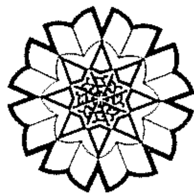
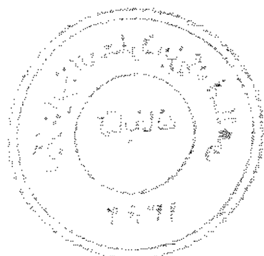
مخزن ۳۴



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی



جلد

ششم



ابوعزّه - احمد بن عبدالملک

زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

تهران، ۱۳۷۳

بسم الله الرحمن الرحیم

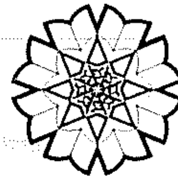


مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی ـ تحقیقاتی است که به‌منظور
تدوین دائرةالمعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* است
که به‌دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
کتابخانه
۱۳۶۲
۲۷۰۴۷۰



نام کتاب: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶

ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

چاپ اول: تهران، ۱۳۷۳ شمسی

حروف‌چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

لیتوگرافی: نصر

چاپ: نادر و سحاب

صحافی: ایران‌مهر

تعداد: ۲۰۰۰۰

بها: ۲۵۰۰۰ ریال

حق چاپ محفوظ است

آدرس: تهران، خیابان شهید دکتر باهنر (نیاوران)، خیابان شهید آقایی (گلستان)، شمارۀ ۲۳

صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

الف. سرپرستی علمی و سرویراستاری:

آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم

ب. شورای مدیران بخشها و مشاوران:

آقای آذرنوش، آذرتاش
آقای ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین
آقای ابوطالبی، حمید
آقای انصاری، حسن
آقای انواری، محیی‌الدین
آقای بلوکباشی، علی
آقای پاکتچی، احمد
آقای تبرائیان، محمدحسن
آقای تفضلی، احمد
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد
آقای حدیدی، جواد
آقای خاکی، محمد
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین
آقای رضا، عنایت‌الله
آقای رفیع، مهدی
آقای زریاب، عباس
آقای سجادی، صادق
آقای سمسار، محمدحسن
آقای شعار، جعفر
آقای صادقی، علی‌اشرف
آقای عالم‌زاده، هادی
آقای مجتبائی، فتح‌الله
آقای مجتهد شبستری، محمد
آقای مجیدی، عنایت‌الله
آقای محقق‌داماد، سیدمصطفی
آقای موحد، صمد
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم
آقای مولوی، محمدعلی

ج. بخش گزینش عناوین

د. بخش پرونده‌های علمی

ه. بخشهای علمی:

۱. ادبیات عرب
۲. ادبیات
۳. کلام و فرق
۴. تاریخ
۵. جغرافیا
۶. علوم
۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث
۸. فلسفه
۹. عرفان
۱۰. هنر و معماری
۱۱. حقوق
۱۲. بخش مردم‌شناسی
۱۳. بخش ادیان
۱۴. بخش زبان‌شناسی

و. بخش بررسی

ح. بخش ویرایش و چاپ

ز. محورهای ویراستاری

ط. کتابخانه

ی. بخش منابع خارجی

یا. بخش دائرة المعارف عربی

یب. بخش دائرة المعارف بزرگ ایران

یج. بخش دائرة المعارف فلسطین

ید. بخش دائرة المعارف انگلیسی

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

آقای آذرنوش، آذرتاش	مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار
آقای آریا، غلامعلی	مؤلف
آقای آل‌داود، سیدعلی	مؤلف و ویراستار
آقای ابراهیمی، زین‌العابدین	مؤلف

آقای ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین	مدیر بخش فلسفه و ویراستار
خانم ابوابی، سیما	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای ابوطالبی، حمید	مدیر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم اخوان‌فرد، مینو	پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای ارزنده، مهران	مؤلف و ویراستار
آقای استیفاء، غلامرضا	ویراستار
آقای اسحاقی، جعفر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای امامی، ابوالقاسم	مؤلف
آقای انصاری، حسن	مدیر بخش حدیث و رجال دائرة المعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار
آقای انصاری، حسین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای انصاری، محمد	مؤلف
آقای انواری، محمدجواد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، دستیار بخش فلسفه و مؤلف
آقای انواری، محیی‌الدین	مشاور شورای مدیران و ویراستار
آقای بادکوبهٔ هزاوه، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای بلوکباشی، علی	مدیر بخش مردم‌شناسی
آقای بوذرجمهر، حیدر	دستیار بخش تاریخ معاصر دائرةالمعارف فلسطین، پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی و مؤلف
آقای بهرامیان، علی	دستیار بخش تاریخ و مؤلف
آقای بینش، تقی	مؤلف
آقای پاکتچی، احمد	مدیر بخش فقه، علوم‌قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
آقای تبرائیان، محمدحسن	مدیر بخش و عضو هیأت علمی بخش عربی
خانم تفسیری، ملیحه	پژوهشگر بخش ایران‌شناسی
آقای تفضلی، احمد	مدیر بخش منابع خارجی
خانم جایدرپور، فریبا	مؤلف
آقای جعفری‌مذهب، حسن	مؤلف
آقای جعفری‌نائینی، علیرضا	مؤلف و ویراستار
آقای جلالی‌مقدم، مسعود	مؤلف
آقای جهانداری، کیکاووس	عضو بخش منابع خارجی
آقای حاج‌منوچهری، فرامرز	عضو بخش فقه، علوم‌قرآنی و حدیث و مؤلف
آقای حائری، مسعود	مؤلف
آقای حبیبی‌مظاهری، مسعود	دستیار بخش کلام و فرق و مؤلف
آقای حجت‌جلالی، عباس	مؤلف
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد	مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار
آقای حدیدی، جواد	ویراستار محور ۳
خانم حسن‌زاده، جمیله	پژوهشگر بخش ایران‌شناسی
خانم حفیظی، مینا	عضو بخش بررسی، دستیار بخش ادبیات و مؤلف
خانم حقیقی‌ایرانی، رؤیا	عضو بخش بررسی
آقای حیدرنژاد، محمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای خاکی، محمد	مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین	مشاور شورای مدیران و مؤلف
آقای خسروشاهی، جلال	عضو بخش بررسی

خانم خسروی، زهرا	مؤلف
آقای خطیبی، ابوالفضل	دستیار بخش تاریخ و مؤلف
خانم دانش‌آموز، حبیبه	مؤلف
خانم دودانگه، صغری	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای دیانت، ابوالحسن	مؤلف
آقای دیانت، علی‌اکبر	عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نمایندهٔ مرکز در تبریز
خانم دیانی، اکرم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم رادمنش، فاطمه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای رجبی، پرویز	پژوهشگر بخش ایران‌شناسی و ویراستار
خانم رحمتی، فاطمه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای رحیم‌لو، یوسف	مؤلف
آقای رضا، عنایت‌الله	مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
آقای رضازادهٔ لنگرودی، رضا	ویراستار محور ۴
آقای رفیع، مهدی	ویراستار
آقای رفیعی، علی	مؤلف
آقای رودگر، قنبرعلی	مؤلف
خانم ریحانی‌منفرد، نسترن	مؤلف
آقای زرنگار، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای زریاب، عباس	مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار
آقای سالاری، سیدعباس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای سجادی، سیدجعفر	مؤلف
آقای سجادی، سیدصادق	مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای سعیدی، عباس	مدیر بخش جغرافیای دائرة‌المعارف ایران، مؤلف و ویراستار
آقای سلماسی، مهدی	مؤلف
آقای سلیم، عبدالامیر	مؤلف
آقای سمسار، محمدحسن	مدیر بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار
آقای سمیعی، مجید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای سیدی، سیدمحمد	مؤلف
آقای شایسته، رسول	ویراستار
آقای شریعت، کریم	عضو بخش بررسی
آقای شعار، جعفر	مشاور شورای مدیران و ویراستار
آقای شعاریان ستاری، ناصر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم شکوهی، فریبا	مؤلف
آقای شمس نی‌ریزی، محمدجواد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، دستیار بخش ادیان و عرفان و مؤلف
آقای صابری، علی	پژوهشگر بخش گزینش عناوین
خانم صادقی، پریناز	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای صادقی، علی‌اشرف	ویراستار محور ۲
خانم صادقی، مریم	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای صفت‌گل، منصور	مؤلف
آقای صفری‌نادری، حسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای صفوت، داریوش	ویراستار

آقای ضیائی، علی‌اکبر	مؤلف
آقای ظرافتکار، مهدی	مؤلف
خانم ظفری، ناهید	مؤلف
آقای عالم‌زاده، هادی	مدیر بخش ادبیات و ویراستار محور ۱
آقای عبدعلی، محمد	مؤلف
آقای عسکری، ضیاءالدین	مترجم و ویراستار بخش عربی
آقای علاءالدینی، علیرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم علی‌زاده، مهبانو	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و دستیار بخش هنر
خانم عماری، مریم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای غلامی، یدالله	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم غلامیان، سیمین	پژوهشگر بخش گزینش عناوین و مؤلف
آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله	مؤلف و ویراستار
آقای فرزانه، علی	ویراستار و نسخه‌پرداز
آقای فکرت، محمدآصف	مؤلف
خانم فوزی، ناهده	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای فیروزآبادی، سیدعلی	مسئول بخش کامپیوتر
آقای قدرتی، پژمان	مؤلف
خانم کاشیان، ایران‌ناز	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای کاظم‌بیگی، محمدعلی	مؤلف
آقای کرامتی، یونس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، عضو بخش علوم و مؤلف
آقای کسائی، کامران	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای کسائی، نورالله	مؤلف
آقای کلانتری، یحیی	مؤلف
آقای کوپر، جان	سرویراستار بخش دائرة‌المعارف انگلیسی
آقای کیوانی، مجدالدین	مؤلف و ویراستار
آقای گذشته، ناصر	مؤلف
آقای گرجی، ابوالقاسم	مؤلف
آقای گلشنی، عبدالکریم	مؤلف
آقای گنجی، محمدحسن	عضو بخش جغرافیا و مؤلف
آقای گوینده، حمید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای لاشیء، حسین	مؤلف
آقای لسانی‌فشارکی، محمدعلی	مؤلف و ویراستار
آقای مایل‌هروی، نجیب	مؤلف
آقای متقی، سیدحمید	مسئول دفتر سرویراستاری
آقای مجتبائی، فتح‌الله	مدیر بخش عرفان و بخش ادیان، مؤلف و ویراستار
آقای مجتهدشبستری، محمد	مدیر بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار
خانم محقق، سیمین	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای محقق‌داماد، سیدمصطفی	مشاور شورای مدیران، مدیر بخش حقوق، مؤلف و ویراستار
آقای محمدی، غلامحسین	سرپرست و پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای مدیرشانه‌چی، کاظم	مؤلف
خانم مستاح، رضوان	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف

آقای مصلائی‌پور، عباس	مؤلف
خانم مقصودی، سوزان	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم ملاابراهیمی، عزت	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای منزوی، علینقی	مؤلف
آقای منصوری، منصور	معاون اداری و مالی و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای موحد، صمد	مؤلف و ویراستار
خانم موسوی، سارا	عضو بخش دائرة المعارف بزرگ ایران
آقای موسوی، سیدمهدی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم	سرپرست علمی و سرویراستار
آقای مولوی، محمدعلی	مدیر بخش علوم، ویراستار مقالات فارسی و عربی و مؤلف
آقای مهرعلی‌زاده، قاسم	ویراستار
آقای میرانصاری، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای ناجی، محمدرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای نجفی اسداللهی، سعید	عضو هیأت علمی بخش عربی
آقای نظام‌تهرانی، نادر	عضو هیأت علمی بخش عربی
خانم نظامی، مژگان	دستیار بخش جغرافیا
آقای نقوی، علیرضا	نمایندهٔ مرکز در پاکستان، مترجم و ویراستار مقالات انگلیسی
آقای نقیبی، حسین	پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای نقیئی، عباس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای نوالی، محمود	مؤلف
آقای نوشاهی، عارف	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای نیستانی، جواد	مسئول شاخهٔ سکه‌شناسی بخش هنر و مؤلف
آقای وکیلی، ابومحمد	مؤلف
خانم یمینی‌قانشی، زهرا	مؤلف
آقای یوسفی اشکوری، حسن	مؤلف

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

آقای آقاربیع، ابوالحسن	کارشناس رده‌بندی
خانم ابوطالبی، نیره	کتابدار
خانم استخری، مهرانگیز	کتابدار
آقای انصاری، محمد	نمایندهٔ کتابخانه در قم
آقای بادافراس، امیرمحمد	مسئول گردش کتاب
آقای بشیری‌راد، منوچهر	عضو بخش تهیهٔ منابع
آقای بنی‌آدم، حسین	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای عربی
آقای جمشیدنژاد، غلامرضا	مشاور بخش فهرست‌نویسی کتابهای عربی
آقای جهانی، محمد	مسئول بخش تهیهٔ منابع
خانم خارچینکو، نادیژدا	فهرست‌نویس کتابهای روسی
خانم دانش‌آموز، حبیبه	عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
خانم داودآبادی، اکرم	کمک کتابدار
خانم داودآبادی، فاطمه	عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی

آقای درویش، حسین	عضو بخش صحافی
خانم دودانگه، صغری	مسئول فهارس
خانم راکی، پوران	مسئول بخش نشریات ادواری
خانم ربیع‌زاده، محبوبه	مسئول برگه‌آرایی
آقای رحیمی، مجید	عضو بخش زیراکس
خانم ریحانی منفرد، نسترن	ویرایشگر بخش فهرست‌نویسی
آقای سلیمانی، خلیل	عضو بخش زیراکس
آقای صنعتی، مجید	عضو بخش صحافی
خانم طلوعی، کتایون	کتابدار
خانم عماری، مدین	کتابدار
آقای غفوری، علیرضا	عضو بخش زیراکس
آقای غیاث‌آبادی، ناصر	مسئول بخش زیراکس
آقای فاطمی، مسعود	عضو بخش صحافی
آقای قربانی، ناصر	عضو بخش صحافی
آقای کوشکی، احمد	تدارکات کتابخانه
خانم گستری، فریبا	ویرایشگر بخش فهرست‌نویسی
آقای مافی، عباس	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای فارسی
آقای مجیدی، عنایت‌الله	مدیر کتابخانه و مرکز اسناد مرکز
آقای محمدی، سیدعیسی	عضو بخش زیراکس
آقای مدرس صادقی، مهدی	مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه‌های موقت
آقای مدیری، علی‌اکبر	عضو بخش صحافی
آقای منزوی، احمد	مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای میرآفتاب، محمودرضا	مسئول بخش صحافی
خانم هارتونیان، پارکوهی	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین

کارکنان اداری و مالی و بخش حروف‌چینی:

آقای امین، زین‌العابدین	رئیس حسابداری
خانم بادافراس، بهاره	مسئول دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
خانم ربیعی، منیژه	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
خانم زارعی، زهرا	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای شکری، وهاب	عضو دبیرخانه
خانم طرازفرد (مشاط)، سوسن	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای عسگریان، محمدصادق	مشاور امور مالی
آقای محمود عربی، سیدحسین	مدیر امور مالی

کارکنان فنی:

آقای عتیق‌پور، محمد	مصحح مطبعی
آقای گوهری، مجید	صفحه‌آرا، رسام و ناظر چاپ

آبوعَزّه، عمروبن عبدالله بن عُمیر (د ۳ ق / ۶۲۴م)، شاعر مخضرم. شرح زندگی او نیز مانند همهٔ شاعران آن دوره، در هاله‌ای از ابهام پنهان است. وی ظاهراً از تیرهٔ بنی جُمَح بود و در جنگ بدر شرکت داشت و به دست مسلمانان اسیر شد. چون او را نزد پیامبر (ص) آوردند، از ناداری و بسیاری عیال شکایت کرد و از آن حضرت بخشش خواست و عهد کرد که هرگز در جنگ بر ضد او شرکت نکند و پیامبر (ص) وی را بدین عهد بخشید و آزاد کرد (ابن هشام، ۶۶۰/۲؛ کلبی، ۹۸؛ واقدی، ۱۱۰/۱ ـ ۱۱۱). آنگاه وی ابیاتی در مدح پیامبر (ص) سرود (ابن‌هشام، همانجا؛ جمحی، ۲۵۳/۱ ـ ۲۵۴). اما چون مشرکان خواستند بار دیگر به خونخواهی کشتگان بدر بر مسلمانان بتازند، تصمیم گرفتند که او را همراه ۳ تن دیگر که یکی از ایشان ابن زِبَعریٰ (ه م) بود، به سوی دیگر قبایل عرب گسیل دارند، تا ایشان به نیروی شعر خویش، اعراب را بر ضد مسلمانان برانگیزند. او نخست به سبب عهدی که با پیامبر (ص) بسته بود، سر باز زد اما مشرکان خاطر او را از جانب اهل و عیال آسوده ساختند و به امید غنیمت فریفتند. سرانجام، وی همراه آنان به سوی قبایل عرب رفت و با شعر خویش آنان را به همکاری در جنگ با مسلمانان تشویق و تحریک کرد و کسانی را نیز گرد آورد (ابن اسحاق، ۳۲۳؛ واقدی، ۲۰۱/۱؛ بلاذری، ۳۱۲/۱؛ طبری، ۵۰۱/۲) و سرانجام بار دیگر به دست مسلمانان اسیر شد.

در روایت دیگری گفته‌اند که مشرکان در بازگشت از احد، در حَمراء الاسد لختی درنگ کردند و ابوعزّه را که در خواب بود بر جای گذاشتند. آنگاه مسلمانان که به تعقیب مشرکان آمده بودند، بر وی دست یافتند و او را نزد پیامبر (ص) بردند (واقدی، ۳۰۹/۱). وی دوباره تقاضای بخشش کرد، اما پیامبر (ص) امر کرد تا او را گردن زدند (ابن هشام، ۱۰۴/۳؛ واقدی، همانجا؛ بلاذری، ۳۳۵/۱). طبری (۵۳۶/۲) که روایت دستگیری ابوعزه را در حمراء الاسد با اندکی تردید بیان کرده، خبری دیگر آورده است که برحسب آن، ابوعزه در جنگ احد و در اثنای حملهٔ علی (ع) بر جمعی از مشرکان کشته شده است (۵۱۴/۲).

چند روایت افسانه‌آمیز نیز در شرح احوال او آورده‌اند. یکی آن است که گویند به بیماری بَرَص دچار شد و به سبب بیم مکیان از این بیماری، مجبور به ترک شهر گردید و بعدها به گونه‌ای شگفت خویشتن را درمان کرد و ابیاتی نیز در این زمینه سرود (کلبی، همانجا؛ جمحی، ۲۵۶/۱ ـ ۲۵۷؛ جاحظ، ۵۲ ـ ۵۳). نکتهٔ مهم دیگری که دربارهٔ او گفته‌اند، این است که ابن‌حبیب (ص ۴۸۸) نام او را در شمار «زنادقهٔ» قریش آورده است.

از ابوعزه جز چند قطعه شعر که در مدح پیامبر (ص) و ابیاتی که پس از رهایی از بیماری سروده، باقی نمانده است (ابن‌هشام، ۶۶۰/۲؛ کلبی، جمحی، جاحظ، همانجاها).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ ابن حبیب، محمد، *المنمّق*، به کوشش خورشید احمدفارق، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویّة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البرصان والعرجان*، به کوشش محمد موسی خولی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ جمحی، محمدبن سلام، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ طبری، *تاریخ*؛ کلبی، هشام‌بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

علی بهرامیان

آبوعَصیده، ابو جعفر احمد بن عبید بن ناصح (دح ۲۷۵ ق/ ۸۸۸م)، راوی و نحوی ایرانی تبار عصر عباسی. اصل وی از دیلم بود ونیای بزرگش بَلَنجَر نام داشت (خطیب، ۲۵۸/۴؛ سمعانی، ۳۱۹/۲). تاریخ و محل ولادت ابوعصیده به درستی روشن نیست. ذهبی گوید: وی به هنگام مرگ ۹۰ سال داشته است (۱۹۴/۱۳) که در این صورت سال تولّد او باید حدود ۱۸۵ ق باشد.

ابوعصیده نزد بزرگان دو مکتب نحوی کوفه و بصره از جمله اصمعی، ابن اعرابی و هیثم بن عدی به کسب دانش پرداخت (وشاء، ۱۱، ۶۱، ۶۶؛ تنوخی، ۳۷۸/۴) و از کسانی چون واقدی، علی بن عاصم، ابو داوود طیالسی و حسین بن علوان حدیث شنید (خطیب، همانجا؛ مزی، ۴۰۳/۱) و پس از آنکه در علم و ادب شهرتی یافت، به دعوت متوکل (حک ۲۳۲ـ۲۴۷ ق) به سامرا رفت و تعلیم و تربیت فرزندان وی، منتصر و معتز را بر عهده گرفت. در این زمینه حکایاتی نیز آمده است (ابن ندیم، ۷۹ ـ ۸۰؛ ابن انباری، ۱۴۲؛ یاقوت، ۲۳۰/۳ـ۲۳۱). ابوعصیده مجالس درسی نیز در سامرا تشکیل داد و به تدریس برخی آثار استادان خود از جمله اصمعی و واقدی، به ویژه *المغازی* و *السیر* واقدی، پرداخت (خطیب، ۲۵۹/۴، ۲۶۰؛ قفطی، ۳۴/۱ـ۳۵؛ یاقوت، ۲۳۱/۳). از شاگردان او وشاء، قاسم بن محمد بن بشار انباری، احمد بن حسن بن سفیان، علی بن محمد مصری، محمد ابن جعفر آدمی و عبدالله بن اسحاق خراسانی را می‌توان نام برد (وشاء، ۱۱، ۱۲، جم؛ خطیب، ۲۵۹/۴).

ابوعصیده در نحو پیرو مکتب کوفه بود (ابن ندیم، ۷۹؛ ابو العلاء، ۳۸۴ـ۳۸۵) و زبیدی او را در طبقهٔ سوم نحویان کوفه نهاده است (ص ۲۲۴). وی راوی شعر نیز بوده و اشعار برخی از شاعران هم روزگار خود از جمله ابویعقوب خریمی را روایت کرده است (خطیب، ۳۲۶/۶). او افزون بر روایت شعر، به نقل احادیثی نیز پرداخته و به همین جهت نام وی به کتابهای رجال راه یافته است (نک: مزی، ۴۰۲/۱ـ۴۰۴؛ ابن حجر، ۶۰/۱). گرچه احادیث وی چندان مورد اعتماد محدثان نبوده و جز ابن حبان که وی را در زمرهٔ ثقات آورده است (۴۳/۸)، دیگران او را ضعیف خوانده‌اند (نک: یاقوت، ۲۲۸/۳، ۲۳۱ـ۲۳۲). وی روایاتی دربارهٔ فاطمهٔ زهرا (ع) و ماجرای فدک نیز نقل کرده است (نک: ابن ابی الحدید، ۲۴۹/۱۶) و احتمالاً به همین جهت برخی از معاصران، وی را در زمرهٔ شیعیان آورده‌اند (نک: خوانساری، ۲۰۰/۱؛ قمی، ۱۲۴/۱؛ مدرس، ۲۰۴/۷ـ۲۰۵).

ابوعصیده شعر نیز می‌سرود، اما تنها ۴ بیت از اشعار او به دست ما رسیده است (یاقوت، ۲۳۲/۳). تاریخ مرگ او را برخی ۲۷۳ و برخی دیگر ۲۷۸ ق نوشته‌اند (نک‍: همو، ۲۲۸/۲؛ صفدی، ۱۶۶/۷).

آثار: از تألیفات ابوعصیده بجز *عیون الاخبار و الاشعار* که نسخه‌ای از آن در قاهره موجود است (نک‍: GAS, II/82)، چیزی بر جای نمانده است. ابن ندیم، ۳ کتاب دیگر نیز با عنوانهای *الزیادات من معانی الشعر*، *المذکر و المؤنث* و *المقصور و الممدود* به وی نسبت داده است (ص ۸۰).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة‌الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله، *رسالة‌الغفران*، به کوشش عایشه عبدالرحمن، قاهره، دارالمعارف؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعدالشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام‌النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰م؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة‌الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مزی، یوسف، *تهذیب‌الکمال فی اسماء الرجال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ وشاء، محمد، *الموشی*، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAS.

عباس حجت جلالی

اَبوعَطا، آوازی است از متعلقات دستگاه شور. بحث دربارهٔ منشأ نام این آواز را باید ممتنع تلقی کرد، زیرا در هیچ‌یک از متون و مآخذ دیرینه و اصیل موسیقی مانند *الموسیقی الکبیر* فارابی (د ۳۳۹ق/ ۹۵۰م) و «جوامع علم الموسیقی» از *شفای* ابن‌سینا (د ۴۲۸ق/۱۰۳۷م) و *الکافی فی الموسیقی* ابن‌زیله (د ۴۴۰ق/۱۰۴۸م) و کتاب *الادوار* صفی‌الدین ارموی (د ۶۹۲ق/۱۲۹۳م) یا آثار عبدالقادر مراغی (د ۸۳۸ق/۱۴۳۵م)، یعنی *مقاصد الالحان*، *جامع الالحان* و *شرح ادوار* و نیز رسالهٔ بنایی هروی (د ۹۱۸ق/۱۵۱۲م) و حتی آثار متأخر نظیر بخش موسیقی *تاریخ سبحان قلی‌خان* اثر محمد امین بخاری تألیف شده در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۱ق/۱۷م (نک‍: *بلوشه*، شم 472)، ذکری از ابوعطا نشده است. بنابراین آمدن آن در *بحورالالحان* فرصت الدولهٔ شیرازی (د ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م) (ص ۳۷) نشان می‌دهد ابوعطا نامی است جدید که شاید در دوران ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳ق/۱۸۴۸- ۱۸۹۵م) یا مقارن آن رواج یافته است. به‌ویژه که فرصت می‌گوید: سارنج در عرف این فن ابوعطاست. یعنی سارنج [را] عموماً ابوعطا می‌گویند و در قدیم ابوعطا قسمی از فرود شور بوده است (همانجا)، ولی سارنج یا سارنگ که در فرهنگها به عنوان نام پرنده‌ای سیاه و کوچک آمده است (استینگاس[1]، 64؛ معین)، مثل ابوعطا در فهرست آهنگهای ایرانی و در مآخذ قدیم دیده نمی‌شود و فقط سازی به نام سارنج در هند وجود دارد که تاحدی شبیه غژک است (*دانشنامه*).

در ردیفهای آوازی کنونی موسیقی ایرانی گوشه‌ای به نام بوسلیک در دستگاه نوا و گوشهٔ دیگری موسوم به ابوالچپ در دستگاه راست پنجگاه و همایون وجود دارد (بر کشلی، ۲۶-۲۷) که از لحاظ ساختار واژگانی شباهتی به ابوعطا دارند، ولی ابوالچپ نیز مثل ابوعطا، به دلیل نبودن در متون قدیمی موسیقی، باید نامی نوخاسته یا نوساخته تلقی شود. بوسلیک به رغم ابوالچپ سابقهٔ دیرینه‌ای دارد و در نظام موسیقی قدیم ایرانی یکی از «ادوار مشهورهٔ» دوازده‌گانه محسوب می‌شده است (مراغی، *جامع*، ۱۱۱)، اما بیشتر ابوسلیک می‌گفته‌اند (صفی‌الدین، برگ ۱۳). با اینهمه در آثار عبدالقادر مراغی به هردو صورتِ ابوسلیک و بوسلیک (مخفّف) دیده می‌شود (همان، ۱۱۱، ۱۲۴، ۱۴۲).

از ابوعطا با عنوان «نغمهٔ ابوعطا» نیز یاد شده است (وزیری، ۳۶/۲؛ *دانشنامه*)، ولی حقیقت این است که نغمه[2] درنظر موسیقی‌دانان و موسیقی شناسان قدیم به صدای موسیقایی اطلاق می‌شده است (برای تعریف «نغمه»، نک‍: فارابی، ۲۱۴؛ مراغی، همان، ۱۵، *شرح ادوار*، برگ ۷؛ صفی‌الدین، برگ ۱). بنابراین اطلاق نغمه به ابوعطا را نوعی مسامحه یا توسع در معنی باید تلقی کرد.

در نظام علمی موسیقی قدیم، تقسیم‌بندی نغمات یا الحان موسیقایی[3] به این شکل بوده است که از ترکیب یا پیوند (تألیف[4]) هفت قسم بعد (فاصله[5]) ذی‌الاربع (تراکورد، چهارگان) با سیزده قسم بعد ذی‌الخمس (پنجگان) که به عقیدهٔ قدما ملایم‌ترین نغمات بوده‌اند، نودویک (۹۱=۱۳×۷) دور یا دایره[6] به وجود می‌آمده است که در بین آنها، چنانکه اشاره شد، دوازده دور مشهورتر یا دارای کاربرد و کارآرایی بیشتری بوده است (مراغی، *جامع*، ۷۳-۷۴، ۷۸، ۱۱۱) و نیز بعضی از آن ادوار یا دوایر را آواز می‌نامیده‌اند (همان، ۱۲۶) که به عنوان «آوازات ستّه» یعنی شش آواز یا آوازه خوانده می‌شده‌اند (همان، ۱۳۵). از همان ادوار، شعب بیست و چهارگانه مشتق می‌شده است (همان، ۱۳۹-۱۴۶) که نام بسیاری از آهنگهای کنونی ردیفها را در آن آوازات و شعب می‌توان ملاحظه کرد، چنانکه نوای (= نوا) وحجازی (=حجاز) از جمله ادوار مشهورهٔ دوازده‌گانه و سلمک و شهناز جزء آوازات ستّه و سه‌گاه و چهارگاه از شعب بیست و چهارگانه، به شمار می‌آمده است. درصورتی که در نظام کنونی یا ردیفهای آوازی، کلیهٔ آهنگها به هفت دستگاه[7] تقسیم می‌شود که هر دستگاه به نوبهٔ خود دارای چند آواز[8] و گوشه و گاه مثنوی و رِنگ است و در نتیجه نوا و سه‌گاه و چهارگاه به‌صورت دستگاه مستقل

1. Steingass 2. Note 3. Melodies 4. Composition 5. Interval 6. Cycle 7. Melodic modes
8. Secondary modes

درآمده و حجاز گوشه‌ای از آواز ابوعطا یا به عبارت صحیح‌تر جزء دستگاه شور، و سلمک و شهناز نیز از گوشه‌های همین دستگاه هستند (برکشلی، همانجا). علی‌نقی وزیری با ادغام گام نوا با شور و گام راست پنجگاه باماهور ــ و به علت شباهت یا نزدیک بودن گام آنها به یکدیگر ــ شمارهٔ دستگاهها را به پنج تقلیل داد (۱۴۹/۲، ۱۶۵)، ولی مورد قبول اهل فن قرار نگرفت. به هر حال بنابراین نظام، ابوعطا در ردیفهای کنونی به‌عنوان آوازی از متعلقات یا منضمات دستگاه شور به شمار می‌رود، ولی درحدی است که به سهم خود گوشه‌های متعددی دارد و براساس همین کارآرایی و شمول به تدریج استقلال یافته و حتی دارای پیش درآمد، تصنیف و رِنگ شده است (وزیری، ۳۵/۲؛ خالقی، سرگذشت، ۴۹۷/۱).

گوشه‌های ابوعطا: از آنجا که ردیفهای موسیقی ایرانی که از موسیقی‌دانان و نوازندگان یا خوانندگان بزرگ و نام‌آور نزدیک به زمان ما به تواتر یا به نقل روایت شده‌اند و طبعاً با هم اختلافاتی دارند، گوشه‌های آواز ابوعطا را نیز به صورتهای مختلف نقل کرده‌اند. به عنوان مثال مهدی قلی هدایت از منتظم الحکماء ردیف‌سازی جزء شور را به این صورت نقل کرده است: چهار مضراب، ابوعطا، بزرگ، دوبیتی، خارا، قجر، حزین، ملانازی، شهناز، قرچه، رهاوی، دستان عرب، سَیَخی، حجاز، بسته نگار، بغدادی و چهارپاره که این گوشه‌ها با گوشه‌های دیگر شور مخلوط شده است (برکشلی، ۲۵ ـ ۲۷). موسی معروفی این گوشه‌ها را مفصل‌تر و بدین شرح ذکر می‌کند: قسمت اول، قسمت دوم، قسمت سوم، قسمت چهارم، قسمت پنجم، قسمت ششم، گوشهٔ محمد صادق خانی، کرشمه، سَیَخی، حجاز، حجاز قسمت دوم، بسته نگار، بغدادی، حجاز قسمت سوم، دوبیتی، شمالی، چهارباغ، گبری، فرود، رامکلی و مثنوی («ردیف»، «الف، ب»)، ولی همو درجای دیگر چنین آورده است: درآمد، سَمَلی، حجاز، بسته‌نگار، چهارباغ (چارباغ، چهار پاره، چارپاره، چال‌پاره، چهار پارچه)، گبری (گوری)، سیخی و مثنوی (*دستگاههای*...، ۳). روح الله خالقی آنها را چنین ذکر کرده است: ابوعطا (سارنگ)، سیخی، حجاز، چهارپاره و گبری (سرگذشت، ۴۹۶/۱)، در صورتی که در ردیفی به روایت محمود کریمی گوشه‌های آواز ابوعطا بدین قرار آمده است: درآمد، سیخی، رامکلی، رامکلی نوع دیگر، خسرو شیرین، خسرو شیرین نوع دیگر، گُوری، حجاز و چهار پاره یا چهار باغ (مسعودیه، ۶۱ ـ ۷۴). سرانجام در *بحورالالحان* فرصت الدولهٔ شیرازی به صورت زیر دیده می‌شود: گوری، دستان عرب، سارنج (ابوعطا)، سیخی، حجاز و چهارپاره (ص ۳۷) که این اختلافات را می‌توان فرع گذشت زمان، یا سلیقه و روایتهای گوناگون دانست، یا به مرکب‌خوانی ارتباط داد، زیرا نوازندگان یا خوانندگان از باب تنوع یا ابراز سلیقه، ترجیح می‌داده‌اند، بعضی از گوشه‌های شور را به لحاظ همانندی گام شور با ابوعطا در ابوعطا وارد کنند.

گام ابوعطا: گام ابوعطا تشکیل می‌شود از: سل، لاکرن، سی‌بمل، دو، ر، می‌بمل، فا، سل (*دانشنامه*) که شبیه گام شور است و در آن درجهٔ چهارم شورنتِ شاهد و درجهٔ دوم نت شروع و ایست (=توقف) نامیده می‌شود. پنجم ثابت است یعنی در ابوعطا نت متغیر نیست (وزیری، ۳۶/۲).

گوشهٔ حجاز (حجازی): این گوشه در ابوعطا نقش بسیار مؤثری دارد و درحقیقت مکمل یا جزء لاینفک آن محسوب می‌شود (همانجا).

می‌توان گفت، ابوعطا، آوازی لطیف و زیباست (خالقی، *نظری به*...، ۱۳۶/۲). رواج ابو عطا در بین تودهٔ مردم (همانجا) این توهم را ایجاد کرده است که بعضی آن‌را آهنگی ساده و عامیانه بشناسند (رازانی، ۳۴۸)، ولی برعکس این قبول خاطر، ابوعطا می‌تواند بیانگر یا نمودار وسعت شمول و قدرت تأثیر آن باشد. مخصوصاً حجاز با رنگ حماسی و هیمنه‌ای که دارد، تاحدی شبیه نوا (دستگاه نوا) شکوه‌آفرین و غرور انگیز است و به همین جهت از دیرباز در نیایشهای مذهبی، از قبیل: اذان، مناجات و حتی تلاوت کلام الله مجید (وزیری، ۳۶/۲؛ خالقی، همان، ۱۳۵/۲) کاربرد مؤثری داشته است. حجاز را عربها بهتر و کامل‌تر می‌خوانند و یا به عبارت دیگر حق آن‌را بهتر و بیشتر ادا می‌کنند (همان، ۱۳۵/۲ـ۱۳۶). بدین‌جهت چنانکه از نامش برمی‌آید، می‌توان گفت دور نیست که این آواز خاستگاه عربی داشته باشد، چنانکه موسی معروفی ابوعطا را «دستان عرب» نامیده است (نک: «ردیف»).

پیشینیان براساس فلسفهٔ قدیم و شاید حکمت یونانی چنین عقیده داشتند که دوازده مقام اصلی یا ادوار دوازده‌گانه‌ای که بدانها اشاره شد، بر مبنای بروج دوازده‌گانه اختراع شده است و این ادوار به‌منزلهٔ اصول و ارکان است (فرصت الدوله، ۱۵). در نتیجه هریک از آن ادوار را به یکی از بروج منتسب می‌کردند و همان ویژگیها و صفاتی را که آن برج داشت، برای آن دور یا دایره قائل می‌شدند. در این تقسیم‌بندی حجاز به برج سنبله (همو، ۱۶) یا برج ششم از دوازده برج فلکی منسوب می‌شد. لذا براساس این اعتقاد، کسانی که در این برج یعنی ماه شهریور متولد شده بودند، خواصی را که قدما برای این برج قائل بودند، کمابیش داشتند و از جمله به سبب داشتن زمینهٔ انفعالی مهیاتر، بیشتر تحت تأثیر آهنگ حجاز قرار می‌گرفتند و بیشتر از دیگران احساس لذت و نشاط می‌کردند.

مآخذ: استینگاس، ف.، فرهنگ، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ برکشلی، مهدی، موسیقی دورهٔ ساسانی، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ خالقی، روح الله، *سرگذشت موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ همو، *نظری به موسیقی*، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ *دانشنامه*؛ رازانی، ابوتراب، *شعر و موسیقی و ساز و آواز در ادبیات فارسی*، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ صفی‌الدین عبدالمؤمن ارموی، *کتاب الادوار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی مشهد، شم ۵۸۶؛ فارابی، محمدبن محمد، *الموسیقی الکبیر*، به کوشش عطاس عبدالملک خشبه، قاهره، ۱۹۶۷م؛ فرصت الدولهٔ شیرازی، میرزا نصیر، *بحورالالحان*، بمبئی، ۱۳۳۲ق؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، *شرح ادوار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ نور عثمانیهٔ ترکیه، شم ۳۶۵۱؛ مسعودیه، محمدتقی، *ردیف آوازی موسیقی سنتی ایران*، به روایت محمود کریمی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ معروفی، موسی، *دستگاههای موسیقی سنتی ایران*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همو، «ردیف هفت دستگاه

موسیقی ایرانی»، *شرح ردیف موسیقی ایران* مهدی برکشلی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*؛ وزیری، علی نقی، *آوازشناسی* ، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ نیز: *Blochet.*

تقی بینش

اَبوعَطایِ سِنْدی، ابوجعفر مرزوق (یا اَفلح) بن یسار (د نیمهٔ سدهٔ ۲ ق)، شاعر عرب. ابن قتیبه (*الشعر*، ۶۵۲/۲) او را مرزوق و ابوالفرج اصفهانی (۳۲۷/۱۷)، افلح خوانده است و منابع بعدی، با تردید هر دو نام را ذکر کرده‌اند (مثلاً نک: مرزبانی، ۴۵۶؛ بطلیوسی، ۲۹۲، که ابوجعفر ابن حبیب مرزوق آورده است). نسبت سندی بر نژاد او دلالت دارد، اما ابوعطا کنیهٔ واقعی او نیست، زیرا عطا، چنانکه خواهیم دید، نام غلام و راویه‌ای است که وی گویا به فرزندی پذیرفته و از نام او کنیه گرفته بوده است. اگر این قول صحیح باشد، ناچار باید گفت که وی، پس از آنکه در شاعری به پایگاه ارجمندی رسید، به آن کنیه خوانده شد.

پدرش اهل سند بود و گویا عربی نیک نمی‌دانست (ابوالفرج، همانجا)، اما روشن نیست که او چگونه به قبایل عرب پیوسته: آیا در کشاکشهای پیش از فتح نهایی هند اسیر گشته و بعدها ابوعطا زاده شده است؟ یا او را در اثنای فتح بزرگ هند (۹۲ ق) همراه فرزند خردسالش اسیر کرده و به کوفه آورده‌اند (نک: مصطفی، 22-21).

از آنجا که همهٔ منابع، ابوعطا را کوفی خوانده‌اند (ابوالفرج، مرزبانی، همانجاها)، می‌توان پنداشت که پدر او نیز در کوفه می‌زیسته و ابوعطا نزد او پرورش یافته است. محیط خانواده، در زبان فرزند نیز سخت اثر گذاشت، زیرا وی به عادت هندیان، نه تنها از تلفظ حروف خاص عرب، چون ع، ح، ظ، ض،... بلکه از ادای درست برخی از حروف رایج در زبانهای شرقی نیز ناتوان بود (مثلاً س به جای ش، ز به جای ج،... نک: دنبالهٔ مقاله).

گویا او تا زمانی که هنوز شهرتی نیافته بود، همچنان مولای مردی از قبیلهٔ بنی اسد به نام عنبر بن سماک بود (ابوالفرج، ۳۲۹/۱۷؛ مرزبانی، بطلیوسی، همانجاها). در روایتی آمده است که مولای او، چون دید وی پس از آزادی ثروتی به دست آورده، بار دیگر ادعای مالکیت بر وی کرد و او ناچار شد آزادی خود را دوباره باز خرد (ابوالفرج، ۳۲۷/۱۷) و آنگاه به شعری که در هجای عنبر سرود، از او انتقام گرفت (همو، ۳۲۹/۱۷؛ ابوعطا، ۱۴۰).

این نوجوان سیاه چهرهٔ زشت روی کوتاه قد سندی (مرزبانی، همانجا) کـه گـاه گفتارش مفهوم عـرب زبانـان نبود (ابوالفرج، ۳۲۸/۱۷)، چنان بر لغت و شعر عرب چیره شد که به زودی در صف شاعران بزرگ زمان نشست و به بارگاه امیران اموی راه یافت، اما در دستگاه امویان دریافت که لهجهٔ تند هندی پیوسته موجب ریشخند وی خواهد شد؛ از این رو در پی آن برآمد که به شیوهٔ بسیاری از شاعران بزرگ عرب، راویه‌ای خوش گوی برای خود بیابد تا در بارگاه امیران اشعار او را بر خوانَد. وی به این منظور، دست به دامان سلیمان بن سلیم از سپهسالاران اموی شد و در شعری بی‌تکلف، روان و سخت صادقانه که شهرت فراوانی هم کسب کرده، از نقص زبان خود نالید و از سلیمان خواست تا غلامی خوش بیان به او هدیه کند. سلیمان غلامی بربری به نام عطا به او بخشید. بر این شعر ۱۳ بیتی ۲ قطعهٔ دیگر نیز افزوده شد. در یکی ــ که از الفاظ شرم‌انگیز تهی نیست ــ شاعر طلب کنیزی می‌کند و در قطعهٔ دوم، دوباره به مدح سلیمان می‌پردازد. پس از این زمان است که شاعر به ابوعطا شهرت یافته است (ابوالفرج، ۳۳۷/۱۷ ـ ۳۳۸؛ صفدی، ۲۹۹/۹ ـ ۳۰۰؛ ابوعطا، ۱۴۸ ـ ۱۴۹).

ابوعطا ظاهراً بیش از همه به یزید بن عمر بن هُبَیره وابسته بود. یزید از ۱۲۹ ق بر بصره و کوفه حکم می‌راند و سرانجام در ۱۳۲ ق در واسط به قتل رسید (زامباور، ۶۳، ۶۸). با اینهمه، چیزی از اشعار ابوعطا در ستایش یزید بر جای نمانده است. تنها یک بار می‌بینیم که یزید پس از ساختمان شهری در کنار فرات، همگان را جایزه داد، جز شاعر را. مدح گله‌آمیز شاعر موجب شد که امیر به او نیز صله‌ای بدهد (ابن قتیبه، عیون، ۱۵۲/۳؛ ابوالفرج، ۳۳۳/۱۷ ـ ۳۳۴؛ ابوعطا، ۱۴۲)، اما یک قطعه در مدح پدر یزید (ابن قتیبه، *الشعر*، ۶۵۳/۲، *عیون*، ۱۴۱/۳؛ ابوعطا، ۱۴۰) و قطعه‌ای دیگر در مدح پسر او مُثَنّی (ابوالفرج، ۳۳۴/۱۷؛ ابوعلی قالی، ۴۵۰؛ در مورد اختلافات روایات، نک: بخش خان، ۱۴۳) نیز در میان آثار او به چشم می‌خورد. در این میان شعری که بیش از همه شهرت یافته، همانا قطعه‌ای است که در رثای یزید سروده است (ابوتمام، ۳۳۱/۱؛ ابن قتیبه، *الشعر*، همانجا؛ بلاذری، ۱۴۷/۳ ـ ۱۴۸؛ طبری، ۴۵۶/۷).

در طیّ این احوال، شاعر گاه کوفه را ترک گفته و در پی صله‌های نیکوتر به جانب امیر پرقدرت و شعرسرای خراسان، نصر بن سیار می‌شتافته است (زمخشری، ۷۰۰/۳)، اما به نظر نمی‌آید که نصر به گرمی بسیار از او استقبال کرده باشد، زیرا می‌بینیم که یک بار حتی از شنیدن مدیحهٔ او نیز سرباز می‌زند (ابوالفرج، همانجا).

به شهادت خود او (ابوالفرج، ۳۳۹/۱۷)، تنگ‌دستی بود که وی را به سوی امیر خراسان کشاند، از این رو، روایت زمخشری (همانجا) که به صلهٔ ۱۰٬۰۰۰ دیناری او و بخشیدن آن مال به دوستان اشاره دارد، چندان معقول نمی‌نماید. شاعر در رثای نصر بن سیار (د ۱۳۱ ق) نیز شعری سروده است (ابوالفرج، ۳۳۲/۱۷ ـ ۳۳۳، هفت بیت؛ بصری، ۲۵۲/۱).

اینک ملاحظه می‌شود که این مولای سندی، برخلاف غالب مولایان، سخت به امویان دل بسته و حتی ملاحظه می‌کنیم که یک بار در جنگی برضد سیه جامگان (مسوّده) شرکت داشته است (ابوالفرج، ۳۳۰/۱۷؛ صفدی، همانجا؛ ابن شاکر، ۲۰۲/۱ ـ ۲۰۳). در نبردی دیگر که میان سپاهیان اموی و ضحاک خارجی در کوفه در گرفته بود، وی مردی را که برادرش به دست ضحاک کشته شده بود و باز از خارجیان اطاعت می‌کرد، به باد انتقاد گرفت (جاحظ، ۲۹۳/۱؛ طبری، ۳۲۰/۷ ـ ۳۲۱؛ نیز نک: مصطفی، 25).

اما جانبداری صادقانه از امویان، در دورهٔ تسلط عباسیان کار را بر

او دشوار ساخت. پیداست کسی که حتی در جنگ برضد عباسیان شرکت داشته و گویا غلامش عطا را در آن جنگ از دست داده بود (ابوالفرج، همانجا)، دیگر نمی‌توانست به آسانی در دستگاه خلفای نو رسیده، به جایی رسد. با اینهمه او نومید نشد و شعری اغراق‌آمیز در مدح ابوالعباس و بنی هاشم سرود و در آن به شدت تمام سروران سابق خویش را هجا گفت، اما دَم او در خلیفهٔ کم‌ذوق در نگرفت (ابن قتیبه، همان، ۶۵۴/۲؛ بلاذری، ۱۶۴/۳ ـ ۱۶۵؛ بیهقی، ۲۴۶).

شاعر نیز به قول ابوالفرج اصفهانی (۳۲۹/۱۷) نادانی کرد و به هجو او دست زد و «جور بنی مروان» را از «عدل بنی عباس» بهتر دانست (ابن قتیبه، بلاذری، بیهقی، همانجاها؛ ابوالفرج، ۳۳۳/۱۷). با اینهمه، شاعر اندکی بعد، دوباره به درگاه عباسیان شتافت و منصور را که از ۱۳۶ ق خلافت یافته بود، مدح گفت. منصور به او اعتنایی نکرد و چون بار دوم با مدیحه‌ای به خدمت او شتافت، خلیفه خشمناک شد و اشعاری را که وی در مدح نصر بن سیار سروده بود، برایش باز خواند و او را از هرگونه پاداش مأیوس گردانید. شاعر نیز به هجو خلیفه پرداخت (همو، ۳۳۲/۱۷ ـ ۳۳۳).

گویی وی هرگز نتوانست خویشتن را با سیاست عباسیان همساز کند. هنگامی که منصور مردم را به پوشیدن لباس سیاه فرمان داد، شاعر نیز سیاه پوشید، اما در یک دو بیتی، هم آن جامه را به باد ریشخند گرفت و هم بیعت خود را اجباری خواند (همو، ۳۳۵/۱۷). بلاذری (۲۰۸/۳؛ نیز نک: طبری، ۴۹۱/۷؛ مسعودی، ۱۸۴/۶ ـ ۱۸۵)، دو بیت شعر، در مذمت ابومسلم، به وی نسبت داده است. راست است که این دو بیت را، بر طبق روایات مسعودی و طبری، منصور بر جنازهٔ ابومسلم می‌خوانده، اما نظر به خشمی که شاعر از قیام عباسیان در دل داشته، البته غریب نیست که او این ابیات را سروده باشد (این دو بیت در *دیوان* نیامده است). از روابط ابوعطا با بزرگان آن روزگار تنها خبر دیگری که در دست است، روایت مرزبانی (همانجا) است که ۳ بیت از قول او در مدح مهدی نقل کرده که احتمالاً جعلی است (نیز نک: ابوعطا، ۱۴۱).

از روابط او با شاعران هم عصر، چند روایت شیرین در دست است. معروف‌ترین آنها، داستان اجتماع او با حَماد راویه، حماد عَجرَد و حماد بن زبرقان و نیز بکر بن مصعب مزنی، در خدمت یحیی بن زیاد است (ابن قتیبه، همان، ۶۵۲/۲؛ ابن عبدربه، ۴۷۱/۶ ـ ۴۷۲؛ ابن ظافر، ۳۳ ـ ۳۵؛ ابن خلکان، ۲۸۲/۵ ـ ۲۸۳). اشخاصی که در این محفل گرد آمده‌اند، در منابع دیگر گاه متفاوتند (نک: ابوالفرج، ۳۳۰/۱۷؛ ابن ظافر، ۳۳). نکتهٔ جالب توجه در این روایت آن است که شاعر را پس از تمهیداتی فرا می‌خوانند تا لهجهٔ سندی او را به ریشخند گیرند: حماد راویه، چند معما در قالب شعر برای او می‌خواند که جواب آنها، به ناچار کلماتی شامل حروف دشوار بر زبان ابوعطا می‌بود. شاعر اگر چه بی‌درنگ در بیت شعری پاسخ هر معما را می‌داد، اما هنگام تلفظ آن کلمات مورد نظر، حروف را بدین گونه ادا می‌کرد: ز به جای ج؛ س به جای ش؛ ذ به جای ظ؛ ذ به جای ض؛ ء به جای ع؛ ه به جای ح. نکتهٔ جالب دیگر در این روایت آن است که این شاعران هرزه‌درای اموی که هیچ کس از زخم زبانشان در امان نبود، خاصه حماد راویه، چون دیدند شاعر دچار خشم شده، به گونه‌ای وی را آرام ساختند و از خطر دشمنی و مهاجات او گریختند.

چنین به نظر می‌آید که وی به راستی مورد احترام شاعران بوده است. یک بار شعر حماد راویه را ناپسند خوانده، خود بهتر از آن عرضه می‌کند (این روایت را حماد خود نقل کرده است، نک: ابوالفرج، ۳۳۶/۱۷). بار دیگر، در مجلس سلیمان بن مجالد (که نمی‌دانیم آیا همان فرماندهٔ عصر عباسی است، یا کسی دیگر)، در مدیحهٔ خویش «فضلتُ» را «فدلتُ» خواند و کس را آن جسارت نبود که از این تحریف مضحک بخندد (همو، ۳۳۸/۱۷ ـ ۳۳۹). حتی ابودلامه، شاعر گولِ بی‌بندوبار هجاگو از پاسخ گفتن به هجای زنندهٔ او رو بر می‌تابد (همو، ۲۴۰/۱۰؛ ابن ظافر، ۱۲۰؛ ابن خلکان، ۳۲۶/۲). ذوق نکته‌پرداز نویسندگان، داستان او با ابودلامه را شیرین‌تر ساخته است. گویند ابوعطا استر ابودلامه را هجو گفت، وی نیز از بیم، آن استر را فروخت و خود نیز به هجوش پرداخت (ابوالفرج، ۳۳۵/۱۷ ـ ۳۳۶).

نویسندگان کهن شعر او را ستوده‌اند (مثلاً نک: ابن قتیبه، همانجا) و در بدیهه‌سرایی، بی‌مانندش دانسته‌اند (ابوالفرج، ۳۳۰/۱۷). برای یکی از آثار او ابراهیم موصلی آهنگی پرداخته است (همو، ۳۲۶/۱۷). لغت‌شناسان نیز از استشهاد به شعر وی ابایی نداشته‌اند (مثلاً ابن منظور، ذیل حبب، عهد، اثم و رها).

آنچه از آثار او باقی مانده، به راستی استوار، روان و دلنشین است و از هرگونه پیچیدگی نحوی، یا دشواری لغوی به دور است. با اینهمه، همچنانکه مصطفی (ص 29) اشاره کرده، همین اندک مقدار نیز از گزند «لحن» در امان نمانده: در یک بیت (ابوعطا، ۱۴۹، سطر ۱۶)، اگر لفظ دوابّ را با تخفیف «ب» نخوانیم، شعر از وزن خارج می‌شود؛ قافیهٔ بیتی دیگر (همو، ۱۴۲، سطر ۱۳) دچار اقواء است.

هیچ کس تاریخ وفات ابوعطا را ذکر نکرده است. تنها ابوالفرج (۳۲۹/۱۷ ـ ۳۳۰) اشاره می‌کند که وی در اواخر ایام منصور (د ۱۵۸ ق) درگذشته است.

از ابوعطا به رغم همهٔ شهرتی که داشته، اشعار اندکی بر جای مانده است و آنچه در منابع نقل شده، مجموعاً از ۱۲۰ بیت در نمی‌گذرد. این ابیات را بلوچ نبی بخش خان سندی گرد آورده و در ۱۹۴۹ م به چاپ رسانده است (در مورد انتقاد از *دیوان* و کمبودهای آن، نک: مصطفی، 20-9).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن ظافر ازدی، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵ م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوتمام، حبیب بن اوس، *دیوان الحماسة*، شرح خطیب تبریزی، دمشق، ۱۳۳۱ ق؛

ابوعطای سندی، *دیوان* (نک: ما ، بخش‌خان)؛ ابو علی قالی، اسماعیل بن قاسم، *ذیل‌الامالی و النوادر* ، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی* ، قاهره، دارالکتب؛ بخش‌خان مقدمه بر دیوان ابوعطا (نک: ما ، بخش‌خان)؛ بصری، صدرالدین، *الحماسة البصریة*، به کوشش مختارالدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ بطلیوسی، عبدالله بن محمد، *الاقتضاب*، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ بیهقی، ابراهیم بن محمد، *المحاسن و المساوی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ زامباور، *معجم الانساب والاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمدحسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ زمخشری، محمود بن عمر، *ربیع الابرار ونصوص الاخبار*، به کوشش سلیم النعیمی، بغداد، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ طبری، *تاریخ*؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دمنار، پاریس، ۱۸۷۱ م؛ نیز:

Bakhsh Khan al – Sindi, B. N., "The Diwan of Abū , ʿAṭāʾ of Sind", *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, 1949, vol. XXIII; Mustafa, H.Gh., "Abū ʿAṭāʾAl – Sindi an Eighth Century Arabic Poet of Sindh", *Islamic Culture*, Hyderabad – Deccan, 1966, vol. XL (1).

آذرتاش آذرنوش

آبوعِکْرِمه، زیادبن درهم (مق ۱۰۷ ق / ۷۲۵م)، از نخستین داعیان عباسی. نویسندهٔ *اخبار الدولة العباسیة* (ص ۱۹۱)، او را هَمْدانی و طبری (۴۹/۷، به نقل از مدائنی) از موالی بنی همدان خوانده است، اما بلاذری (چ محمودی، ۲۷۴/۳، چ دوری،۱۱۴/۳) او را از موالی قریش دانسته است. وی را با نامهای ابومحمد صادق و ماهان (بلاذری، همان، ۱۱۶/۳؛ طبری، ۵۶۲/۶) و در برخی مآخذ، به لقب سراج هم خوانده‌اند (یعقوبی، ۳۰۸/۲؛ طبری، همانجا). با اینهمه درستی هیچ یک از این نسبتها و القاب دانسته نیست، زیرا که او برای پنهان داشتن هویت واقعی خود به عنوان نقیب دعوت عباسی، ناچار به تغییر نام و شهرت خود بود (نک: دنبالهٔ مقاله) و همین امر موجب شده تا برخی از مورخان گمان برند که ابومحمد صادق داعی دیگری بوده است (نک: مقدسی، ۵۹/۶، قس: ۶۰/۶). با این حال می‌توان تا اندازه‌ای به درستی نام «زیاد» که در زمرهٔ نخستین پیروان دعوت عباسی آمده (*اخبار الدولة*، همانجا) و مدائنی (طبری، ۴۹/۷) و بلاذری (همانجا) هم آن را نقل کرده‌اند، مطمئن بود.

ارائهٔ گزارشی هر چند کوتاه از زندگی ابوعکرمه بسیار دشوار است، زیرا دعوت عباسی که گروههای ضد اموی مهمی در آغاز با آن مرتبط بودند، از ابتدا بسیار مخفیانه و پنهان آغاز شد و بدین سبب به سختی می‌توان گزارش روشنی از زندگی کسانی که در آن دوره نقش فعّال داشتند، به دست داد.

به نوشتهٔ بلاذری (چ محمودی، همانجا)، ابوعکرمه از شیعیان کوفه از یاران نزدیک ابوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه بود و آنگاه که ابوهاشم با جمعی از یاران خود نزد سلیمان بن عبدالملک خلیفهٔ اموی می‌رفت، وی از همراهان او بود (قس: ابن حبیب، ۱۷۹، که همین خبر را نقل کرده است، ولی نامی از ابوعکرمه نمی‌برد). پس از انتقال پیشوایی نهضت از ابوهاشم به محمدبن علی، ابوعکرمه از کسانی بود که رهبری محمدبن علی را پذیرفت (دینوری، ۳۳۲) و نام او جزء نخستین گروه از پیروانِ کوفی دعوت، ثبت شد (*اخبار الدولة*، همانجا). محمدبن علی که سال ۱۰۰ ق / ۷۱۸ م را برای آغاز تبلیغ قرار داده بود، ابوعکرمه رابا یکی دو تن دیگر از طرفداران خود به خراسان که جراح بن عبدالله حَکَمی در آنجا فرمان می‌راند، گسیل داشت و میسره را به سرپرستی داعیان برگماشت. ورود ابوعکرمه به خراسان می‌بایست پیش از رمضان سال ۱۰۰ بوده باشد، زیرا حکمرانی جراح برخراسان تا رمضان همان سال ادامه یافت (نک: طبری، ۵۵۸/۶). ابوعکرمه و دیگر نقیبان به تبلیغ دعوت در شهرهای خراسان مشغول بودند و پس از آن نزد میسره بازگشتند و نامه‌هایی را که پیروان عباسیان در خراسان به محمدبن علی نوشته بودند، به وی تسلیم کردند (یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۵۶۲/۶؛ نیز نک: بلاذری، چ دوری، ۱۱۵/۳).

انتخاب نقیبان دوازده گانه در خراسان را نیز به ابوعکرمه نسبت داده‌اند (طبری، همانجا)، اما بنابر گزارش دیگری (*اخبار الدولة*، ۲۱۳ ـ ۲۱۸)، این نقیبان را بکیربن ماهان پس از حکومت یافتن اسد بن عبدالله قسری بر خراسان برگزیده است (نک: همان، ۲۰۸). گزارش دینوری (ص ۳۳۳) دربارهٔ ورود ابوعکرمه به خراسان مربوط است به دوران حکمرانی سعید بن عبدالعزیز بن حکم که در ۱۰۲ ق / ۷۲۰ م برخراسان حکومت یافت (ابن اثیر، ۹۰/۵). بنابراین می‌توان احتمال داد که ابوعکرمه در این ایام دوباره به خراسان رفته باشد. طبری (۶۱۶/۶ ـ ۶۱۷) نیز در ذیل وقایع سال ۱۰۲ ق دربارهٔ اینکه میسره فرستادگانی به خراسان گسیل داشت، گزارش داده است. ابوعکرمه و دیگر نقیبان در شهرهای خراسان در جامهٔ بازرگانان می‌گشتند و برای امام عباسی و قیام برضد خلافت اموی تبلیغ می‌کردند. بدین سان بسیاری از خراسانیان بدیشان پیوستند. چون این اخبار به حاکم اموی خراسان رسید و آنان را خواست، ابوعکرمه و یارانش ارتباط خود را با دعوت عباسی انکار کردند و خود را بازرگانانی نامیدند که برای تجارت به خراسان آمده‌اند. با اینهمه چون آزاد شدند، تا ۲ سال بعد نیز به تبلیغ ادامه دادند (دینوری، طبری، همانجاها).

طبری (۱۵/۷) در ذیل وقایع سال ۱۰۴ ق از بازگشت مجدد ابوعکرمه و برخی از پیروان دعوت به نزد محمدبن علی در شام خبر داده است؛ نیز گفته‌اند که محمد بن علی فرزندش ابوالعباس را که به تازگی متولد شده بود، به آنان نشان داد (دینوری، همانجا؛ مقدسی، ۵۹/۶).

در ۱۰۵ ق بکیربن ماهان از سوی محمدبن علی به سرپرستی داعیان گمارده شد (طبری، ۲۶/۷). محمدبن علی همچنین ابوعکرمه را با دیگر نقیبان به خراسان گسیل داشت و به او امر کرد تا در فرمان بکیر باشد و کُنیهٔ خود را به ابومحمد تغییر دهد و هیچ گاه نام امام را به صراحت نبرد و تنها برای خاندان پیامبر (ص) تبلیغ کند. ضمناً او را از غالبُ نامی که خود را از دوستداران بنی فاطمه (ع) می‌خواند، سخت

برحذر داشت و بر پیشرفت امر دعوت در خراسان تأکید کرد (*اخبارالدولة*، ۲۰۳ ـ ۲۰۴؛ نیز نک: طبری، ۴۹/۷؛ بلاذری، همان، ۱۱۶/۳).

براساس روایت دینوری (ص ۳۳۴) بکیر بن ماهان در زمان محمدبن علی در گذشت و کار سرپرستی داعیان برعهدهٔ داماد او ابوسلمهٔ خلّال (ﻫ م) قرار گرفت. محمدبن علی به ابوعکرمه و دیگر نقیبان در خراسان نامه نوشت و آنان را به فرمان برداری از ابوسلمه فرا خواند. اما برپایهٔ گزارشهای دیگری بکیر بن ماهان در زمان ابراهیم امام در گذشت (نک: *اخبار الدولة*، ۲۴۰ به بعد؛ طبری، ۳۲۹/۷).

به روایت طبری، ابوعکرمه و یکی دیگر از داعیان بار دیگر در ۱۰۷ ق به سوی خراسان که اینک اسد بن عبدالله قسری برآن حکمرانی یافته بود، بازگشتند (۴۰/۷، در این روایت ابوعکرمه و ابومحمد صادق با واو عطفی که میان آن دو آمده، ظاهراً دو تن پنداشته شده‌اند، اما به ظن قوی خطای ناسخان یا اشتباه چاپی است، قس: ۵۶۲/۶). ابوعکرمه در خراسان در کار تبلیغ بود و گویا ازبذل مال برای پیشرفت دعوت دریغ نمی‌کرد. در این زمان، همان غـالب که در ابر شهر (ﻫ م) بود و محمدبن علی او را از یاران و پیروان امام محمد باقر (ع) می‌خواند و بر قول اهل کوفه، آل علی (ع) را بر آل عباس تفضیل می‌نهاد، به نزد او آمد و میان ایشان برسر تفضیل آل علی (ع) برآل عباس بحث روی داد، اما غالب سرانجام ابوعکرمه را ترک کرد. وجود اینگونه اختلافات بین جناحهای مخالف خلافت اموی، نشان دهندهٔ دشواریهایی است که عباسیان در آغاز کار دعوت با آن روبه رو بودند و برخلاف آنچه به نظر می‌رسد که سخن بر سر خلافت آل علی (ع) و آل عباس پس از امویان، در اواخر ایام اموی و به روزگار پیروزی عباسیان مطرح شده، این روایت می‌نمایاند که دست کم میان نخستین داعیان برجستهٔ ضد اموی، بحث بر سر خلافت آل علی (ع) و بنی عباس وجود داشته است. به هر حال، چون بار دیگر فعالیتهای ابوعکرمه برحاکم خراسان، اسدبن عبدالله فاش شد، او و دیگر یارانش را دستگیر کرد. ابوعکرمه باز خود را تاجر نامید و آن اتهامات را رد کرد. اسد او را رها ساخت، بدان شرط که از خراسان بیرون برود، اما او بار دیگر به تبلیغ ادامه دادتا آنکه دوباره دستگیرش کردند و به نزد اسد بردند. ابوعکرمه این بار هم خواست بهانه‌جویی کند و یکی از همراهان او نیز با حاکم درشتی کرد. اسدبن عبدالله دستور داد تا او و ۱۰ تن دیگر از همراهانش را دست و پای بریدند و پیکرشان را بردار کشیدند (بلاذری، دینوری، همانجاها؛ طبری، ۴۰/۷، ۵۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴م، شه ۶؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ همو، همان، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ دینوری، احمد بن داوود، *الأخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م.

علی بهرامیان

اَبوالْعَلاءِبْن زُهْر، نک: ابن‌زهر.

اَبوالْعَلاءِ بِهِشْتی، علاءالدین محمد بن‌احمد بیهقی اسفراینی، معروف به فخر خراسان (د ۷۴۹ ق/ ۱۳۴۸ م)، فقیه و ریاضی دان. نام او را احمد بن محمد و محمد بن محمد و لقبش را شمس‌الدین و فخرالدین نیز گفته‌اند. از سرگذشت او آگاهی نداریم و دربارهٔ دوران زندگانی او نیز میان محققان اختلاف‌نظر شدید دیده می‌شود. برخی او را متعلق به سده‌های ۹ و ۱۰ ق/ ۱۵ و ۱۶ م شمرده‌اند (مدرس، ۲۴۴ ـ ۲۴۵؛ آستان قدس، ۱۵۹/۸؛ GAL, I/293, 470, II/273; GAL, S, I/650, 850, II/ 294 - 295).

دربارهٔ ابوالعلاء بهشتی پژوهش چندانی صورت نگرفته است. از شرحی که خود وی بر کتاب *تجرید الاعتقاد* خواجه نصیرالدین طوسی نوشته، معلوم می‌شود که شیعهٔ امامی بوده است. وی در دیباچهٔ این شرح از نظام الملة والدین امیر ابوالرضا شیخ محمد بن امیرمنصور ناصرالدین اقبوقا بتکچی اسفراینی ـــ که ظاهراً در آن دوران حاکم این شهر بوده است ـــ یاد می‌کند (گ ۴۸؛ نیز نک: آقا بزرگ، ۲۱۴/۴؛ مدرس، ۲۴۵؛ شورا، ۵۶۶/۱۹ ـ ۵۶۷).

آثار:

۱. *رسالة فی الحساب والجبر والمقابلة*. این رساله شامل دو مقاله، یکی در حساب و دیگری در جبر و مقابله است. هدف ابوالعلاء از تألیف این رساله، بیشتر رفع نیاز فقیهان در مسائل مربوط به ارث و غیر آن بوده است. مؤلف در دیباچه گوید: این رساله شامل حداقل مطالبی است که فقیه باید از حساب و جبر و مقابله بداند. به همین مناسبت، این رساله، *ما لابد للفقیه فی الحساب والجبر والمقابلة* نیز نامیده شده است. برخی به خطا این دو عنوان را متعلق به دو رسالهٔ مستقل از یکدیگر شمرده‌اند. این اثر به نام *رسالهٔ بهشتیه* نیز خوانده شده است. ملک محمد بن سلطان حسین اصفهانی (سدهٔ ۱۰ ق) شرحی به زبان عربی بر این رساله نوشته است (آقا بزرگ، ۸۶/۵؛ شورا، ۱۵۲/۱۹، ۵۶۵ ـ ۵۶۶؛ GAL, II/273; GAL, S, II/295). شماری از نسخه‌های خطی این رساله در کتابخانه‌های شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی، آستان قدس، دانشکدهٔ ادبیات تهران و دانشکدهٔ الهیات تهران نگهداری می‌شود (شورا، ۵۶۵/۱۹ ـ ۵۶۶؛ آستان قدس، همانجا؛ دانش پژوه، ۲۰۸؛ الهیات، ۳۰۰/۱ ـ ۳۰۱).

۲. *الفوائد الخراسانیة فی شرح الفرائض السراجیة*. *الفرائض السراجیة* تألیف سراج‌الدین محمد بن محمود بن عبدالرشیدسجاوندی حنفی (سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م) کتابی مشهور در تقسیم ارث است و شرحهای بسیار بر آن نوشته شده است (نک: حاجی خلیفه، ۱۲۴۷/۲). برخی از نسخه‌های خطی شرح ابوالعلاء در اینديا افیس، اوپسالا، پترزبورگ و

قاهره نگهداری می‌شود (نک: GAL, I/470; GAL, S, I/650).

۳. *شرح القصيدة الطنطرانية*. این قصیده از احمد بن عبدالرزاق طنطرانی است و در ستایش نظام‌الملک سروده شده است. نسخه‌های خطی این شرح در برلین و پاریس نگهداری می‌شود (*آلوارت*، VI/594؛ دوسلان، I/224).

۴. *المآب فی شرح الآداب*. این اثر در شرح *آداب البحث* محمد بن اشرف حسینی سمرقندی نوشته شده است. برخی از نسخه‌های خطی آن در آستان قدس، برلین، پاریس و لیدن نگهداری می‌شود (آستان قدس ف، ۴۸۹؛ *آلوارت*، IV/526؛ *بلوشه*، 229؛ ورهووه، 291).

۵. *تفرید الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد*. ابوالعلاء این شرح را در ربیع‌الاول ۷۴۱ ق/ ۱۳۴۰ م در اسفراین به پایان رسانده است. نسخه‌هایی از این شرح در کتابخانه‌های مجلس و آستان قدس نگهداری می‌شود (شورا، ۵۶۷/۱۹؛ آستان قدس ف، ۶۲۹؛ نیز نک: آقا بزرگ، ۲۱۴/۴؛ مدرس، ۲۴۵).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آستان قدس ف، *فهرست*؛ آقا بزرگ، *الذريعة*؛ ابوالعلاء بهشتی، محمد بن احمد، تفرید الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد، نسخهٔ خطی آستان قدس، شم ۱۵۱۰۹؛ الهیات تهران، خطی؛ حاجی خلیفه، کشف؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ شورا، خطی؛ مدرس رضوی، محمد تقی، *احوال و آثار... محمد بن محمد بن الحسن الطوسی*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نیز:
Ahlwardt; *Blochet*; *De Slane*; GAL; GAL, S; *Voorhoeve*.

محمدعلی مولوی

اَبوالْعَلاءِ شوشْتَری، از شاعران دورهٔ سامانی که نام او به صورت بوالعلاء نیز ذکر شده است. از ابوالعلاء در تذکره‌ها یادی نشده و از زندگانی او چیزی دانسته نیست، جز آنکه بنابر نسبتش احتمالاً از مردم شوشتر بوده است.

در منابع موجود نخستین جایی که در آن نامی از ابوالعلاء برده شده، قصیده‌ای از منوچهری (د ۴۳۲ ق/۱۰۴۱م) است که وی در آن ضمن برشمردن سخنگویان و حکیمان پیش از خود، ابوالعلاء را در زمرهٔ شاعران معروف همچون ابوالعباس ربنجنی، بوسلیک گرگانی و بوالمثل آورده است (ص ۱۴۰). این شاعران همگی متعلق به نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ تا اواسط سدهٔ ۴ ق بوده‌اند و بر این اساس و با توجه به زبان و سبک ابیات بازمانده از ابوالعلاء می‌توان احتمال داد که وی در اواسط یا اواخر سدهٔ ۴ ق می‌زیسته است و اشاره‌ای که منوچهری به نام او در کنار شاعران بزرگ آن روزگار کرده است، حکایت از شهرت و اهمیت او دارد.

آنچه تاکنون از اشعار ابوالعلاء به دست آمده، نزدیک به ۱۰ بیت است که در *لغت فرس* اسدی طوسی (نک: چ اقبال، ۲۷ ـ ۲۸، ۴۵۰ـ۴۵۱، چ دبیر سیاقی، ۸ـ۹) و *ترجمان البلاغهٔ* رادویانی (ص ۴۹، ۷۴، ۸۵) و *حدایق السحر* وطواط (ص ۷۰) نقل شده است. اما همین مقدار اندک، نمودار قدرت و مهارت ابوالعلاء در خلق تشبیهات و مضامین نو و تصاویر شعری است و از لحاظ شیوهٔ بیان و نوع مضمون و موضوع، تازه و بدیع است. سعید نفیسی براساس قطعهٔ هجوآمیزی از ابوالعلاء که در *لغت فرس* اسدی طوسی (چ اقبال، همانجا) نقل شده، وی را نخستین شاعر هزل‌گو و پیشوای هزل‌گویان دورهٔ بعد دانسته است (ص ۲۶۷ـ۲۶۸). دو بیت دیگر از اشعار او که در صنعت معما در کتاب وطواط (همانجا) آمده، ظاهراً کهن‌ترین معما در زبان فارسی است (نفیسی، همانجا).

به گفتهٔ رادویانی، ابوالعلاء کتابی در عروض به زبان فارسی داشته که وی آن را دیده بوده است (ص ۲)؛ از این رو ابوالعلاء را می‌توان از نخستین مؤلفان اینگونه آثار به زبان فارسی دانست (صفا، ۴۳۹/۱).

مآخذ: اسدی طوسی، *لغت فرس*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۹ ش؛ همو، همان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ رادویانی، محمد بن عمر، *ترجمان البلاغة*، به کوشش احمد آتش، استانبول، ۱۹۴۹ م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ منوچهری، احمد بن قوص، *دیوان*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نفیسی، سعید، «ابوالعلاء ششتری»، شرق، تهران، ۱۳۱۰ ش، دورهٔ اول، شم ۵؛ وطواط، رشیدالدین محمد عمری، *حدایق السحر فی دقایق الشعر*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۰۸ ش.

محمد عبدعلی

اَبوالْعَلاءْ عَطاءِ بْنِ یَعْقوبِ غَزْنَویِ رازی، ملقب به ناکوک (د ۴۹۱ق /۱۰۹۸م)، ادیب و شاعر ذواللسانین و دبیر دورهٔ دوم روزگار غزنویان. عنوان عمید که بعضی از تذکره‌ها به او داده‌اند، حکایت از مقام دیوانی او دارد (عوفی، ۱۲۲/۱ـ۱۲۳؛ اوحدی، ۶۸۵). از تاریخ تولد و احوال زندگی او اطلاعی در دست نیست، جز آنکه وی در پی برکناری از منصب دبیری به‌دستور سلطان ابراهیم بن مسعود (حک ۴۵۱ـ۴۹۲ق) به زندان لاهور افتاد و ۸ سال را در بند گذراند (عوفی، همانجا). اینکه هدایت وفات او را در ۴۷۱ق نوشته است (۸۷۳/۱)، ظاهراً تحریف رقم ۴۹۱ است.

ابوالعلاء با شاعران دربار غزنوی از جمله مسعود سعد سلمان (د ۵۱۵ق) و ابوالفرج رونی آشنایی داشت (اوحدی، ۶۸۶؛ هدایت، همانجا) و از اشارات ستایش آمیزی که مسعود سعد در اشعار خود به او کرده و از ابیاتی که در رثای او سروده (ص۳۶۷، ۶۰۳)، برمی‌آید که روابط میان آن دو بسیار دوستانه بوده است.

ابوالعلاء به دو زبان فارسی و عربی شعر می‌گفته و نمونه‌هایی از سروده‌های او در تذکره‌ها و کتب تراجم دیده می‌شود (نک: باخرزی، ۹۴۱/۲ـ۹۴۳؛ یاقوت، ۱۷۷/۱۱ـ۱۸۱؛ عوفی، ۱۲۲/۱ـ۱۲۵؛ هدایت، ۸۷۳ـ۸۷۶). عوفی (۱۲۲/۱) و یاقوت (۱۷۱/۱۱ـ۱۷۲) از دیوانهای فارسی و عربی او یاد کرده‌اند که در شرق و غرب عالم اسلامی خواستاران بسیار داشته است. وی در ترسّل توانایی خاص داشته و در یکی از نامه‌های خود که یاقوت (۱۷۲/۱۱ـ۱۷۳) بخشی از آن را نقل کرده است، ممدوح و مخاطب را با الفاظ و اصطلاحات علم نحو مدح و ثنا گفته و قدرت و تبحّر خود را درادای مطالب به صورت مصنوع و مزّین ابراز داشته است.

دو اثر به ابوالعلاء منسوب است:

۱. *برزونامه*، که منظومه‌ای است حماسی در سرگذشت برزو پسر سهراب و در واقع مجموعه‌ای است از افسانه‌های مربوط به خاندان رستم که فردوسی به آنها نپرداخته و ظاهراً ابوالعلاء این منظومه را به عنوان ذیلی بر *شاهنامه* در نظر داشته است (ژول مول، I/64). *برزونامه* با بخشی از داستان سهراب، بدان سان که در *شاهنامه* آمده است، آغاز می‌شود و در برخی موارد ابیاتی از *شاهنامه* را با اندک تفاوتی در بردارد. این منظومه کلامی نسبتاً پخته و استوار دارد و سبک آن نزدیک به‌شیوهٔ فردوسی است و تاحدودی از تأثیر عناصر فرهنگ و زبان عربی برکنار مانده است (صفا، *حماسه‌سرایی*، ۳۰۳، ۳۰۷ــ ۳۱۰). برخلاف بیشتر آثار مشابه که در سدهٔ ۶ق و پس از آن پدید آمده‌اند، در این اثر اصل روایات و داستانها نزدیک به صورت اولیه باقی مانده است. از این کیفیات و نیز از ویژگیهای سبکی این اثر (نک: همان، ۳۰۷ـ۳۰۸) برمی‌آید که زمان نظم آن نباید بعد از سدهٔ ۵ یا اوایل سدهٔ ۶ ق باشد (ژول مول، I/66) وبا اینکه درهیچ یک از منابع نامی ازسرایندهٔ *برزونامه* درمیان نیست، اما امروز با استناد به گفتهٔ آنکتیل دوپرون[1] و براساس نسخه‌ای که او در دست داشته است (نک: صفا، *تاریخ ادبیات*، ۴۷۸/۲)، آن را از آثار ابوالعلاء شمرده‌اند. از *برزونامه* دو نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ ملی پاریس هست که یکی از آن دو دارای ۶۰٬۰۰۰ بیت بوده که ۳٬۰۰۰ بیت از پایان نسخه افتاده است (بلوشه، III/15,16). نسخه‌های دیگری از این اثر در کتابخانهٔ بادلیان و نیز در کتابخانهٔ مجلس موجود است (اته، I/456؛ شورا، ۳۹/۱۱). بخشهایی از این منظومه جداگانه چاپ شده است. بخشی را که دربارهٔ یکی از شکارهای برزوست، کُزه‌گارتن[2] چاپ و ترجمه کرده است و سپس فولرس[3] و دوساسی[4] آن بخش را دوباره به چاپ رسانده‌اند (ژول مول، I/67). قسمتی دیگر از *برزونامه* با عنوان «سوسن نامه» به کوشش ماکان[5] به ضمیمهٔ *شاهنامهٔ* طبع خود او آورده شده است. این ضمیمه بخشی دیگر از *برزونامه* را نیز که در بعضی از نسخه‌های *شاهنامه* راه یافته بود، در بردارد (صفا، همانجا).

۲. *بیژن‌نامه*، که داستانی منظوم در احوال بیژن پسر گیو، پهلوان ایرانی است و بسیاری از ابیات آن از داستان بیژن و منیژهٔ فردوسی برگرفته شده است (مثلاً نک: *بیژن نامه*، گ ۴ الف، ۱۵ الف، ۲۶ ب، ۴۹ ب؛ قس: فردوسی، ۱۴۹/۳، ۱۶۰، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۹۸). نسخه‌ای از این اثر بدون نام سراینده در موزهٔ بریتانیا موجود است (ریو، شم 199؛ مرکزی، شم ۱۵۰۰). از اشاره‌ای که شاعر در آخرین بیت آن به اثر دیگرش، *برزونامه* می‌کند، معلوم می‌شود که این دو اثر از یک شاعر است (نیز نک: ریو، 133 - 132؛ صفا، *حماسه‌سرایی*، ۳۱۶ ـ ۳۱۷).

مآخذ: اوحدی بلیانی، محمد بن معین‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی ملک، شم ۵۳۲۴؛ باخرزی، علی بن حسن، *دمیة القصر و عصرة اهل العصر*، به کوشش محمد تونجی، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ بیژن‌نامه، منسوب به ابوالعلاء عطاء بن‌یعقوب، نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، شم Or ۲۹۴۶؛ شورا، خطی؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عوفی، محمد، *تذکرهٔ لباب الالباب*، با تعلیقات محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش ژول‌مول، تهران، ۱۳۴۵ش؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ مسعود سعد سلمان، *دیوان*، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ هدایت، رضاقلی‌خان، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1928; *Ethé*, H., *Catalogue of the Persian Turkish Hindûstânî and Pushtû Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1889; Jules Mohl, M., introd. *Le Livre des Rois*, Paris, 1838; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts*, London, 1895.

حبیبه دانش‌آموز

آبوالْعَلاءِ گَنْجَوی، نظام‌الدین محمود (د ۵۵۴ق/ ۱۱۵۹م)، از شعرای پارسی‌گوی و ستایشگر شروانشاه منوچهر بن فریدون. او در گنجه به دنیا آمد و ظاهراً روزگار جوانی خود را در همانجا گذراند.

ابوالعلاء در ۴۴ سالگی به شروان رفت (فصیح، ۲۶۶/۲) و به دربار منوچهر شروانشاه راه یافت. سلطان شعردوست بود و فضلا را محترم می‌شمرد و ابوالعلاء در دربار او عنوان ملک الشعرایی یافت (دولتشاه، ۵۷ ـ ۵۸). در این زمان افضل‌الدین خاقانی و فلکی شروانی از شاگردان ابوالعلاء بودند و هر دو به وسیلهٔ او به دربار شروانشاه راه یافتند (همو، ۵۷؛ رازی، ۲۹۹/۳؛ کازرونی، ۳۳؛ اوحدی، ۳۱). ابوالعلاء به استعداد خاقانی پی برد و به او دلبستگی خاص یافت و دختر خود را به عقد وی در آورد (حمدالله، ۷۲۲ـ۷۲۳؛ علیشیر، ۳۲۹؛ رازی، ۳۰۰/۳) و تخلص خاقانی را برای او برگزید (حمدالله، دولتشاه، همانجاها)، ولی پس از چندی میان استاد و شاگرد اختلاف افتاد و عناد پدید آمد و به هجو یکدیگر پرداختند (نک: خاقانی، *تحفة العراقین*، ۲۳۵ـ۲۳۷، *دیوان*، ۳۸؛ علیشیر، ۳۲۸ـ۳۲۹؛ دولتشاه، همانجا؛ اوحدی، ۳۱ـ۳۲). اوحدی ریشهٔ این اختلافات را سخن‌چینی و فتنه‌انگیزی دیگران دانسته است (ص ۳۱)، اما برخی دیگر، غرور و نخوت خاقانی را موجب این امر می‌دانند (دولتشاه، همانجا؛ آذر بیگدلی، ۵۲ـ۵۳). خاقانی در دو قصیده از دسیسه‌چینیهای ابوالعلاء و حاسدان خود سخن گفته است (نک: *دیوان*، ۳۷ـ۳۹، ۳۴۶ـ۳۵۰) و به نظر می‌رسد که حبس اول وی در نتیجهٔ همین اتهامات و دسیسه‌ها بوده باشد. وی در یکی از قصایدش به حبس خود اشاره کرده و ابوالعلاء را موجب این گرفتاری دانسته است (نک: همانجا). خاقانی در مقابله با رفتار ابوالعلاء ساکت ننشست و اتهاماتی را بر وی وارد ساخت و ظاهراً با استفاده از گرایشهای شیعی ابوالعلاء (نک: شعاع شیرازی، ۷۰۶ـ۷۰۹)، وی را منتسب به اسماعیلیان و پیرو حسن صباح قلمداد کرد (*تحفة العراقین*، ۲۳۵ـ۲۳۷). ظاهراً اینگونه اتهامات پیامدهای ناگواری در پی داشته است و ابوالعلاء در یکی از قصاید خود (شعاع شیرازی، همانجا)، سعی فراوان در رد این اتهامات دارد.

با وجود شهرت و جایگاه ویژه‌ای که ابوالعلاء در ارّان و دربار

1. Anquetil du Perron 2. Kosegarten 3. Vullers 4. De Sacy 5. Macan

شروانشاه داشته، بیش از چند قطعه و قصیده از وی برجای نمانده است (رازی، ۳۰۱/۳ ـ ۳۰۲؛ شعاع شیرازی، ۷۰۵ ـ ۷۰۹، ۷۱۱ ـ ۷۱۳). ظاهراً وی اشعار فراوان و دیوانی داشته که از میان رفته است، زیرا رازی (۳۰۰/۳) به کثرت روایت از اشعار او اشاره کرده، ولی هدایت (۱۹۹/۱) و آذر بیگدلی (ص ۵۳) به اندک بودن اشعار او اشاره دارند.

در هیچ یک از منابع معتبر سخنی از سال وفات ابوالعلاء به میان نیامده است، اما آزادانی در «شاهد صادق» وفات او را در ۵۵۴ ق آورده (ص ۲۷) و در نسخه‌ای از تذکره‌ای بی‌آغاز و انجام که در دست شعاع الملک شیرازی (ص ۷۰۶) بوده، مرگ او در ۵۷۱ ق ذکر شده است، ولی تاریخی که در «شاهد صادق» آمده، درست‌تر به نظر می‌رسد.

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ آزادانی اصفهانی، محمدصادق بن محمد صالح، «شاهد صادق»، *یادگار*، ۱۳۲۴ ش، س ۲، شم ۶؛ اوحدی بلیانی، محمدبن معین الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خاقانی شروانی، *تحفة العراقین*، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو، *دیوان*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ شعاع شیرازی، محمدحسین، «ابوالعلاء گنجوی»، *ارمغان*، ۱۳۱۲ ش، س ۱۴؛ علیشیرنوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فصیح خوافی، احمدبن محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ کازرونی، ابوالقاسم بن ابی‌حامد، *سُلّم السّمٰوات*، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۶۶ ش.

علی میرانصاری

اَبوالْعَلاءْ مُحَمَّدِبْنِ عَلی، نک: آل‌حسول.

اَبوالْعَلاءِ مَعَرّی، احمدبن عبدالله بن سلیمان تنوخی (۲۷ ربیع‌الاول ۳۶۳ ـ ۴۴۹ ق / ۲۶ دسامبر ۹۷۳ ـ ۱۰۵۷ م)، شاعر و اندیشمند برجستهٔ نابینای عرب. هر چند او زندگانی پرماجرایی نداشته و بیشتر عمر خود را در کناره‌گیری از مردم و گوشه‌نشینی گذرانده است، اما آگاهی ما از زندگانی او اندک نیست.

ابوالعلاء در معرة النعمان، شهر کوچکی میان حلب و حماه، زاده شد. نیاکان وی همه از شخصیتهای برجسته و سرشناس به شمار می‌رفته‌اند و اکثر آنان اهل حدیث و ادب و نیز قاضیان معرة النعمان بوده‌اند. پدرش (د ۳۹۵ ق / ۱۰۰۵ م) ادیب، لغوی و شاعر بوده است. وی ۳ پسر به نامهای ابوالمجد محمدبن عبدالله، ابوالعلاء وابوالهیثم عبدالواحد داشته است. ابوالهیثم (د ۴۰۵ ق / ۱۰۱۴ م) شعر نغز می‌سروده و ابوالعلاء راوی و گردآورندهٔ اشعاری برای پسرش ابونصر زیدبن عبدالواحد (د ۴۴۲ ق / ۱۰۵۰ م) بوده است. برادر مهتر ابوالعلاء، ابوالمجد (د ۴۳۰ ق / ۱۰۳۹ م) دو پسر به نامهای ابومحمد عبدالله و ابوالحسن علی داشته است. ابومحمد در ۴۴۳ ق قاضی معرةالنعمان بوده و دیوان شعر و رسائلی نیز داشته است. ابوالحسن نیز در همان شهر و حماه قاضی بوده است. وی نزد عمویش ابوالعلاء درس می‌خوانده و آنچه ابوالعلاء املا می‌کرده، می‌نوشته است (ابن عدیم، «الانصاف»، ۴۹۳ ـ ۴۹۸، ۵۱۱ ـ ۵۱۲).

ابوالعلاء در ۴ سالگی دچار آبله شد و در اثر آن چشم راستش از پرده‌ای سپید پوشیده شد و چشم چپش به کلّی گود افتاد و وی بینایی را از دست داد؛ چهره‌اش نیز آبله گون شد. گفته می‌شود که ابوالعلاء پیکری نحیف داشته است (همان، ۵۱۴).

ابوالعلاء نخست *قرآن* را، به چندین روایت، نزد چند تن از شیوخ زمانش فراگرفت. لغت و نحو را نیز نزد پدر خود و نیز ابوبکر محمدبن مسعود بن فَرَّج نحوی آموخت، در نوجوانی به حلب رفت و در آنجا نزد محمدبن عبدالله بن سعد نحوی، راوی اشعار مُتنبّی (د ۳۵۴ ق / ۹۶۵ م) آموزش دید و احتمالاً همین برخورد با اشعار متنبی انگیزهٔ وی شد که بعدها از ستایشگران متنبی و شارح اشعار او شود. وی حدیث را نیز نزد پدر، جدّ و برادر خود ابوالمجد و چند تن دیگر آموخته بود (همان، ۵۱۴ ـ ۵۱۷). همچنین گفته می‌شود که ادب و لغت را نزد چند تن از شاگردان ابن خالویه (د ۳۷۰ ق) فرا گرفته بود. ابوالعلاء در پی آموختنِ بیشتر، سفری به طرابلس شام کرد و از کتابخانه‌های آنجا بهره گرفت. وی بر سر راه خود از شهر لاذقیه نیز گذر کرد و در آنجا در «دیرفاروس» به راهبی برخورد که با دانشهای یونانی آشنایی داشت و ابوالعلاء از وی سخنان و عقاید فیلسوفان یونان را شنید که گویا در اندیشهٔ او اثر نهاد و انگیزهٔ برخی از عقاید انحرافی وی در اشعارش شد (قفطی، ۴۹/۱).

ابوالعلاء در ۳۹۸ ق راهی بغداد شد و در ۳۹۹ ق به آنجا رسید و یک سال و ۷ ماه در آن شهر ماند. گفته می‌شود که انگیزهٔ سفر وی به بغداد شکایت بردن از بعضی نوّاب حلب بوده که به وقف موروثی او دست درازی کرده بودند (ابن عدیم، همان، ۵۱۶؛ قفطی، ۵۰/۱)، اما ظاهراً قصد واقعی ابوالعلاء از سفر به بغداد فراگیری بیشتر دانشهای ادبی و به ویژه دستیابی به کتابخانهٔ بزرگ آنجا بوده که سرپرستی آن را عبدالسلام بصری، معروف به واجکا (د ۴۰۵ ق) برعهده داشته است. گفته می‌شود که وی همچنین از بزرگان بغداد برای رفع دست اندازی به موقوفهٔ خود یاری خواسته، اما نتیجه‌ای نگرفته بود. اکنون حقیقت امر را می‌توان در گفتار خود ابوالعلاء جست و جو کرد: وی از یک سو، در نامه‌ای که پس از آگاهی از مرگ مادرش، از بغداد به دایی خود، ابوالقاسم علی می‌نویسد، می‌گوید که وی گمان می‌کرده است که بتواند در بغداد بماند، زیرا در آنجا علم را بیشتر از سنگریزه‌ها در مناسک عقبه یافته است. سپس از مردمان بغداد به نیکی یاد می‌کند و مهربانیها و خوشرفتاریهای ایشان با خودش را می‌ستاید، اما از سوی دیگر، می‌افزاید که برای طلب ادب یا مال از اهل بغداد به آنجا نرفته است، زیرا از ۲۰ سالگی، دیگر نیازی به آموختن از یک عراقی یا شامی نداشته، بلکه آنچه وی را به سوی بغداد کشانده، کتابخانهٔ آنجا بوده است (ابوالعلاء، *رسائل مع شرحها*، ۶۷، ۷۴، ۷۶، ۷۸). وی در نامهٔ دیگری که برای اهالی معرة النعمان فرستاده، ولی به دست ایشان

نرسیده بوده است، می‌نویسد که سفر وی به بغداد برای دستیابی به مال فراوان یا دیدار با مردمان نبوده، بلکه او ترجیح می‌داده است که در دارالعلم اقامت کند. وی بار دیگر از مردمان بغداد به نیکی یاد می‌کند که در ستایش از او و فضل او غلو می‌کرده و اموالشان را بی‌دریغ در اختیار او می‌نهاده‌اند (همان، ۸۱، ۸۳). نام ابوالعلاء در بغداد مشهور شده بود و دیوان *سقط الزند* را نزد او می‌خواندند (قفطی، همانجا). وی در آنجا همچنین با شریف رضی و سید مرتضی معاشرت داشته است و آن دو، دانش و تیزهوشی وی را می‌ستوده‌اند (همانجا).

ابوالعلاء در ۴۰۰ ق / ۱۰۱۰م از بغداد به معرة النعمان بازگشت و از آن زمان تا پایان عمر خانه‌نشین شد. وی خود را «گروگان دو زندان» ــ زندان نابینایی و زندان خانه‌نشینی و گوشه‌گیری ــ نامیده است (ابن انباری، ۲۴۲؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۸۴/۸؛ یاقوت، ۱۴۵/۳). ابوالعلاء خود در همان نامه که از بغداد برای اهالی معرة النعمان فرستاده بود، تصمیمش را به خانه‌نشینی اعلام می‌دارد و می‌گوید که تلخ و شیرین روزگار را چشیده و نیک و بد آن را آزموده و به این نتیجه رسیده است که پسندیده‌ترین کاری که می‌تواند در زندگی انجام دهد، عزلت گزیدن و از مردمان کناره گرفتن است. وی می‌نویسد که این تصمیم خود را با گروهی مورد اعتماد در میان نهاده بوده است و همگی این دوراندیشی را پسندیده بوده‌اند. سپس می‌افزاید که این تصمیم را ناگهانی نگرفته، بلکه این امر زاییدهٔ اندیشهٔ سالهای متمادی و طولانی بوده است (همان، ۸۱ ـ ۸۲).

ابوالعلاء در ۸۶ سالگی، پس از ۳ روز بیماری که در اثر آن نیروی فکری خود را نیز از دست داده بود و در املا به پیرامونیانش دچار خلط و اشتباه می‌شد، در ۱۳ ربیع الاول ۴۴۹ درگذشت (خطیب، ۲۴۱/۴؛ قفطی، ۸۲/۱). گور وی همچنان در معرة النعمان برجای مانده است.

ویژگیهای اخلاقی: تقریباً همهٔ منابع مربوط به ابوالعلاء دربارهٔ چند ویژگی وی، همزبانند: خانه‌نشینی و مردم گریزی، قناعت، استغنا، زهد و پرهیزگاری، احتراز از گوشتخواری و بسنده کردن به خوراکهای گیاهی و امتناع از ازدواج. گفته می‌شود که ابوالعلاء از دارایی دنیایی بهرهٔ زیادی نداشت و از درآمد موقوفه‌ای که به ارث به او رسیده بود و خویشاوندان وی نیز در آن سهیم بودند، ارتزاق می‌کرد. در سال، ۳۰ دینار از آن موقوفه درآمد داشت؛ نیمی از آن را به خدمتکاران خود می‌داد و با بقیهٔ آن زندگی را به قناعت می‌گذراند. خوراکش عدس پخته، شیرینیش انجیر، جامه‌اش از پارچه‌ای خشن پنبه‌ای و فرشش در زمستان نمد و در تابستان حصیری از نی بود (قفطی، ۴۹/۱ ـ ۵۰؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا). در بخش جهان‌بینی ابوالعلاء در همین مقاله نظریات او دربارهٔ گیاهخواری، قناعت و پرهیزگاری بررسی شده است. در اینجا باید گفت که آنچه ناصرخسرو در *سفرنامه*، در شرح عبورش از معرة النعمان دربارهٔ ابوالعلاء گزارش می‌دهد، یا گزافه‌ای است از راه شنیده‌هایش، یا تحریف نوشتهٔ او از سوی دیگران. در آنجا گفته می‌شود که ابوالعلاء «نعمتی بسیار داشت و بندگان و کارگزاران فراوان، و خود همهٔ شهر او را چون بندگان بودند»، درست این است که می‌افزاید «خود، طریق زهد پیش گرفته بود، گلیمی پوشیده و در خانه نشسته، نیم من نان جوین راتبه کرده، و جز آن هیچ نخورد» (ص ۱۸). دربارهٔ استغنای ابوالعلاء گفته می‌شود که المستنصربالله، خلیفهٔ فاطمی مصر (د ۴۸۷ ق)، مال حلالی از بیت المال به ابوالعلاء بخشید، اما وی نپذیرفت و در شعری گفت که او ارزاق را طلب نمی‌کند، زیرا خدا رزقش را به وی می‌رساند و وی می‌داند که اگر قوتی به او داده می‌شود، آن نیز بیشتر از حق اوست (صفدی، ۹۹/۷). همچنین آمده است که ابونصر هبة الله بن موسی المؤید فی الدین، داعی الدعاة فاطمیان مصر، به ثمال بن صالح، فرماندار حلب و معرة‌النعمان نامه‌ای نوشت و از او خواست که مال کافی برای تهیهٔ همهٔ وسایل زندگانی، از جمله لذیذترین خوراکها، در اختیار ابوالعلاء بگذارد، اما وی نپذیرفت (ابن عدیم، «الانصاف»، ۵۶۵).

ابوالعلاء از معدود شاعرانی است که در مدح و ستایش صاحبان مال و جاه ــ جز برای دو سه تن، آن هم در شعرهای دوران جوانیش ــ شعر نسروده است. وی در مقدمهٔ دیوانش «سقط الزند» صریحاً می‌گوید که هرگز سروده‌های خود را به گوش رئیسان نرسانده و در طلب پاداش، مدح کسی را نگفته است (۱۰/۱). نوشته‌اند که علی‌بن جعفربن فلاح (فلاحی)، وزیر خلیفهٔ فاطمی الحاکم بامرالله (خلافت ۳۸۶ ـ ۴۱۱ ق/ ۹۹۶ ـ ۱۰۲۰ م)، به عزیزالدوله ابوشجاع فاتک بن عبدالله (د ۴۱۳ ق) فرماندار حلب از سوی الحاکم، نامه‌ای نوشت و از او خواست که ابوالعلاء را به مصر ببرد تا در آنجا برای او «دارالعلمی» بنا کند و خراج معرة النعمان را در اختیار او نهد. عزیز الدوله به معرة النعمان رفت و با ابوالعلاء دیدار کرد و آن پیشنهاد را با وی در میان نهاد. ابوالعلاء از او مهلت خواست و نامه‌ای برای فلاحی فرستاد و از پذیرفتن پیشنهاد وی عذر خواست (ابن عدیم، همان، ۵۷۴، ۵۷۷ ـ ۵۷۸؛ قس: ابوالعلاء، *رسائل مع شرحها*، ۹۲ ـ ۹۹). عزیزالدوله خود ابوالعلاء را محترم می‌داشت و از او خواسته بود که برایش کتابهایی تصنیف کند. ابوالعلاء کتاب *الصاهل والشاحج* و کتاب *القائف* را به نام وی املا کرد که کتاب دوم با مرگ عزیزالدوله ناتمام ماند (ابن عدیم، همان، ۵۳۲، ۵۶۵، *زبدة الحلب*، ۲۱۶/۱).

در بیشتر منابع از استعدادهای ویژهٔ ابوالعلاء سخن رفته است. در یک جا گفتهٔ ابوالحسن مصیصی شاعر نقل می‌شود که در معرة النعمان یکی از شگفتیهای روزگار را دیده و آن شاعری نابینا بوده است که شطرنج و نردبازی می‌کرده و در هر فنی از جدّ و هزل سخن می‌گفته و خدا را سپاس می‌گزارده که وی را نابینا کرده و از دیدن بدخویان نفرت‌انگیز آسوده ساخته است (ثعالبی، ۹/۱). گزارشهای بسیاری نیز دربارهٔ نیروی حافظهٔ بی‌مانند ابوالعلاء آمده است که از آن میان به نقل یکی بسنده می‌شود: از ابونصرالمؤید فی‌الدین نقل می‌شود که در معرة

النعمان، همراه برادرش به دیدار ابوالعلاء رفته و در حضور وی با برادر به فارسی سخن گفته، سپس با ابوالعلاء به گفت‌وگو پرداخته و از شنیده‌هایش دربارهٔ قدرت حافظهٔ وی اظهار شگفتی کرده و از او خواسته است که نمونه‌ای از حافظه‌اش به وی بنمایاند. ابوالعلاء نیز به وی گفته است که اگر بخواهد، وی می‌تواند گفت‌وگویی را که او به فارسی با برادرش داشته است، برایش تکرار کند. آنگاه ابوالعلاء، بی آنکه فارسی بداند، آن گفت‌وگو را بی‌کم و کاست برای مؤید تکرار کرده بود (ابن عدیم، «الانصاف»، ۵۵۲ ـ ۵۵۳).

ابوالعلاء عمر خود را در دوران پرآشوبی گذراند. وی از کنج عزلت خود، با دیدهٔ دل به همهٔ رویدادهای جهان پیرامون خود، به ویژه به آنچه در زادگاهش و اطراف آن می‌گذشت، می‌نگریست. دوران عمر وی سرشار از درگیریها و کشاکشهاست: درگیریهای خلفای عباسی با ایرانیان و ترکان، از یک سو و درگیریهای فرمانروایان محلی و قبایل عرب بدوی و نیز کشاکش و رقابت عباسیان با خلفای فاطمی مصر و نفوذ قرمطیان و فاطمیان در دمشق و حلب، از سوی دیگر، و سرانجام مهاجمات امپراتوری بیزانس و نفوذ آن در آن نواحی. این رویدادهای تاریخی همواره با تاریخ حلب و معرةالنعمان درآمیخته بوده است وبرخی‌از آنها در اشعار ابوالعلاء معری منعکس شده‌اند (دربارهٔ این رویدادها، نک: همو، *زبدة‌الحلب*، ۱/۱۱۱ به بعد).

شاگردان و کاتبان ابوالعلاء: با وجود اینکه ابوالعلاء معری خانه‌نشینی و گوشه‌گیری گزیده بود و چنانکه خود بارها در اشعارش بیان می‌کند، تنهایی را بر معاشرت بر مردمان ترجیح می‌داده، اما از چنان شهرتی برخوردار بوده است که دیگران را به سوی او می‌کشانده تا نزد او درس بخوانند و چیزهایی را که تنها او می‌دانسته است، از وی بیاموزند. هریک از شاگردان او، خود از قاضیان، ادیبان و راویان برجستهٔ روزگار خویش بوده‌اند. ابن عدیم ۴۹ تن از اینان را نام می‌برد. از برجسته‌ترین این شاگردان، ابوزکریا یحیی‌بن علی خطیب تبریزی (د ۵۰۲ ق/ ۱۱۰۹ م)، مؤلف کتاب *تهذیب اصلاح المنطق* و ابوالمکارم عبدالوارث بن محمدبن عبدالمنعم ابهری بوده‌اند. ابن عدیم نقل می‌کند که این دو از برجستگان ادب و متبحر درعلوم عرب و از وابستگان به ابوالعلاء بوده و چندی را به بهره‌گیری از او گذرانده‌اند («الانصاف»، ۵۱۷ ـ ۵۲۰). چنانکه بسیاری از منابع گزارشهایی از خطیب تبریزی دربارهٔ ابوالعلاء نقل می‌کنند. شایان گفتن است که وقتی خطیب تبریزی برای آموزش نزد ابوالعلاء رفت، کیسه‌ای پر از سکهٔ زر به وی داد و از او خواست که آن را به یکی از خدمتکاران دهد تا در مدتی که نزد ابوالعلاء است، صرف خوراک و دیگر نیازمندیهای وی کند. ابوالعلاء کیسه را گرفت و نزد خود نگه داشت و به وکیلش فرمان داد که نیازمندیهای خطیب را در مدتی که در معرةالنعمان است، تأمین کند. روزی که خطیب قصد رفتن از معرةالنعمان کرد و برای وداع نزد ابوالعلاء رفت، وی آن کیسه را به او بازگرداند، چه، می‌دانست که خطیب فقیر و بدان نیازمند است (همان، ۵۷۶).

کاتبان ویژهٔ ابوالعلاء ۴ تن بوده‌اند که نامه‌های وی و نیز آثار نظم و نثر او را می‌نوشته‌اند: ۱. برادرزاده‌اش ابومحمد عبدالله بن محمد، که به عمویش شفقت داشته، به او خدمت و در بیماری از او پرستاری می‌کرده است. خود او نیز دیوان شعر داشته و در ۴۴۳ ق قاضی معرةالنعمان بوده است. ابوالعلاء در چند بیت او را ستوده و از خدمات او سپاسگزاری کرده است. ۲. برادرزادهٔ دیگرش ابوالحسن علی بن محمد، که او نیز در ۴۵۱ ق منصب قضای معرة النعمان را داشته است. وی همهٔ آثار ابوالعلاء را از او شنیده و آنها را نوشته است. ۳. جعفربن احمدبن صالح، که از خویشاوندان سببی وی بوده و خطی خوش و استوار داشته و بسیاری از کتابهای ادبی را بر ابوالعلاء می‌خوانده و آثار وی را می‌نوشته است. ۴. ابوالحسن علی‌بن‌عبدالله، متولی اوقاف جامع معرة النعمان، که همهٔ آثار ابوالعلاء و هریک را در چندین نسخه باخطی خوش‌می‌نوشته است. چند تن‌دیگر از شخصیتهای معرةالنعمان نیز کاتبان ابوالعلاء بوده‌اند (همان، ۵۲۴ ــ ۵۲۵).

آثار: ابوالعلاء آثار بسیار دارد که گاه شمار آنها را بالغ بر ۱۰۰ عنوان تخمین می‌زنند. این آثار که در موضوعات گوناگون نقد، ادب و لغت گرد آمده، عموماً همراه با التزام صنایع ادبی، مراعات ترتیب الفبایی و نوعی تقید در نگارش است. در بسیاری از کتب وی به شیوه‌ای غریب و از زبان پدیده‌ها و موجودات مختلف چون سور *قرآن*، ملائک و گاه حیوانات مختلف به نقد و بررسی مسائل گوناگون پرداخته شده است. برخی از آثار وی در پی جنگهای صلیبی و سقوط معرة النعمان از میان رفته است و برخی از آنها که امروز به دست ما رسیده، اینهاست:

چاپی: ۱. *الاوزان والقوافی فی شعر المتنبی*. ابوالعلاء که سخت شیفته و تا حدی مقلد اشعار متنبی بوده است (یاقوت، ۳/۱۲۳ـ ۱۲۴)، شروح متعددی بر *دیوان* او نگاشته که از آن جمله عنوان دو شرح او یعنی *اللامع العزیزی* و *معجز احمد* باقی مانده است (ابن خلکان، ۱/۱۱۴). *الاوزان* که احتمال دارد جزئی از یکی از این دو شرح باشد، در باب ۱۰ وزن عروضی که مورد استفادهٔ متنبی قرار گرفته، فراهم آمده است. این اثر در مجلهٔ *مجمع اللغة العربیة* (شم ۵۷) به کوشش محمدطاهر حمصی در دمشق (۱۳۶۲ ق) چاپ شده است.

۲. *البشری بالجهاد*، که در قاهره (۱۹۷۳ م) به چاپ رسیده است.

۳. *حدیث الاسلام*، که در دو جلد در قاهره (۱۹۷۴ م) منتشر شده است.

۴. *رسالة الغفران*. ابوالعلاء در این رساله که یکی از پرآوازه‌ترین آثار اوست، در پاسخ به رسالهٔ ابن قارح، ضمن یک سفر خیالی در جهان آخرت به نقد و بررسی اشعار شعرای دورانهای مختلف می‌پردازد. همانندی شکل این رساله با رسالهٔ *التوابع والزوابع* ابن شهید اشجعی (ﻫ م) که در همین اوان در آن سوی جهان اسلام نگارش یافته، توجه‌انگیز است. همچنین تأثیر احتمالی این اثر در تألیف کتاب

مشهور کمدی الٰهی دانته، مباحث مفصلی را در ادبیات تطبیقی جهان سبب گشته است (نک: بخش رسالة الغفران در همین مقاله). این رساله بارها به چاپ رسیده است، از جمله به کوشش ابراهیم یازجی (قاهره، ۱۳۲۵ ق)؛ به کوشش محمدکردعلی در رسائل البلغاء (قاهره، ۱۳۳۱ق)؛ به کوشش عائشه عبدالرحمن بنت الشاطئ (قاهره، ۱۹۵۰م)، همراه با شرح علی شلق (بیروت، ۱۹۵۰، ۱۹۶۹، ۱۹۷۷، ۱۹۸۵م). این متن بهترین و انتقادی‌ترین متن رسالة الغفران است؛ همچنین بخشهایی از کتاب توسط میس به زبان فرانسه ترجمه شده است (پاریس، ۱۹۳۲م).

۵. الزجرالنابح، ردیه‌ای است بر کسانی که به دنبال گردآوری شدن لزوم مالا یلزم، ابوالعلاء را به کفر متهم کردند. این اثر به کوشش امجد طرابلسی (دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م) به چاپ رسیده است. کتاب تکمله‌ای نیز با عنوان نجرالزجر داشته که در آن ابوالعلاء به توجیه برخی دیگر از ابیات لزوم که به سبب آنها به الحاد متهم شده و در الزجرالنابح به آنها اشارتی نرفته، پرداخته است.

۶. سقط الزند. معمولاً منابع از این اثر به عنوان دیوان اشعار جوانی ابوالعلاء یاد کرده‌اند (نک: قفطی، ۶۲/۱؛ یاقوت، ۱۰۶/۳)، اما با مراجعه به آن به اشعاری از دوران کهولت وی و زمان اقامت او در بغداد و پس از آن نیز برمی‌خوریم. این اثر که در تبریز (۱۲۷۶ق) و نیز در بولاق (۱۲۸۶ق) ضمن شرح التنویر به چاپ رسیده، دارای شروح متعددی است. ابوالعلاء خود شرحی با عنوان ضوءالسقط بر این دیوان داشته که در بیروت (۱۸۸۴م) به کوشش شاکر شقر همراه با سقط الزند و در قاهره (۱۳۱۹ق) به چاپ رسیده است. از دیگر شروح این دیوان می‌توان اینها را برشمرد: شرحهای خطیب تبریزی، بطلیوسی و خوارزمی که تحت عنوان شروح سقط الزند به کوشش طه حسین (قاهره، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م) به چاپ رسیده است؛ شرح ابویعقوب خویی با عنوان شرح التنویر علی سقط الزند (تبریز، ۱۲۷۶ق)؛ شرح اخسیکتی، واحدی و فخرالدین رازی (برای این شروح و سایر شروح دیوان، نک: جندی، ۷۶۷/۲ ـ ۷۷۴). بخشی از قصاید سقط الزند که در ادبیات عرب با عنوان «الدرعیات» مشهور است، برخی را بر آن داشته است که علت سرودن این قصاید را برانگیختن روحیهٔ جهاد در مردم که احتمالاً از دیدگاه ابوالعلاء خاموش شده بوده، بدانند.

۷. شرح دیوان ابن ابی حصینة. ابوالعلاء که به درخواست خود ابن ابی حصینه به استماع اشعار او پرداخته (نک: ابوالعلاء، مقدمه، ۳)، به جمع‌آوری و شرح این ابیات همت گماشت. گرچه این شرح بیشتر دارای جنبهٔ لغوی است و مسائل صرفی، لغوی و فقه اللغهٔ الفاظ را دربرمی‌گیرد، اما در عین حال از شرحهای معنوی و نقد ابیات نیز تهی نیست. ابن عدیم این اثر را در ۳ مجلد معرفی می‌کند («الانصاف»، ۵۴۱)، اما آنچه امروز در دست است، تنها قسمتی از دیوان و شرح آن است که در سالهای ۱۳۷۵ ـ ۱۳۷۶ق توسط محمد اسعد طلس در دمشق در دو مجلد به چاپ رسیده است.

۸. ضوءالسقط (نک: سقط الزند در همین بخش).

۹. عبث الولید. شرح ابوالعلاء بر اغلاط دیوان بحتری، چه اغلاطی که بحتری خود دچار آن شده، چه اغلاطی که به‌واسطهٔ اشتباه نساخ دیوان وارد شده است. عبث الولید در ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م در دمشق و بار دیگر در ۱۹۷۶م در قاهره به کوشش نادیا علی الدوله به چاپ رسیده است.

۱۰. الفصول والغایات. ابوالعلاء ضمن این کتاب به طرح غرایب علوم مختلف چون لغت، نحو، عروض، صرف، تاریخ، حدیث، موسیقی، فقه، فلک و نجوم و... پرداخته است. ترتیب خاص کتاب که به صورت مجموعه‌ای از فقرات تدوین شده، برخی را بر آن داشته که گمان کنند ابوالعلاء در این اثر قصد معارضه با قرآن داشته است (باخرزی، ۱ـ۱۵۷؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۸۵/۸؛ ذهبی، ذیل حوادث ۴۴۹ق؛ قس: ابن عدیم، همان، ۵۲۷، که تصریح می‌کند به سبب این کتاب به ابوالعلاء افترا زده شد). اما در متن کتاب ابوالعلاء اشاراتی وجود دارد که خلاف آن را اثبات می‌کند (ص ۸۸). هر فقره با یک «غایة» (که همانند قافیه در شعر است) پایان می‌یابد و پس از آن ابوالعلاء به تفسیر آن فقره می‌پردازد. غایات فصول بر اساس حروف معجم تنظیم شده و آنچه تا امروز باقی مانده از حرف همزه آغاز و به خاء ختم می‌گردد. الفصول در ۱۳۵۶ق/۱۹۳۸م، به کوشش محمود حسن زناتی در قاهره به چاپ رسیده است.

۱۱. لزوم مالا یلزم، یا لزومیات، دیوان اشعار ابوالعلاء است که در ابیات آن ابوالعلاء خود را ملزم به رعایت حروف قافیه نموده است. ابوالعلاء در توضیح مطلب مبحثی را در شناخت لوازم قافیه، همانند مقدمه‌ای بر دیوان نگاشته است. این اثر بارها به چاپ رسیده است، از جمله به کوشش طٰه حسین (قاهره، ۱۹۵۹م)؛ با شرح ندیم عدی (دمشق، ۱۹۸۸م). بطلیوسی شرحی بر لزومیات داشته که با عنوان شرح المختار من لزومیات ابی العلاء در دو مجلد به کوشش حامد عبدالمجید در قاهره (۱۹۷۰م) به چاپ رسیده است. همچنین منتخباتی از لزومیات به زبانهای مختلف همچون فرانسه، لاتین و آلمانی ترجمه شده است.

۱۲. مُلقَی السبیل. این رساله که ظاهراً در آخرین سالهای زندگی ابوالعلاء املا شده، مجموعه‌ای از کلمات قصار و حکمت گونه در نظم و نثر است که برحسب حروف معجم گردآوری شده و خطبه‌های کسانی چون قُسّ بن ساعده و سحبان وائل باهلی را در ذهن خواننده ترسیم می‌کند. این اثر بارها چاپ شده است، از جمله: به کوشش حسن حُسنی عبدالوهاب در دمشق همراهِ مقایسه با افکار شوپنهاور فیلسوف آلمانی (۱۳۲۹ق)؛ به کوشش همو، در قاهره (۱۳۳۰ق)، در مجلهٔ المقتبس؛ به کوشش محمد کردعلی، ضمن رسائل البلغاء، در قاهره (۱۳۳۱ق)؛ به کوشش کامل کیلانی، در قاهره (۱۹۳۸م)، همراه رسالة الغفران.

۱۳. منار القائف، که تفسیری بر معماها و غرایبی است که در کتاب القائف آمده. ابوالعلاء القائف را در امثال و به گونهٔ کلیله و دمنه برای

ابوشجاع فاتک گردآورده است.

همچنین رسائل فراوانی از ابوالعلاء در موضوعات مختلف از لغت و نحو و نقد و اخوانیات به طور مستقل و در مجموعه‌های مختلف بارها به چاپ رسیده است که برخی از آنها عبارتند از: ۱. *رسائل ابی العلاء مع داعی الدعاة*، که در مجموعه‌های مختلف، از جمله در *رسائل ابی العلاء المعری* به کوشش احسان عباس (بیروت، ۱۹۸۲م) و بین *ابی العلاء و داعی الدعاة الفاطمیین* به کوشش محب الدین خطیب (قاهره، ۱۳۴۹ق) چاپ شده است؛ ۲. *رسالة الآخرسین*؛ ۳. *رسالة الاغریغیة*، همراه با ترجمهٔ انگلیسی و تعلیقات به کوشش مارگلیوث (آکسفورد، ۱۸۹۸م)؛ ۴. *رسالة الی صاحب الدواوین*؛ ۵. *رسالة الی قاضی صدیق*؛ ۶. *رسالة التذکرة* با ترجمهٔ فرانسوی کولن (پاریس، ۱۹۱۱م)؛ ۷. *رسالة الشیاطین*؛ ۸. *رسالة الصاهل والشاحج*، که در قاهره (۱۹۷۵م) به کوشش بنت الشاطی، به چاپ رسیده است؛ ۹. *رسالة العصا*، برگرفته از کتاب *العصای* اسامة بن منقذ همراه *رسالة الهنا*؛ ۱۰. *رسالة المنیح الی وزیر المغربی*؛ ۱۱. *رسالة الهنا*، به‌کوشش کامل کیلانی (قاهره، ۱۹۴۴م)؛ ۱۲. *رسالة فی تعزیة ابی علی بن ابی الرجال*، به کوشش احسان عباس (قاهره، ۱۹۵۲م)؛ ۱۳. *رسالة فی التوسط لآل منیر بن الحسن*؛ ۱۴. *رسالة الملائکة*، به‌کوشش محمد سلیم الجندی (دمشق، ۱۹۴۴م). بسیاری از این رسائل توسط کسانی چون کامل کیلانی، مارگلیوث و احسان عباس در مجموعه‌هایی گردآوری شده است. همچنین منتخباتی از رسائل واشعار ابوالعلاء به‌کوشش جرج سلمون درپاریس (۱۹۰۴م) با ترجمهٔ فرانسوی به چاپ رسیده است.

خطی: ۱. *اختیارات الاشعار فی الابواب*، در کتابخانهٔ ایاصوفیه (نک: *تذکرة النوادر*، ۱۳۰)؛ ۲. *الراحلة فی تفسیر لزوم مالا یلزم* (نک: سامرائی، ۱۹۴-۱۹۷)؛ ۳. *الرسالة الفلاحیة* (ازهریه، ۱۲۷/۵)؛ ۴. *الریاش المصطفی*، در شرح حماسهٔ ابوتمام. نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (سامرائی، ۱۸۴). بروکلمان به *شرح حماسة ابی تمام* نیز اشاره کرده است (GAL, S, I/454) که احتمال دارد منظور او همین اثر باشد. ۵. *اللامع العزیزی*، شرح شعر متنبی. نسخ متعددی از این کتاب در کتابخانه‌های مختلف، از جمله سلیمانیه و خلعت قاهره نگهداری می‌شود (سید، ۲۱۷). آثار متعدد دیگری نیز به ابوالعلاء نسبت داده‌اند که امروزه اثری از آنها در دست نیست.

دربارهٔ زندگی شخصی و علمی ابوالعلاء کارهای بسیاری انجام گرفته است که از جملهٔ آنها می‌توان به این اثر تحقیقی اشاره نمود: *تعریف القدماء بابی العلاء* از طه حسین و دیگران (قاهره، ۱۹۴۴م). در این مجموعه، همهٔ آنچه در متون کهن دربارهٔ ابوالعلاء آمده، در یک جا گردآوری شده است. برای آگاهی از آنچه دربارهٔ ابوالعلاء به زبانهای مختلف از ۱۶۰۰ تا ۱۷۹۰م نوشته شده است، می‌توان به اثر مصطفی صالح با عنوان «ابوالعلاء معری، کتاب شناسی انتقادی[1]» که در دمشق (۱۹۷۰م) در «بولتن مطالعات شرقی[2]» منتشر شده است، مراجعه کرد.

علوم ادبی و هنرهای شعری ابوالعلاء: ابوالعلاء نه تنها شاعر و اندیشمند، بلکه همچنین در علوم ادبی (صرف و نحو، عروض و...) چنان چیره‌دست و نوآور بوده است که می‌توان وی را فخر زبان عربی دانست. گلدسیهر او را نوآورترین چهرهٔ ادبیات عربی وصف می‌کند (ص 79). طه حسین نیز دربارهٔ وی می‌گوید: ابوالعلاء نابغهٔ بی‌رقیب و یگانهٔ ادبیات عربی است؛ نه پیش از خود مانندی داشته است، نه پس از خود (ص ۱۹). این داوریها گزافه نیست؛ نگاهی به آثار شعر و نثر ابوالعلاء گواه بر آنهاست. وی مهم‌ترین منابع ادب و لغت عرب را به یاد سپرده و در آثار خود از آنها بهره برده و به آنها استشهاد کرده است، همچنین در موارد بسیار گفته‌ها و داوریهای استادان پیشین لغت، نحو و عروض را نقد کرده و برخی را نادرست شمرده است. بدین‌سان، بعضی از آثار به جای ماندهٔ او نمونه‌های درخشانی از نقد ادبی است.

ابوالعلاء از مهم‌ترین کتابهایی که در زمینهٔ لغت عرب، تا زمان او تألیف شده بود، بهره برده و محتویات آنها را همواره در حافظه داشته است. مهم‌ترین منابع وی در لغت اینهاست: کتاب *العین* خلیل بن احمد فراهیدی؛ *جمهرة اللغة* ابن درید؛ *اصلاح المنطق*، *الاضداد* و *الالفاظ* ابن سکیت؛ *جامع النطق* زَجّاج؛ *غریب الحدیث* ابوعبید، که خطیب تبریزی، شاگرد معری آن را در ۴۴۵ ق نزد وی خوانده بوده است (نک: قفطی، ۶۹/۱)؛ *غریب الحدیث* ابن قتیبه؛ *النوادر* ابوزید؛ *النوادر* ابن اعرابی. منابع او در صرف و نحو نیز اینهاست: *الکتاب* سیبویه؛ *الجُمَل* زَجّاجی؛ حد الإعراب مُفَجّع، که بخشی از کتاب مفجع به نام *الترجمان* است؛ کتابهای ابوعلی فارسی؛ کتابهای ابن سَرّاج، مانند *الاصول*، *الجُمَل* و *الموجز*. در عروض نیز منابع مهم ابوالعلاء اینهاست: کتاب مشهور خلیل بن احمد، در عروض؛ دو کتاب *العروض* و *القوافی* از اخفش؛ *القوافی* از جَرمی (برای اطلاع از بهره‌گیریهای معری از منابع نامبرده شده در آثار خود و نیز نظریات انتقادی وی دربارهٔ آنها، نک: حمصی، ۷۳ ـ ۱۲۲).

ویژگیهای ادبی: ابوالعلاء در آثار خود دو خصلت علمی و ادبی را درهم می‌آمیزد، چنانکه خواننده از آنها هم بهرهٔ علمی می‌گیرد و هم لذت ادبی می‌برد. آثار او، به ویژه اشعارش آکنده از هنرهای گوناگون ادبی، عروضی، صرفی و نحوی است. بارزترین ویژگی وی که زاییدهٔ حافظهٔ بی‌مانند او بوده، گنجینهٔ واژه‌های اوست. خطیب تبریزی، در این‌باره گفته است: «من واژه‌ای نمی‌شناسم که عرب بر زبان رانده و معری آن را ندانسته باشد» (ابن عدیم، «الانصاف»، ۵۶۹). شعر معری آکنده از ویژگیها و نوآوریهای عروضی است. در اینجا به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

1. "Abū'l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī, bibliographie critique"

2. *Bulletin d'Etudes Orientales*, XXIII/197-309.

نخست باید یادآور شد که زبان و شعر معری برای همگان نیست، بلکه برای برگزیدگانی است که کم و بیش مانند خود وی، از گنجینهٔ واژه‌ها و ظرایف عروضی و ادبی برخوردار باشند. شعر بنا بر تعریف معری «سخن موزونی است که غریزه، آن را با شرایطی می‌پذیرد و اگر افزون یا کم شود، حسّ از آن دوری می‌جوید» (*رسالة*، ۲۵۱). معری بارها بر واژهٔ «غریزه» چونان بنیاد شاعری، تأکید می‌کند و هر چند دربارهٔ آن توضیح نمی‌دهد، اما به احتمال قوی منظورش از «غریزه» همان «طبع یا موهبت» شاعرانه است. وی در یک جا می‌گوید: نظم، در غریزهٔ آدمیان سرشته شده است...، چنانکه حتی ممکن است گفتار موزون بر زبان کسی رانده شود که هرگز شعری را نشنیده است (*الصاهل*، ۱۹۳ ـ ۱۹۴). از دیدگاه معری، خوش‌ترین شعر آن است که دو فضیلت در آن گرد آمده باشد: غریزهٔ پاکیزه و پیراسته و فضل و ادب کسب شده (*رسائل*، چ ۱۹۷۶م، ۶۷۷/۳). نکتهٔ شایان اشاره این است که معری زنان را دارای حسّ و غریزهٔ شعری بهتری می‌داند، تا مردان و در این‌باره نمونه‌هایی می‌آورد (نک: *رسالة*، ۵۸۰ ـ ۵۸۱).

ابوالعلاء در آثار خود از کنایه بهرهٔ فراوان می‌گیرد و در این‌باره شوق و اصرار بسیار می‌ورزد. او چیزها را به نامهای اصلیشان نمی‌خواند، چنانکه خواننده می‌پندارد که وی آنها را فراموش کرده است، مثلاً نان را «ابیض حرّ» (= سفید آزاد)، باران تند را «جارّ الضبع» (= بیرون کشندهٔ کفتار)، مگس را «هزج النهار» (= ترنّم روز) و شب را «ذوالطرّتین» (= دارای دو طرّه) می‌نامد (نک: *الفصول*، ۱۶۹، ۲۷۷، ۲۸۲ ـ ۲۸۴).

ویژگی دیگر آثار ابوالعلاء به کار بردن واژه‌های غریب، شاذ و نادر است که ناشی از ثروت عظیم واژگانی او و اشتیاق شدیدش به صنایع لفظی است. وی همچنین در تعبیرات خود، اعتماد زیاد به اصطلاحات علمی و به ویژه اصطلاحات زبان‌شناسی و لغت دارد.

از ویژگیهای دیگر معری، نوآوری فراوان در کنایات و نیز به کار بردن «فَعیل» به معنای «مفعول» قیاساً و گسترش دادن واژه‌ها بر پایهٔ قیاس و ضرورت تعبیر است. وی از به کار بردن واژه‌های مبتذل سخت بیزار است، نیز رغبت شدیدی به بهره‌گیری از واژه‌های غریب و ناآشنا دارد. معانی متعدد یک واژه را بررسی می‌کند؛ به ریشه و اشتقاق و کشف معنای نخست آن می‌پردازد؛ در این راه اجتهاد، و گاه از نظریات زبان‌شناسان پیشین انتقاد می‌کند و معناهای تازه‌ای به برخی واژه‌ها می‌دهد.

در صرف و نحو نیز ابوالعلاء به داوری غریزه اهمیت بسیار می‌دهد و از تکلف در قیاس و تعلیل و دور شدن از اصول ادبی و تقلید از تعبیرهای نادر بیزار است و به آنچه حس را گواراتر است و بر زبان آسان‌تر می‌آید، گرایش دارد. وی در قضایای صرفی و نحوی نیز اجتهاد می‌کند. در زمینهٔ نحو، ابوالعلاء از مکتب کوفی و بصری هر دو بهره می‌گیرد. هرچند غالباً گفته می‌شود که گرایش او به مکتب کوفی بیشتر است، اما در این زمینه نیز دارای استقلال رأی و اندیشهٔ آزاد است و از تقلید و تعصب می‌پرهیزد.

در مباحث عروضی نیز، معری از «غریزه» داوری می‌جوید؛ به موسیقی شعر اهمیت بسیار می‌دهد و وزن و غریزه و حس را به هم می‌پیوندد. وی به واژه‌های ویژه و ویژگی واژه‌ها که در واقع روح شعر را تشکیل می‌دهد، سخت پایبند است. وزنهای شعر برای او تنها قالبهایی نیستند که نظم با آنها سنجیده می‌شود، بلکه پیش و بیش از همه، آهنگهای منظمی هستند که غریزه و احساس آنها را دلپذیر می‌یابد و این از آن روست که معری، شعر یعنی سخن موزون را زاییدهٔ غریزه و طبع می‌شمارد، نه ناشی از تمرین و تجربه.

در مورد قافیه‌ها نیز، معری از احساس، طبع و غریزه پیروی می‌کند. وی بنای قافیه بر حروف نیرومند را ترجیح می‌دهد و از این لحاظ با پیشینیانش مخالفت می‌کند و در برخی از داوریهای خود که از طبع و ذوق الهام می‌گیرد، دارای رأی مستقل و ویژهٔ خود است، مثلاً با نظر گذشتگان دربارهٔ تحدید «ایطاء» مخالفت می‌کند و نیز به حکم غریزه، وجود «الف تأسیس» را در حالی که در کلمهٔ پس از آن اضمار نباشد، ممکن می‌شمارد. وی همچنین میان «رِدْف» در شعرِ «مقیّد» و در شعرِ «مطلق» فرق می‌نهد.

وی همچنین دربارهٔ «زِحاف» نیز پیرو ذوق و احساس است. از زحاف آشکار پرهیز می‌کند، زیرا ذوق آن را نمی‌پسندد، اما بر آن است که زحاف پنهان برای غریزه ناپسند نیست، چون اگر نباشد، شعر بد و زشت می‌شود.

سرانجام معری بر سلامت واژه‌ها تأکید می‌کند و آن را بر سلامت وزن برتری می‌دهد و واژهٔ ناسالم را آفت شعر می‌شمارد.

شایان گفتن است که دلبستگی معری بر عروض و قواعد آن، چندان است که گاه خصال خویش، بدیها و گناهانش را با شکلهای گوناگون شعر و وزنهای آن منطبق می‌کند. مثلاً گناهانش را مانند پیاپی آمدن حرکات در «فاصلهٔ کبری» می‌شمارد و دین خود را سست‌تر و زشت‌تر از سستی و زشتی اشعار شاعران نوآمده و نوپرداز، می‌یابد (نک: *الفصول*، ۱۳۱؛ برای بررسی تفصیلی و مستند همهٔ این ویژگیها، نک: حمصی، ۱۲۷ ـ ۲۸۱، ۲۹۱ ـ ۳۶۴).

بر همهٔ این ویژگیها باید خصلت تعلیمی شعر و نثر معری را نیز افزود. وی همواره می‌کوشد که در شعر و نثرش، به خواننده آموزش دهد و اندیشه و احساس خود را در ذهن و دل وی بگنجاند.

رسالة الغفران: شاید در ادبیات ۱۰۰۰ سالهٔ اخیر جهان، *رسالة الغفران* نخستین نمایشنامه‌ای باشد که صحنه‌های آن، «جهان دیگر» و پس از روز رستاخیز است. دانته شاعر بزرگ ایتالیایی (۱۲۶۵ـ ۱۳۲۱م)، *کمدی الهی*[1] را دویست و اندی سال پس از *رسالة الغفران* پدید آورد و احتمالاً از آن تأثیر پذیرفت، اما بااینکه همانندیهایی میان اثر دانته و *رسالة الغفران* دیده می‌شود، با مقایسهٔ دقیق این دو اثر،

1. *La divina commedia.*

می‌توان به این نتیجه رسید که میان روح، جوهر و هدف آنها تفاوتهای آشکار و بسیار است.

ابوالعلاء *رسالة الغفران* را در ۶۱ سالگی، در پاسخ به نامه‌ای از شاعر و ادیب حلبی به نام ابن قارح (ﻫ م) املا کرده است (نک: بخش آثار در همین مقاله). ابن قارح که شهرت ابوالعلاء را شنیده و از گستردگی دانش و حافظهٔ او آگاه بوده است، چنانکه خود می‌گوید، در سنی بیش از ۷۰ سالگی، پس از گذراندن سالهایی از عمر خود در آموختن و به یاد سپردن و سپس خوشگذرانی و تن دادن به لذتهای بهیمی، سرانجام به حلب بازگشته و قصد آن داشته است که برای دیدار با ابوالعلاء، به معرة‌النعمان برود. وی نامه‌ای هم برای ابوالعلاء از ابوالفرج زهرجی، دبیر نصرالدوله احمد بن مروان، فرمانروای میافارقین و دیار بکر (د ۴۵۳ ق/ ۱۰۶۱م) به همراه داشته است، اما خرجین وی که نامه در آن بوده است، در راه دزدیده می‌شود. از سوی دیگر، وی به علت پیری و ناتوانی از سفر منصرف می‌شود و نامه‌ای به ابوالعلاء می‌نویسد و در آن از حال و روزگار خود شکایت می‌کند. او در این نامه ابوالعلاء را بسیار می‌ستاید و در ضمن آن به شخصیتهای ادبی، شاعران، صوفیان و زندیقان و اشعار ایشان اشاره می‌کند و از ابوالعلاء می‌خواهد که به وی پاسخ دهد. وی انگیزهٔ اصلی سفر خود به حلب را رساندن نامهٔ زهرجی به ابوالعلاء می‌شمارد (نک: ابن قارح، ۲۱ـ۶۸). در اینجا باید به این نکته اشاره شود که املای *رسالة الغفران*، ظاهراً باید در ۴۲۴ ق انجام یافته باشد (نک: ابوالعلاء، *رسالة*، ۴۵۰).

ابوالعلاء نامهٔ ابن قارح را انگیزه‌ای می‌شمارد تا یکی از برجسته‌ترین شاهکارهای ادب عربی را پدید آورد. وی در کنج حجرهٔ خود در معرة‌النعمان نشسته و در فضای خیال خلاق خود، همراه شبح ابن قارح، عروجی درونی و سفری خیالی را به جهانی دیگر که بهشت و دوزخ در آنند، آغاز می‌کند و سپس رویدادها، دیده‌ها و شنیده‌های خود را، در شکل نمایشنامه‌ای، تصویر می‌کند. اشخاص این نمایشنامه که صحنه‌های آن در بهشت و دوزخ است، انسانهای معمولی نیستند، بلکه بیشتر، شاعران، ادیبان، راویان و واژه‌شناسان نامدار عربند. جنها و عفریتهای شاعر نیز در شمار این بازیگرانند. گروهی از اینان در بهشت و گروهی در دوزخند.

می‌توان گفت که هدف اصلی ابوالعلاء دراین اثر، از یک سو عرضه کردن هنرها و تواناییهای خود در زمینهٔ لغت، شکلهای گوناگون شعر و ظرایف ادبی، و از سوی دیگر، ارضای خواهشها، آرزوها و شهوتهای سرکوب شدهٔ خود اوست. مردی که همواره از زندگی و لذتها، شادیها و شهوتها روی گردان است و از شعر و نثرش عطر زهد و پارسایی و پرهیزگاری می‌تراود، در *رسالة الغفران* چنان صحنه‌هایی را در بهشت، از باغها، جویبارها، می‌گساریها، حور و غلمان تصویر می‌کند که از خیال کمتر شاعر و نویسنده‌ای می‌گذرد که عمری همهٔ زیباییها، شهوتها و لذتهای گوناگون زندگی را آزموده و با آنها زیسته است. *رسالة الغفران* از این جنبه نیز شایستهٔ بررسی روان شناسانه است، زیرا آیینهٔ درون ناآرام، حرمان‌زده و پر آرزوی شاعری نابیناست که از همهٔ خوشیها و لذتهای زندگی آگاه بوده، اما از آنها چشم پوشیده و خود را به محرومیت و خوراک بدطعم و جامهٔ خشن عادت داده است (نک: *الفصول*، ۳۶۲)، همانگونه که خود می‌گوید تا ۳۰ سالگی همچنان در امید و انتظار خیری از زندگی بوده است، اما زمان پر از شرّ است، و چون از ۳۰ سالگی می‌گذرد، خود را مانند کسی می‌یابد که دیگ خود را بر آتش کرم شب‌تاب نهاده است و آنگاه پی می‌بردکه خیر زندگانی از او دور است (همان، ۲۷۹ـ۲۸۰).

ابوالعلاء پس از گذشت سالیان، همچنان اعتراف می‌کند که «زندگی را دوست می‌دارم، اما ابزار آن را ندارم و از رسیدن به آن نومید شده‌ام و نومیدی آسودگی‌آور است» (همان، ۳۵۸) و سرانجام از درون دل پر آرزویش فریاد می‌زند که «من مانند مردی تشنه‌ام که نه بهره‌ای از آب دارد، نه راه به آبشخوری و جاودانه تشنه است» (همان، ۳۱۶). معری دردمندانه خود را چونان مرغی شکسته بال می‌شمارد که هرگاه برخاسته است، اورابرخیزانده‌اند. زنده‌ای است مانند مرده و مرده‌ای است مانند زنده. هنگامی عزلت گزیده که جدّ و هزل هر دو را آزموده و پی برده است که توانایی انجام دادن هیچ یک را ندارد (همان، ۲۹۷). با این زمینهٔ فکری، ابوالعلاء در *رسالة الغفران*، چهرهٔ دیگری به خود می‌گیرد.

در اینجا فشرده‌ای از *رسالة الغفران*، در عروج یا سفر خیالی ابوالعلاء به روز رستاخیز و در بهشت و دوزخ تصویر می‌شود، اما پیش از آن تأکید بر این نکته لازم است که آنچه در این اثر آمده ــ گذشته از صحنه‌سازیها ــ گام به گام کوششی برای پاسخ دادن به پرسشهای ابن قارح است. بدین سان بر خوانندهٔ *رسالة الغفران* است که پیش از آغاز به خواندن آن، نامهٔ ابن قارح را بخواند، زیرا ناآگاهی از محتوای نامهٔ ابن قارح، تاکنون سبب بسیاری از بدفهمیها و گمراهیها در درک درست محتوای *رسالة الغفران*، به ویژه از سوی مترجمان و پژوهشگران اروپایی، شده است. نثر *رسالة الغفران* همچون دیگر آثار ابوالعلاء مسجّع و غالباً آکنده از واژه‌های نادر و تعبیرهای ویژهٔ خود اوست. بدین سان، خواندن آن، جز برای کسانی که بر همهٔ گنجینهٔ واژه‌های عربی احاطه داشته باشند، دشوار می‌نماید و همواره نیازمند توضیح است.

ابوالعلاء در آغاز مضمون نامهٔ ابن قارح و هنرهای ادبیی را که در آن به کار رفته است، می‌ستاید و سپس آرزو می‌کند که برای نویسندهٔ آن، درختی در بهشت نشانده شود، تا «وِلدان مُخَلَّدون» در سایهٔ آن بنشینند و برخیزند و بگویندکه ما و این درخت پیوندی هستیم میان خدا و ابن قارح، و آن را تا دمیدن در «صور» نگهداری می‌کنیم. در زیر این درخت، جویبارهایی از آب حیوان روان است و آب کوثر نیز هر لحظه آنها را پر می‌کند و هر که جرعه‌ای از آن بنوشد، بیمی از مرگ و فنا ندارد (ص ۱۳۹ـ۱۴۱). ابوالعلاء که در جریان وصف بهشتِ خود به

دهها شعر و نکتهٔ ادبی استشهاد می‌کند. می‌گوید: بر آن جویبارها ظرفهایی به شکل مرغان دریایی و طاووس نهاده شده که از دهان آنها شراب نابی بیرون می‌ریزد که بهتر از همهٔ شرابهایی است که در جهان خاکی شهرت دارند (ص ۱۴۹). در آن جویبارهای باده، ماهیانی مانند ماهیهای دریا و نهرها، بازی می‌کنند که همه از زر و سیم و گوهرهای گوناگون ساخته شده‌اند (ص ۱۶۸). وی گروهی از ادیبان و شاعران جاهلی و مخضرم را ندیمان ابن قارح می‌سازد و از آنان نام می‌برد و دو تن از ایشان ابوعبیده، مؤلف کتاب *ایام‌العرب* و اصمعی برای ابن قارح داستانهای گذشتهٔ اعراب و سواران جنگاور آنان و نیز نمونه‌هایی از بهترین شعرهای شاعران عرب را روایت می‌کنند (ص ۱۷۲).

در اینجا ابن قارح گردشهای خود در جهان خاکی را به یاد می‌آورد و میل آن می‌کند که در بهشت نیز به گردش بپردازد. در روزی نه گرم و نه سرد، بر یکی از اسبان اصیل بهشت که از درّ و یاقوت ساخته شده است، سوار می‌شود و در حالی که اندکی خوراک جاوید بهشتی با خود دارد، در بهشت گردش می‌کند. درحین گردش به اعشیٰ برمی‌خورد و می‌بیند که وی دارای چهرهٔ زیبایی شده و چشمانی درشت یافته و ضعف بینایی و گوژی پشتش نیز از میان رفته است. از او می‌پرسد که چگونه از آتش دوزخ نجات یافتی؟ اعشیٰ پاسخ می‌دهد که وقتی مأموران عذاب او را به سوی دوزخ می‌کشاندند، مردی را با چهرهٔ درخشان ــ پیامبر (ص) را ــ می‌بیند که گروهی بر او گرد آمده، از او شفاعت می‌جویند. اعشیٰ نیز فریاد می‌زند که پیامبر به داد او هم برسد. پیامبر (ص) درخواست او را شنیده، وی را به علی بن ابی‌طالب (ع) می‌سپارد. آن حضرت نیز پس از شنیدن شعرهایی از اعشیٰ در ستایش پیامبر و شنیدن اعتراف او که در زمان زندگی دنیایی، در دوران جاهلیت، به خدا و روز رستاخیز باور داشته است، نزد پیامبر می‌رود و می‌گوید که اعشیٰ به نبوّت او ایمان داشته و می‌خواسته است که نزد او برود، اما مردان قریش از یک سو و دلبستگی او به شراب، از سوی دیگر، وی را از آن کار باز داشته‌اند. آنگاه پیامبر (ص) از اعشیٰ شفاعت می‌کند و وی را به شرط آنکه دیگر در بهشت شراب ننوشد، داخل بهشت می‌کند (ص ۱۷۵-۱۸۱).

ابن قارح طی گردش در بهشت با چند تن دیگر از شاعران و ادیبان عرب روبه‌رو می‌شود و در این میان گروهی از پرندگان بهشتی را می‌بیند که سخن می‌گویند. آنگاه ابوالعلاء، پس از وصف گذران ابن قارح در بهشت، ناگهان به سرگذشت وی پس از برخاستن از گور در آغاز رستاخیز باز می‌گردد و ماجرا را از زبان خود او اینگونه بازگو می‌کند که چون از گور برمی‌خیزد و خاکها را از خود می‌تکاند، در حالی که احساس تشنگی شدید دارد، با فرشتهٔ نویسندهٔ اعمال روبه‌رو می‌شود و به یاد می‌آورد که کارهای نیک او در جهان خاکی مانند گیاهان کوچک پراکنده‌ای در سالی کم‌باران بوده است. او دو ماه در آن عرصات، همواره عرق‌ریزان، می‌ماند و سپس وسوسه می‌شود که شعری برای رضوان (= دربان بهشت) بسراید و می‌کوشد که آن را به گوش او برساند، اما رضوان واژهٔ شعر را هرگز نشنیده است. در اینجا ابوالعلاء، از زبان ابن قارح، شعر را بدانگونه که در پیش نقل شد، تعریف می‌کند، اما رضوان به وی توجه نمی‌کند و ابن قارح نزد دربان دیگری می‌رود و از او نیز نومید می‌شود، تا سرانجام با کسانی مانند حمزه، فاطمهٔ زهرا (ع) و فرزندان او روبه‌رو می‌شود و از ایشان شفاعت می‌طلبد. آنان او را نزد پیامبر (ص) می‌برند و آن حضرت پس از آگاهی از اینکه پایان کارهای ابن قارح، در لوح اعمالش در دنیا «توبه» بوده است، از وی شفاعت می‌کند و به ابن قارح اجازه داده می‌شود که به بهشت راه یابد. آنگاه دخت پیامبر وی را به یک تن می‌سپارد که از او پرستاری کند (ص ۲۱۲، ۲۴۸ ـ ۲۶۲).

ابن قارح مدتی در بهشت می‌ماند. آنگاه به یاد می‌آورد که باید سری هم به دوزخ بزند. وی بر سر راه خود با عفریتها و جنیانی روبه‌رو می‌شود که به اسلام و رسالت پیامبر (ص) ایمان آورده بوده‌اند. شهرهایی را می‌بیند که مانند شهرهای بهشت نیستند، بلکه آب‌انبارها و درختزارها دارند. در آنجا وی با یکی از شاعران جن روبه‌رو می‌شود و شعرهایی از او می‌شنود (ص ۲۸۹ ـ ۳۰۴). ابن قارح سپس به دوزخ می‌رسد و در آنجا ابلیس را می‌بیند که به غل و زنجیر کشیده شده است و مأموران عذاب چماقها بر سر او می‌کوبند. ابلیس از نام و کار ابن قارح می‌پرسد و او در پاسخ می‌گوید که در دنیا، ادیب بوده و از ادب چونان وسیله‌ای برای تقرّب به شاهان و فرمانروایان بهره می‌گرفته است. ابلیس هنر او را نکوهش می‌کند و سپس نیاز خود را با او در میان می‌نهد، اما ابن قارح می‌گوید که نمی‌تواند به او یاری کند. ابلیس می‌گوید: منظورش یاری خواستن نیست، بلکه می‌خواهد بپرسد که چرا باده بر آدمیان، در دنیا حرام بوده و در آخرت حلال شده است؟ سپس به شعرهایی از بشّاربن برد شاعر مشهور در ستایش از وی استناد می‌کند، شعرهایی که شاعر در آنها ابلیس را بر آدمیان فضیلت داده است. آنگاه ابن قارح، بشّار را گرفتار عذاب می‌بیند و با وی دربارهٔ برخی از شعرهایش سخن می‌گوید (ص ۳۰۹ ـ ۳۱۳).

ابن قارح طی این سفر گروهی دیگر از شاعران دوران جاهلیت و پس از آن را می‌بیند و با آنان دربارهٔ سرگذشتشان و اشعارشان گفت‌وگو می‌کند. سپس به بهشت باز می‌گردد. بر سر راه خود با آدم ابوالبشر روبه‌رو می‌شود و از وی دربارهٔ ابیاتی عربی منسوب به او می‌پرسد و وی منکر می‌شود و آنها را گفتهٔ بعضی از حکیمان می‌شمارد، اما ابن قارح می‌گوید: شاید وی آنها را گفته و سپس فراموش کرده است. آدم به وی می‌گوید که ابتدا در بهشت به زبان عربی سخن می‌گفته و پس از هبوط به زمین، زبانش سریانی شده و تا هنگام مرگ به آن زبان سخن می‌گفته است و چون خدا، بار دیگر او را به بهشت راه داده، زبانش دوباره عربی شده است. پس ممکن نیست که آن اشعار عربی سرودهٔ او باشد (ص ۳۶۰ ـ ۳۶۲).

سرانجام ابن قارح را در بهشت می‌یابیم که بر مفرشی از ابریشم

زربفت نشسته است و به حوران فرمان می‌دهد که آن مفرش را بردارند و بر یکی از تختهای بهشت ــ که از زبرجد یا زر ساخته شده است ــ بنهند. خداوند بر گرداگردِ این تخت حلقه‌هایی زرین نهاده است تا غلمان و دوشیزگان بهشت ــ که همانند مرواریدند ــ آن حلقه‌ها را بگیرند و تخت را به جایگاه استوار خود، در سرای جاویدان بکشانند. ابن قارح که بر چنین تختی نشسته است، از هر درختی که می‌گذرد، شاخه‌های آن بر او گلاب آمیخته به کافور می‌پاشند و او در حالی که به پشت خوابیده، می‌بیند که میوه‌ها از هر سو وی را به خود می‌خوانند و اگر او خوشهٔ انگوری را بخواهد، آن خوشه خود به اراده و قدرت خدا، از شاخه جدا می‌شود و به سوی دهان وی می‌رود. اهل بهشت با درودهایشان با او روبه‌رو می‌شوند، و وی همواره و جاودانه، به زندگی آسوده و آرام ادامه می‌دهد (ص ۳۷۸ ـ ۳۷۹).

در اینجا اشاره به این نکته لازم است که بهشت و دوزخی که ابوالعلاء در *رسالة الغفران* تصویر می‌کند، از یک سو الهام گرفته از *قرآن*، اشعار و اسطوره‌های باستانی عرب، و از سوی دیگر آفریدهٔ خیال خلاق و ذوق و طبع هنرمند اوست.

در بخش دوم *رسالة الغفران*، قصد ابوالعلاء پاسخ دادن به یکایک پرسشهایی است که ابن قارح در نامهٔ خود مطرح کرده است. این بخش شیوهٔ داستان‌سرایی و خیال‌آفرینی و عرضه داشت نکات و ظرایف لغوی و ادبی ندارد، بلکه رنگ مراسلات دوران ابوالعلاء ــ رسائل اخوانیات سده‌های ۴ و ۵ ق ــ را به خود می‌گیرد و برجسته‌ترین ویژگی آن منعکس کردن اندیشه‌ها، نظریات، عقاید و داوریهای خود ابوالعلاء دربارهٔ گرایشها، فرقه‌ها و شخصیتهای گوناگون است. ابوالعلاء نخست با اشاره به ستایشهای ابن قارح از او در نامه‌اش، می‌گوید: همانگونه که عربها دربارهٔ غول دروغها گفته‌اند، دربارهٔ او نیز دروغ گفته می‌شود؛ او را اهل دانش می‌پندارند، در حالی که چنین نیست؛ نیز گفته می‌شود که او اهل دین است، اما اگر آنچه در پس پرده است، آشکار شود، ستایشگران او نه تنها دشنامش می‌دهند، بلکه زهر و شرنگ به او می‌نوشانند؛ خدا گواه است آنکه عیب او را می‌گوید و سرزنشش می‌کند، وی را بیشتر شادمان می‌سازد، زیرا او در شکِ خود صادق است؛ وی از ستایش دروغین غمگین می‌شود و مانند صید گریزانی می‌گردد که از شدت تشنگی میل به خوراک ندارد؛ اگر از حضور در میان مردمان بیزار نمی‌بود و ترجیح نمی‌داد که مانند بز کوهی در پناهگاه خود بمیرد و نیز اگر کسانی که به او گمان نیک می‌برند، با او گرد می‌آمدند، آشکار می‌شد که ایشان راه درست را گم کرده‌اند (ص ۳۸۹ ـ ۳۹۳).

چنانکه ملاحظه می‌شود، طنز تلخ ویژهٔ ابوالعلاء دربارهٔ خودش و دیگران، در این تعابیر می‌درخشد. وی در جای دیگر با همان لحن طنزآمیز می‌گوید که تقریباً بر آن بوده است که بی‌افسوس و پشیمانی به عدم بپیوندد، اما بیم آن دارد که نزد خداوند جبّار برود، در حالی که نخلِ [زندگانی] خود را با گردافشانی اصلاح نکرده است (ص ۳۹۵).

چنانکه گفته شد، ابوالعلاء از دلبستگان و ستایندگان متنبی بوده و اشعار وی را شرح کرده است (برای اطلاع از دیدار او با سید مرتضی و گفت‌وگویشان دربارهٔ متنبی، نک‍: یاقوت، ۳/۱۲۳ ـ ۱۲۴). از سوی دیگر، می‌دانیم که دیگران، در زندگانی و نیز پس از مرگ متنبی، دربارهٔ درستی اعتقادات او شک داشته‌اند. ابوالعلاء دربارهٔ او داوری می‌کند و می‌گوید: در *دیوان* متنبی نشانه‌هایی حاکی از آن یافت می‌شود که وی خداباور بوده، هر چند مانند دیگر مردمان حیرت زده بوده است. آنگاه می‌افزاید که اگر به حقایق بازگردیم، می‌یابیم که سخن از اعتقاد انسان خبر نمی‌دهد، زیرا همهٔ جهانیان به دروغ و نفاق سرشته شده‌اند و احتمال دارد که انسان در گفتار خود اظهار تدین کند، اما آن را تنها زینتی برای خود قرار دهد و بخواهد که بدان وسیله ستوده شود، یا به یکی از اغراض فریبندهٔ دنیای فانی دست یابد. چه‌بسا گروههایی که در ظاهر متعبد و در باطن ملحد بوده‌اند (ص ۴۱۹ ـ ۴۲۰). در میان انسانها کسانی هستند که تظاهر به مذهب می‌کنند، اما به آن اعتقاد ندارند و می‌خواهند که به وسیلهٔ آن به سودهای دنیایی برسند (ص ۴۶۱).

داوری ابوالعلاء در بارهٔ دِعبِل شاعر دوران عباسی که گفته می‌شود به‌تشیع گرایش داشته،این است که وی دین نداشته،اما برای‌سودجویی، به تشیع تظاهر می‌کرده است و هم عقیدهٔ ابونواس و همگنان او بوده که زندقه در میان ایشان انتشار داشته است (ص ۴۲۰). ابوالعلاء دربارهٔ ابونواس شاعر دیگر دوران عباسی و متهم به بداعتقادی می‌گوید که عقاید در بارهٔ او گوناگون است. ادعا می‌شود که وی خداباور بوده، ولی نمازهای روزش را در شب می‌گزارده است، اما درست این است که او نیز بر مذهب دیگر مردمان دوران خود بوده است (همانجا).

ابوالعلاء می‌گوید که چون پیامبر اسلام آمد، گروهی از او پیروی کردند، اما تنها خدا از درونشان آگاه بود و هنگامی که پایه‌های حکومت اسلام استوار شد، عربها با طوایف دیگر درآمیختند و سخنان پزشکان، اخترشناسان و اهل منطق را شنیدند و بسیاری از آنان منحرف شدند (همانجا). دراینجا ابوالعلاء انگیزهٔ گرایش به الحاد را بیان می‌کند و می‌گوید: الحاد همچنان در میان فرزندان آدم با گذشت روزگاران، وجود دارد (ص ۴۲۱)، زیرا زندقه دردی است کهن و زندیقان همان دهریانند که به بعوث و کتاب آسمانی باور ندارند (ص ۴۲۹).

معری در بارهٔ بشّاربن برد، شاعر نابینای عرب که به بداعتقادی و شهوترانی شهرت داشته و سرانجام به فرمان مهدی خلیفهٔ عباسی کشته شده است، می‌گوید که وی زندقهٔ خود را از دیگران گرفته بوده، اما چنانکه گفته‌اند، در میان کتابهای او ورقه‌ای یافت شده که بر آن نوشته شده بوده که می‌خواسته است مردی هاشمی را هجو کند، اما به سبب خویشاوندی او با خاندان پیامبر، از آن چشم پوشیده است. سپس ابوالعلاء می‌گوید: حکم نمی‌کنم که بشّار از دوزخیان باشد (ص ۴۲۹، ۴۳۲).

از سوی دیگر، ابوالعلاء طبقهٔ زندیقان را لعنت می‌کند و می‌گوید: اینان اراذل عامه را به شکلهای گوناگون به زیر فرمان خود می‌آورند و

از اینکه دعوی خدایی کنند، شرمگین نیستند (ص ۴۳۹). اعراب در دوران جاهلیت به رأی حکیمان و کتابهای پیشینیان گرایش داشتند، زیرا بیشتر فیلسوفان، به پیامبران باور ندارند و هر کس را که بر این باور باشد، نادان می‌انگارند (ص ۴۴۰). نکتهٔ توجه‌انگیز در میان گفته‌های ابوالعلاء، تعریفی است که وی در این بخش از کتاب، از «زمان» می‌دهد و آن را ویژهٔ خود می‌شمارد: زمان چیزی است که کمترین جزء آن در برگیرندهٔ همهٔ مدرکات است و از این رو ضد مکان است، زیرا کمترین جزء مکان نمی‌تواند مشتمل بر چیزی باشد، آنگونه که ظرفها در برگیرندهٔ آنند (ص ۴۲۶). ابوالعلاء به قرمطیان نیز تازیانهٔ طنز و انتقاد می‌زند (چنانکه در *لزوم مالا یلزم* نیز مکرر چنین می‌کند) و ایشان را عوام‌فریب و گمراه‌کنندگانی می‌شمارد که در پی کسب حکومتند (ص ۴۴۲ ـ ۴۴۳).

داوری ابوالعلاء در بارهٔ صوفیان نیز به صورت طنز وانتقادآمیز است، مثلاً در بارهٔ منصور حلاج می‌گوید: به او افتراها زده شده، زیرا دروغ را کشش زیاد است. آنچه به وی از کارهای غیرعادی نسبت داده می‌شود، دروغ محض است. در میان صوفیان کسانی هستند که شأن وی را بالا می‌برند و او را به آسمان می‌رسانند و قومی از آنان در محل به دارآویختن او در کنار دجله، در انتظار ظهور اویند و این چنین نادانی برای انسانها تازگی ندارد (ص ۴۵۳ ـ ۴۵۴). آشکارترین رتبهٔ حلاج این است که شعبده‌باز بوده، اما فهم و هوش تیز نداشته است، هر چند گروهی از صوفیان وی را بزرگ می‌دارند (ص ۴۶۳).

در اینجا ابوالعلاء می‌افزاید که خداباوری در انسانها امری غریزی است و پناهگاه ایشان به شمار می‌رود. هر کودکی در میان هر گروهی که پرورش یابد، باورهای آنان را می‌پذیرد، یا گبر می‌شود یا صابئی، اما کجاست کسی که به احکام عقل گردن نهد و فهم خود را صیقل دهد؟ در میان آدمیان، کسی که به فضیلت عقل مخصوص باشد، به ندرت یافت می‌شود (ص ۴۶۴).

ابوالعلاء همچنین «معتزلیان» را نکوهش می‌کند. چه بسیار کسانی که متظاهر به اعتزالند، اما با مخالف خود در نبردند؛ گناه می‌کنند و باده می‌نوشند (ص ۴۶۵ ـ ۴۶۶). معری، اشعری را نیز از نکوهش در امان نمی‌دارد و می‌گوید: او مانند شبانی است که گلهٔ بزرگی را، گم کرده راه، در شبی تاریک می‌چراند و پروای آن ندارد که گله را برای یافتن گیاه به کجا می‌راند و شایسته است که گرگان به گله‌اش هجوم آورند (ص ۴۶۶). ابوالعلاء سپس به انتقاد از مذهب «حلولیان» می‌پردازد (ص ۴۶۸ ـ ۴۶۹) و آنگاه پس از انتقاد شدید از ابن راوندی و نکوهش وابطال نوشته‌های او با تعابیر بسیار زیبایی *قرآن* را ستایش می‌کند (ص ۴۶۹ ـ ۴۷۲).

دربارهٔ ویژگیهای ادبی و هنری *رسالة الغفران*، تحقیقات گسترده‌ای صورت گرفته است، از جمله *الغفران، تحقیق و درس*، از بنت الشاطی (قاهره، ۱۹۵۴م)؛ *جدید فی رسالة الغفران*، از همو (بیروت، ۱۹۷۳م)؛ *لغة ابی العلاء فی رسالة الغفران*، از فاطمه جامعی حبابی (بیروت، بی‌تاریخ)؛ *النقد و اللغة فی رسالة الغفران*، از امجد طرابلسی (دمشق، ۱۹۵۱م).

اکنون شایسته است که به داوری بعضی از خاورشناسان نامدار اروپایی، در بارهٔ *رسالة الغفران* اشاره شود: نیکلسون، در چند شماره از «مجلهٔ انجمن سلطنتی آسیایی[1]» انگلستان، در سالهای ۱۹۰۰، ۱۹۰۲م، پاره‌هایی از *رسالة الغفران* را، برپایهٔ یک دست نوشته از آن ــ که به پندار او تنها دست نوشتهٔ موجود بوده است ــ، ویراسته و با ترجمهٔ انگلیسی آنها و توضیحات و حواشی منتشر کرده است. نکتهٔ نخست در بارهٔ کار وی این است که او شخصیت تاریخی ابن قارح را نمی‌شناخته و او را با ابومنصور دیلمی، یعنی ابوالحسن علی بن منصور، پسر یکی از سپاهیان سیف‌الدولهٔ حمدانی اشتباه گرفته است (نیکلسون، «رسالة الغفران[2]»، 79-78). بنابراین از وجود رسالهٔ ابن قارح نیز آگاه نبوده است. نکتهٔ دوم اینکه، بر پایهٔ تنها دست نوشته‌ای که او در اختیار داشته، در مواردی متن را درست نخوانده و بدین سان معنای آن را نیز درست درنیافته است. از سوی دیگر هنگام داوری در بارهٔ مشخصات و ویژگیهای *رسالة الغفران*، به ویژه در بخش نخست آن، می‌گوید: ابوالعلاء به ندرت از نثر تصنعی با استعارات متکلفانه و سجعهای تحمیلی می‌گریزد (همان، 75). نیکلسون دربارهٔ محتوای *رسالة الغفران* نیز می‌گوید: نمی‌توان انکار کرد که ابوالعلاء بهشت مؤمنان را همچون تالار مجللی، آکنده از کولیان و لولیان مرگ‌ناپذیری که پای‌بند اخلاق نیستند، تصویر می‌کند (همان، 78). وی همین داوری را در نوشتهٔ دیگرش تکرار می‌کند و آن تالار مجلل را مسکن شاعران کافری که مشمول بخشایش شده و در شمار سعدا درآمده‌اند، می‌داند («تاریخی[3]»، 319-318).

خاورشناس نامدار اسپانیایی آسین پالاسیوس نیز در ۱۹۱۹م کتاب جنجال‌انگیزی با عنوان «معادشناسی اسلامی در کمدی الٰهی[4]» منتشر کرد. ترجمهٔ انگلیسی آن نیز در ۱۹۲۶م، با عنوان «اسلام و کمدی الٰهی[5]» منتشر شد. این کتاب که از لحاظ گسترش پژوهش و کاوش برای یافتن معادلها و همانندیها میان *رسالة الغفران* و *کمدی الٰهی* دانته، هنوز هم با ارزش است، از هنگام انتشار، توفانی در محافل ادبی اروپا و به ویژه دانته‌شناسان، برانگیخت. هدف اصلی مؤلف در این کتاب این است که تأثیر عقاید، نظریات و انگیزه‌های اسلامی را در اثر بزرگ شاعر ایتالیایی نشان دهد. وی در این میان به مسألهٔ معراج در *قرآن* و روایات گوناگونی که بعدها دربارهٔ آن پدید آمده است، می‌پردازد و آنچه را در سورهٔ اسراء و سپس احادیث مربوط به معراج آمده است، الگوی پیشین برداشت و درک دانته از بهشت و دوزخ، می‌شمارد (مقدمه، 14-13). وی همچنین در برخی از نوشته‌های ابن

4. *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid.

1. JRAS. 2. "The Risālatu'l ..." 3. *A Literary* ...
5. *Islam and the Divine Comedy*, London.

عربی، مانند رسالة *الإسراء الی مقام الأسراء* (که هنوز به چاپ نرسیده است) و *الفتوحات المکیة* او، همانندیهایی با *کمدی الٰهی* و آثار دیگر دانته جست وجو می‌کند (ص 53-45).

آسین پالاسیوس سپس فصلی را به تأثیر *رسالة الغفران* بر *کمدی الٰهی* و یافتن همانندیها و معادلها در این دو اثر، اختصاص می‌دهد. وی در بارهٔ هدف ابوالعلاء در *رسالة الغفران*، می‌گوید که وی ظاهراً دو هدف را در نظر داشته است. از یک سو می‌خواسته است با طنزی چنان ظریف که تقریباً احساس نشدنی است، سخت‌گیری معلمان اخلاق[1] را در تعارض با رحمت بی‌پایان الٰهی، نکوهش کند و از سوی دیگر به محکومیت و عذاب ابدی بسیاری از ادیبان، به ویژه شاعرانی اعتراض کند که ـــ گرچه ملحد و گنهکار ـــ در ادبیات عرب پرآوازه بوده‌اند (ص 55). وی می‌افزاید: ابوالعلاء همچنین، بدون اشارهٔ مستقیم به مسألهٔ وسعت رحمتِ الٰهی، می‌کوشد که با مهارتی ادبی، نشان دهد که بسیاری از شاعران کافر و فاسق، پس از اینکه سرانجام توبه کرده‌اند، بخشوده شده و به بهشت راه یافته‌اند (ص 56-55).

آسین پالاسیوس سپس فشرده‌ای از صحنه‌های بخش نخست *رسالة الغفران* را بازگو و آنها را با صحنه‌هایی از *کمدی الٰهی*، مقایسه می‌کند (ص 67-56) و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که هدف ابوالعلاء در اقتباس ادبی از داستان معراج، عمدتاً هنری بوده و این همان مشخصه‌ای است که در شعر دانته نیز یافت می‌شود، زیرا با اینکه *کمدی الٰهی* دائرةالمعارفی از تعالیم لاهوتی، یا تمثیل اخلاقی به شمار می‌آید، اما بالاتر از آن یک اثر والای ادبی است. اثر ابوالعلاء نیز چنین است و با اینکه *رسالة الغفران* منظوم نیست، آکنده از همهٔ شکوه سبک شاعرانه‌ای است که در ادبیات عرب، نثر مسجّع نامیده می‌شود (ص 67).

جهان‌بینی: معری بی‌گمان یکی از برجسته‌ترین شاعران اندیشمند یا اندیشمندان شاعر در تاریخ ادبیات جهان است. اما پیش از هر چیز باید به یاد داشت که وی نخست یک شاعر است، نه یک فیلسوف. او اندیشمند است، ولی اندیشه‌اش از نظم و پیگیری منطقی اندیشه‌های فیلسوفان به دور است، حتی می‌توان گفت که وی از چنین نظمی بیزار است. راهنمای اندیشهٔ او احساس اوست: احساس او از خودش، از این جهان، از آن جهان، از آدمیان و از تاریخ، رفتار و کردار، پندارها و باورها، ایمان و عشق آدمیان و از همهٔ آنچه آدمیان خود را بدان آدمی می‌داناند. ابوالعلاء هنرمند است. هنر او شعر است. شعر او همهٔ وجود اوست. واژه‌های شعری، قالبهایی است که او همهٔ وجود عاطفی و عقلی خود را در آنها ریخته و در این قالبها تندیسهایی بی‌مانند، تقلیدناپذیر و ماندگار آفریده است. وی نتیجهٔ این آفرینش هنری خود را *لزوم مالایلزم* نامیده است. لزوم مالایلزم یعنی اینکه در قافیه، در همهٔ ابیات، حرفی تکرار شود که نبود آن، نقصان و خللی در شعر پدید نمی‌آورد. معری این شکل شعر را برای آزمون توانها و امکانهای خلاقیت شاعرانه‌اش برگزیده است. این تفنن شعری ویژهٔ ابوالعلاء نبوده است و نزد شعرای جاهلی نیز یافت می‌شود و نمونه‌های آن کم نیست (نک: یظی، ۳۸۸ ـ ۳۹۰). لزوم مالایلزم کوششی دشوار و شاعرانه است. ابوالعلاء عمداً این دشواری را پذیرفته است. این دشواری در بازی، یا نبرد با واژه‌هاست. گویی ابوالعلاء با خود در نبرد بوده و واژه‌های شعریش را سلاحهایی برای این نبرد با خویش، ساخته بوده است. انصاف این است که بگوییم وی در این نبرد پیروز شده است. شعر ابوالعلاء ـــ در زمانی نزدیک به ۶۰ سال ـــ آیینهٔ تمام‌نمای جهان پیرامونی او و جهان درونی اوست؛ شعرهای او واکنشهای اوست، همچون واکنشهای هر شاعر خلاقی در برابر جهان بیرونی و درونیش.

برجسته‌ترین نشانهٔ شخصیت معنوی معری را، باید در تسلط عقل او بر همهٔ وجودش جست‌وجو کرد، حتی احساس او نیز که بدان اشاره شد، گویی از صافی عقل او می‌گذرد و به بیان می‌آید. واژهٔ عقل نزد ابوالعلاء مرادف با اندیشه است. از سوی دیگر، ویژگی عقل او در شکاکیت آن است، چنانکه خودش می‌گوید: یقینی وجود ندارد. بیشینه کوشش من این است که گمان ببرم و حدس بزنم (*لزوم*، ۸۹۴/۲). گویی شعار معری، همان است که رنه‌دکارت، فیلسوف بزرگ فرانسوی (۱۵۹۶ ـ ۱۶۵۰م) نزدیک به ۶ سده پس از وی، به میان آورد و آن را نخستین گام در مسیر تفکر فلسفی اعلام کرد: «هیچ چیز یقینی نیست» و «در همه چیز باید شک کرد». همین شکاکیت عقلی معری، انگیزهٔ موضع‌گیریهای مخالف، یا موافق، در برابر شخصیت، اشعار و اندیشه‌های او در دورانهای بعدی شده است. معری نزد شاگردش خطیب تبریزی، آشکارا اعتراف می‌کند که شکاک است (ابن جوزی، یوسف، ۱۴۴).

درگیری میان اعتقاد و شک، انسان را دچار تناقض اندیشی، و در نتیجه، تناقض‌گویی می‌کند و بدین‌سان داوری دربارهٔ او را دشوار، و غالباً داوران را گمراه می‌کند. معری نیز چنین انسانی است. اما باید به این نکته توجه داشت که شکاکیت وی، پیش از هر چیز زاییدهٔ بدبینی اوست. معری به همه چیز بدبین است، حتی به خودش! سرانجام باید به این نکته نیز اشاره شود که شیوهٔ ویژهٔ زندگانی معری، نیز در شکل بخشیدن به جهان‌بینی وی مؤثر بوده است: پرهیزگاری، پارسایی، گیاهخواری، حتی خودداری از خوردن شیر، عسل، تخم‌مرغ و آنچه از حیوان حاصل می‌شود. در اینجا فشرده‌ای از آراء و اندیشه‌های معری باتوجه به‌کل جهان‌بینی او، درچند موضوع عرضه‌می‌شود: ۱. زندگانی و احوال شخصی؛ ۲. خدا؛ ۳. دنیا؛ ۴. انسان، سرنوشت، مرگ، روح و معاد؛ ۵. عقل؛ ۶. دینها و مذهبها؛ ۷. زناشویی و نسل.

۱. زندگانی‌واحوال‌شخصی: چنانکه‌اشاره‌شد، یکی‌ازبرجسته‌ترین ویژگیهای اندیشهٔ معری، بدبینی به همه چیز است. وی انسانها را به سگانی تشبیه می‌کند که بر لاشه‌ای گرد آمده‌اند و به هم پارس می‌کنند و

---

1. moralists

سپس خود را پست‌ترین آن سگان می‌نامد (لزوم، ۱۲۳/۱). مردمان را سرزنش می‌کند که می‌پندارند می‌توانند نزد وی آسایش، دیانت و دانش بیابند... (همان، ۱۱۸/۱). او خود با خویشتن در کشاکش است و به خود دروغ می‌گوید، زیرا می‌داند که خویشتنِ او از دروغ خشنود می‌شود (همان، ۲۲۲/۱). از سوی دیگر، زندگی را دوست می‌دارد، زیرا زندگی با فریب و دروغ خود، وی را فریفته است (همان، ۱۹۶/۱).

ابوالعلاء پروردگار را گواه می‌گیرد که وی پیرو هواهای نفسانی خویش است. وای بر او هنگامی که در گور جای می‌گیرد و باید پاسخگو باشد (همان، ۲۶۹/۱)؛ معری، این بار، خود را در ۳ زندان می‌یابد: نابینایی، خانه‌نشینی و گرفتاری در پیکر پلید (همان، ۳۰۸/۱). وی به اندک مایه خرسند است و پروای قوت و خوراک خود را ندارد. خدا را گواه می‌گیرد که نماز گزاردن برای او را از گنجینهٔ دُر و یاقوت ارجمندتر می‌دارد (همان، ۲۷۸/۱). او نمی‌داند که آیا در کارش مجبور است، یا مختار (همان، ۴۰۲/۱). معری در تعبیر زیبایی می‌گوید که شراب اندوه را که دل او جام آن است، نوشیده و موهای سپید سرش، کفهایی بر آن جام است (همان، ۴۱۸/۱). او زندگی خود را پس از ۴۰ سالگی با مرگ یکی می‌داند و زیستن پس از آن را زیان می‌شمارد (همان، ۴۰۸/۱). از ۵۰ سالگی هم که می‌گذرد، از سختیهای زندگی شکایت می‌کند و یک دهم یا یک پنجم آنها را برای خود کافی می‌شمارد (همان، ۸۵۳/۲) و خیری در زندگی پس از ۵۰ سالگی و بیماریها و لرزش اندامها نمی‌بیند (همان، ۹۴۵/۲). معری در اشعار خود بارها آرزوی مرگ می‌کند (همان، ۱۲۴۷/۳) و بیزاری از زندگی را تا بدانجا می‌کشاند که آرزو می‌کند در روز رستاخیز نیز در گور خود بماند و برنخیزد. از زنده بودنش شادمان نیست و آسایش جسم خود را هنگامی می‌داند که در گور جای گیرد و به عنصر خود، یعنی خاک بپیوندد و چون پیکرش پوسیده شد، دیگر پروای آن ندارد که چه کسی بر گور او گام می‌نهد یا آن را می‌شکافد (همان، ۸۲۱/۲، ۸۲۳). معری حتی دربارهٔ معاد خویش چنان سخن می‌گوید که از دیدگاه معارضان او، نشانهٔ بی‌اعتقادی او به روز رستاخیز است: گمان می‌کنند که من دوباره، به صورت یک جوان به زندگی باز می‌گردم. چگونه آن را بپذیرم، هر چند دلخواه من این است؛ می‌پندارند که من پس از دیر ماندن در خاک گور، به دیدار بهشت خواهم رسید و در آن شادی خواهم کرد؛ کوری من نیز، پس از غوطه خوردن در چشمهٔ زندگی از میان خواهد رفت و دوباره بینا خواهم شد... (همان، ۹۳۶/۲-۹۳۷)؛ ای بیچاره به عقلت چه آسیب رسانده، که چنین دچار پریشان فکری شده‌ای (نک: ابوالفداء، ۱۷۷/۱). شکایت همیشگی معری را دربارهٔ معاد در جایی می‌یابیم که می‌گوید: حقیقت این است که من از این جهان می‌روم، خدا می‌داند که با چه روبه‌رو خواهم شد (لزوم، ۱۱۴۶/۲).

معری به قناعت پیشگی مشهور بوده است و بارها در شعرهایش به این صفت خود اشاره می‌کند (مثلاً نک: همان، ۱۲۳۹/۳). او چنان در این شیوهٔ زندگی زاهدانهٔ خود مشهور شده بود که مورد انتقاد و سرزنش مردان برجستهٔ زمانش نیز قرار گرفت. از آن میان می‌توان به مکاتبات مؤید فی‌الدین با وی اشاره کرد. او در چند نامه از معری دربارهٔ پرهیز وی از گوشتخواری و دیگر فرآورده‌های حیوانی، پرسش می‌کند و توضیح می‌خواهد و زیرکانه می‌پرسد که اگر رأفت به حیوانها انگیزهٔ اوست، آیا او از خدا که آنها را آفریده و برای مصالح انسانها آماده کرده است، رئوف‌تر است؟ پاسخ معری نیز زیرکانه و محتاطانه است و سرانجام فقر و تنگدستی خود را بهانه می‌آورد. از سوی دیگر، هنگامی که مؤید به وی پیشنهاد می‌کند که مال کافی در اختیار او نهد تا بتواند از مواهب زندگی بیشتر برخوردار شود، در پاسخش بار دیگر تأکید می‌کند که به گشایش در زندگی و خوردن خوراکهای گوناگون رغبتی ندارد، زیرا ترک آنها طبیعت دوم وی شده و ۴۵ سال است که فرآورده‌های حیوانی را نخورده است. سپس می‌گوید: اگر خداوند در روز رستاخیز، تنها گناه وی را نخوردن گوشت به شمار آورد، وی خود را سعادتمند خواهد یافت (نک: *رسائل*، چ ۱۹۸۰م، ۱۰۱/۱-۱۰۲، ۱۱۷، ۱۳۱-۱۳۲).

معری همچنین به انگیزهٔ عقل‌گرایی و پایبندی به چیرگی عقل بر همهٔ رفتار و کردار انسان، می‌خوارگی و مستی را سخت نکوهش می‌کند (لزوم، ۱۴۹۱/۳). وی چنان از باده‌گساری بیزار است که می‌گوید: اگر پیامبری بیاید و نوشیدن می را آزاد و مباح سازد و باده نیز از بارنگرانیها و اندوههای وی بکاهد...، او آن را نمی‌نوشد، تا کفهٔ ترازوی عقلش را سبک‌تر نسازد (همان، ۱۵۸۵/۳).

معری خود و زندگی خویش را تحقیر می‌کند و خود را مردی ناقص می‌نامد که ادعای فضلی ندارد و خدا را گواه می‌گیرد که دچار کمبود دانش و دین و مال است (همان، ۱۳۴۹/۳، ۱۳۵۸)، و نیز با لحنی شکایت‌آمیز می‌گوید که کسانی از سرزمین یمن یا دیار طبس به دیدار وی می‌آیند و به او می‌گویند که از او چیزهایی شنیده‌اند. وی می‌داند که ایشان دربارهٔ او دچار وهم و پندارند. آنان از وی می‌خواهند که دروغ بگوید، ولی او چنین نمی‌کند. اگر راست بگوید، چهره‌هایشان درهم می‌شود. آنان از او چه می‌خواهند؟ نه مالی دارد که آن را ببخشد، نه دانشی دارد که آن را اقتباس کنند. از نادان چه می‌پرسند که برایشان سودمند باشد؛ شتر ماده‌ای را که پستانش خشک شده است، چرا می‌دوشند؟! (همان، ۸۷۷/۲). از سوی دیگر، معری خود را دارای پیامی می‌داند که می‌تواند دیگران را به راه درست در زندگی رهنمون شود. در یک جا، در شعرهای جوانیش، می‌گوید: هر چند که او در زمانی پسین آمده، اما چیزهایی آورده است که پیشینیان نمی‌توانستند بیاورند («سقط»، ۵۲۵/۲) و در جای دیگری می‌گوید: هرکس در گفته‌های من تأمل کند، جمله‌هایی می‌یابد که راز انسانها در آنها شرح داده شده است (لزوم، ۳۷۳/۱).

داوری پیشینیان دربارهٔ معری گوناگون بوده است. یاقوت

می‌نویسد: بعضی می‌گویند که او زندیق بوده است و چیزهایی به او نسبت می‌دهند [ونمونه‌ای از آنها رانیزمی‌آورد] و برخی می‌گویند که او پارسایی عابد بوده و نفس خود را ریاضت و سختی می‌داده و به اندک قناعت می‌کرده و از خواسته‌های دنیایی روی گردان بوده است (۱۴۲/۳؛ نیز نک: ابن‌جوزی، عبدالرحمن، ۱۸۵/۸). از سوی دیگر، چنانکه اشاره شد، ابن عدیم، کتاب *الانصاف و التحری* را در دفاع از او نوشته بوده است گویی خود ابوالعلاء نیز از آنچه دربارهٔ خویش از دیگران شنیده، به خشم آمده و گفته است: نفرین خداباد بر گروهی که چون من با ایشان سخن راست به میان می‌آورم، می‌گویند کافر شده است (*لزوم*، ۸۲۳/۲).

۲. خدا: پیش از هر چیز باید گفت که معری بی‌شک به خدا باور داشته است، اما خدای باور داشتهٔ او، از یک سو همان خدای همگان است و از سوی دیگر، خدای ویژهٔ خود اوست و آنچه گاهی در اشعار وی از پرسش و تردید، یا حیرت دربارهٔ خدا یافت می‌شود، مربوط است به خدای باور داشتهٔ همگان و نیز آنچه دیگران به ویژه یهودیان و مسیحیان دربارهٔ خدا می‌گویند و باور دارند. وی می‌گوید: شکی نیست که خدا حق است و باید کسانی را که در این باره شک می‌کنند، سرزنش کرد (همان، ۲۰۰/۱). سپس آشکارا می‌گوید: من خود به آفریننده‌ای حکیم معتقدم و از نفی کنندگان نیستم (همان، ۲۹۵/۱) و در جای دیگری می‌گوید که ما آفریننده‌ای داریم که عقل در قدیم بودن او شکی ندارد (همان، ۳۹۹/۱)؛ خدا در فرمانروایی خود یگانه است و همتایی ندارد (همان، ۶۷/۱). اینها چند نمونه از دهها سخن معری دربارهٔ خدای باور داشتهٔ خویش است، اما از سوی دیگر، او دربارهٔ خدای باور داشتهٔ دیگران نیز سخنانی دارد: گفتید ما را آفریننده‌ای حکیم است، گفتیم راست می‌گویید، ما هم چنین می‌گوییم؛ از سوی دیگر، او را بی‌مکان و زمان پنداشتید؛ پس بگویید این سخنی است که معنای پوشیده‌ای دارد و ما را عقلِ [ادراک آن] نیست (همان، ۱۲۲۷/۳)؛ معری منکر خدا نیست، ولی نمی‌داند که خداوند وی را برای چه آفریده است (همان، ۵۲۰/۱). وی ناخرسندی خود را از آفرینش، اینگونه بر زبان می‌آورد: اگر بدایعی که دلالت بر آفرینندهٔ آگاه‌تر و داناتر دارند، در جهان نبود، می‌گفتیم: آفریدن ما گونه‌ای گناه است (همان، ۱۳۹۴/۳).

۳. دنیا: در اشعار معری دنیا ــ که در زبان عربی مؤنث است ــ همچون موجودی مؤنث مجسم و مجسد می‌شود و وی با آن خطاب و عتاب می‌کند. وی به دنیا سخت بدبین است، همچنانکه به زنان نیز سخت بدبین و گاه از آنان بیزار است. پس شگفتی ندارد که غالباً دنیا را با کنیهٔ «امّ دَفْر» (دفر = بویناکی) می‌خواند. او در یک جا می‌گوید: امّدفر ما را از شیر فراوان خود دور می‌کند. پس همان به که او را همچون پیرزنی بدخو و ماده شتری وصف کنیم که به کودکش لگد می‌زند تا شیر او را ننوشد، یا دوشندهٔ خود را لگد می‌زند که شیر او را ندوشد (همان، ۱۶۳۱/۳).

معری به پیوند خود با دنیا چنین اشاره می‌کند: امّ دفر زنی است بیزار از شویش و من نیز با او مانند شوهری هستم بیزار از زنش... (همان، ۱۰۶۴/۲). وی در یک جا دنیا و دنیادوستان را چنین نکوهش می‌کند: یاران! دنیا مانند لاشه‌ای است که ما در پیرامون آن چون سگان عوعو می‌کنیم؛ هرکس از آن لاشه بخورد، زیان می‌بیند، اما هرکس از آن گرسنه روی گرداند، سود برده است (همان، ۳۵۸/۱). با وجود این، معری به پیوند خود با دنیا اعتراف می‌کند و خطاب به آن می‌گوید: اگر تو همسرم می‌بودی، طلاقت می‌دادم، ولی تو مادری! آیا مرا از تو گزیری هست؟ (همان، ۱۰۶۱/۲). او سرانجام به دلبستگی خود به دنیا اشاره می‌کند: من نیز مانند تو، دنیا را خالصانه دوست دارم؛ او کمند عشق خود را بر گردن من و تو نهاده است (همان، ۱۱۲۲/۲).

۴. انسان، سرنوشت، مرگ، روح و معاد: معری به انسان سخت بدبین است. مردم گریزی و گرایش به تنهایی، یکی از بارزترین ویژگیهای اندیشه و احساس اوست. وی دوری خود از انسانها را ایمنی از بیماریهای ایشان و نزدیکی به آنان را دردهایی برای عقل و دین خود می‌شمارد (همان، ۴۱/۱). معری تنهایی را دوست دارد: در تنهایی لذتهای گوناگون هست، همانگونه که بیابان قفر، جانوران وحشی گوناگون را در خود گرد می‌آورد (همان، ۵۵۳/۲)؛ بهترین سرزمینهای خدا، جایی است که از انسانها تهی باشد. او سپس آرزو می‌کند که ای کاش به وجود نمی‌آمد، یا جانوری وحشی در یکی از بیابانهای بی‌آب و گیاه می‌بود (همان، ۹۰۲/۲، ۹۰۳). معری علت مردم گریزی خود را این می‌داند که ایشان را آزموده است و آنگاه آرزو می‌کند که ای کاش تندبادهایی آنان را از او یا او را از ایشان، دور می‌کرد (همان، ۱۰۶۶/۲). وی همچنین دیگران را به تنهایی و مردم گریزی فرا می‌خواند (همان، ۵۸/۱). وی از همهٔ رفتارها و کردارهای انسانها انتقاد می‌کند و ایشان را در سراسر زندگیشان گمراه می‌شمارد و معتقد است که همه در بدسرشتی یکسانند (همان، ۴۱/۱). دهر را نباید به گنهکاری سرزنش کرد، زیرا ستم و گناه از فرزندان حوّاست (همان، ۸۶/۱).

معری نه تنها از فرزندان آدم که از خود او نیز انتقاد، و گاه با تندی و تلخی وی را نکوهش می‌کند و می‌گوید: آدم، جد انسانها، هنگام زناشویی با حوا به نسل خود که مانند ذراتی در پشتش بودند، آزار رسانید. آدمیان نیز در زشتکاری راه پدر پیمودند و در زندگانی فریب خوردند، همانگونه که آدم نیز [از شیطان] فریب خورد (همان، ۶۵۷/۲). آیا این مردم از نسل ابلیسند یا حوا؟ وای بر ایشان که کارهایشان همه حیله و نیرنگ است! (همان، ۸۷۱/۲).

در اشعار معری، نشانه‌هایی چند از جبر و سرنوشت‌گرایی یافت می‌شود. وی قضای اِلهی را، از یک سو علت وجوب هستی و از سوی دیگر کردوکار آن را موجب نفی و سلب وجود می‌شمارد (همان، ۱۲۳/۱). او بر تضاد میان کار عقل و سرنوشت نیز تأکید می‌کند و می‌گوید که عقل نیکوست، ولی برتر از آن سرنوشتی هست (همان،

۵۸۷/۲). چون آنچه به انسان می‌رسد، از قضای الٰهی است، پس اندوه بسیار خوردن، از کج‌اندیشی است (همان، ۵۳۳/۱). ما به اختیار خود به جهان نیامده‌ایم، بلکه این امر به اضطرار بوده است (همان، ۷۵۸/۲). به دنیا آمدن، پیر شدن و زیستن من در اختیار من نبوده است؛ پس آیا من باز هم اختیار گزینش دارم؟ (همان، ۵۸۸/۲، نیز نک: ۴۰۲/۱). اما از سوی دیگر، معری دربارۀ جبرگرایی نیز دچار شک می‌شود و می‌گوید: اگر کسی که مرتکب گناهان بزرگ می‌شود، در کار خود مجبور باشد، کیفر دادن او برای آنچه می‌کند، ظلم است (همان، ۱۲۳۱/۳). وی سرانجام سفارش می‌کند که در زندگانی نه جبری باش نه قدری، بلکه بکوش تا راه میانه را در پیش‌گیری (همان، ۱۵۷۹/۳).

اشاره شد که معری همواره به مرگ می‌اندیشد و از زندگی گریزان است، اما گویی همزمان از مردن نیز ترسان و غمگین است، زیرا از خود می‌پرسد: چگونه ساعتی را به شادمانی سپری کنم، در حالی که می‌دانم مرگ طلبکار من است؟ (همان، ۶۰/۱).

روی‌کرد معری به روح ــ که آن را شیئی لطیف و عقل را از ادراک کنه‌آن ناتوان می‌داند (همان، ۳۳۱/۱) ــ همراه با همان شکاکیت همیشگی اوست. در جایی می‌گوید: جسم و روح مانند کودک و مادرند که دست پروردگار آنها را به هم پیوند داده است، اما هر دو، مانند دو چشم، همزمان می‌میرند. نه آن گم شده است، نه این گم کرده (همان، ۴۰۳/۱). آیا روح پس از دور شدن از تن چیزی را حس می‌کند؟ (همان، ۴۹۲/۱). معری تناسخ را نیز نفی می‌کند: می‌گویند که روح از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود، تا این انتقال او را پالوده کند. آنچه از گمراهی به تو خبر می‌دهند، و حکم عقل آن را تأیید نمی‌کند، مپذیر (همان، ۱۲۱۳/۳). وی با معاد و رستاخیز نیز شکاکانه روبه‌رو می‌شود. در یک جا می‌گوید: ما مردگان را به یقین به خاک سپردیم، ولی آگاهی ما به روحها، گمانهایی بیش نیست. زندگی، مرگ و انتظار قیامت، ۳ چیزند که هزارها معنا دارند (همان، ۱۵۹۳/۳، ۱۵۹۵)؛ اما در جای دیگری به روز حشر و رستاخیز صریحاً اقرار می‌کند: ستاره‌شناس و پزشک، هر دو می‌گفتند که بدنها حشر و رستاخیز ندارد. گفتم: از من دور شوید. اگر سخن شما درست باشد، من زیان نبرده‌ام، اما اگر سخن من درست باشد، شما زیانکارید (همان، ۱۴۴۷/۳).

۵. عقل: چنانکه در آغاز اشاره شد، معری شاعری عقل‌گراست و پیروی از عقل را به دیگران نیز سفارش می‌کند. به تعبیر وی عقل محور است و کارها چون سنگ آسیا که همه بدان سامان می‌گیرند و گرد آن می‌چرخند (همان، ۶۱۰/۲). اگر عقل را به کارگیری، سرای تو شبانگاه پر آفتاب است (همان، ۹۰۱/۲). با عقل مشورت کن و جز آن را باطل بدان و رها کن. عقل بهترین مشاور در انجمن است (همان، ۵۰۰/۱). از سوی دیگر، معری به تضاد میان عقل و سرشت و طبیعت حیوانی انسان، اشاره می‌کند: طبیعت تو بر عقل تو فرمانروا و چیره است و هوسهای آن در کار دزدیدن و شکار عقلند (همان، ۹۶۱/۲). معری در جای دیگر می‌گوید: من از هر کسی که مرا به سوی نیکی فرا خواند، با کوشش پیروی می‌کنم و از این جهان، در حالی می‌روم که پیشوای من جز عقل من نیست (همان، ۱۲۸۸/۳).

۶. دینها و مذهبها: شکاکیت و ناباوری معری دربارۀ دینها و مذهبها، بیش از هر جنبۀ دیگرِ اندیشۀ او آشکار است. باید به یاد داشت که وی در روزگاری می‌زیست که در آن کشمکشها و اختلافهای دینی، مذهبی و فرقه‌ای به اوج خود رسیده بود: اختلافها و کشاکشهای ژرف میان عباسیان و فاطمیان، اشعریان و معتزلیان، سنیان و شیعیان، ظاهریان و باطنیان، فقیهان و محدثان، فیلسوفان و صوفیان. معری از همۀ این کشاکشها بیزاری می‌جوید. اما انتقاد وی از دینها و مذهبها، چندان متوجه محتوای واقعی آنها نیست، بلکه بیشتر معطوف به شکلهای پدیداری آنها در پندار، رفتار و کردار گروههای پیرو آنهاست، هرچند چنین می‌نماید که وی به تقابل و تضاد میان عقل و دین باور داشته و این باور را بارها در اشعارش بیان کرده است: مردم روی زمین دو گروهند: عاقلانی که دین ندارند و دین باورانی که عقل ندارند (همان، ۱۲۶۹/۳). معری پیش از هرچیز پدیدۀ دین را، امری تقلیدی می‌شمارد (همان، ۴۲۲/۱، ۸۸۷/۲) و دربارۀ دین خود می‌گوید: با من مهربانی و مدارا کن، زیرا دین من از درخت راش نیست [که چوب آن بسیار محکم است]، بلکه از چوب بید است [که سست و شکننده است] (همان، ۱۰۸۶/۲). او در همۀ باورهای دینی انسانها تردید می‌کند و می‌گوید: آیا هرگز هیچ نسلی به تنهایی به راه درست رفته است؟ (همان، ۱۲۲۵/۳) و از اختلافهای گوناگون میان دینها و مذهبها، درشگفت می‌شود و به خشم می‌آید: انسانها چگونه می‌توانند دربارۀ اعتقادی توافق کنند درحالی که حتی دربارۀ خدا توافق ندارند؟ (همان، ۱۷۰۱/۳).

معری دربارۀ پیامبران نیز، دچار شک است (همان، ۹۲۰/۲). با وجود این، در یکی از شعرهایش پیامبر اسلام را با زیبایی می‌ستاید: محمد (ص) شما را به بهترین کارها فراخواند. شما را به بزرگداشت آفرینندۀ روز و ستارگان، رهنمون شد. فرائض و نوافلی برایتان نهاد که حتی ناتوان‌ترین کس می‌تواند از عهدۀ آنها برآید. شما را به پاکیزگی تن و جامه تشویق کرد... خدا به وی درود و صلوات می‌فرستد و ذکرش مانند بوی مشک در محافل پراکنده می‌شود (همان، ۱۲۹۵/۳). اگر دو بیت شعری را که در *دیوان* او نیامده، اما در بیشتر منابع نقل شده است، از او بدانیم، می‌توان گفت که وی به پیامبران و پیامبری باور نداشته است: گفتار پیامبران را حقیقت مشمار، بلکه سخن دروغینی است که در کتابها نوشته‌اند. انسانها زندگانی آسوده‌ای داشتند، ایشان... آن زندگانی را تیره ساختند (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۸۶/۸؛ یاقوت، ۱۷۳/۳). معری به ویژه با یهودیان سرستیز دارد و از دین و کتاب ایشان بیزاری می‌جوید و با طنزی تند بر ایشان می‌تازد (*لزوم*، ۵۰۱/۱، ۷۹۰/۲، ۱۲۵۹/۳، ۱۶۹۰).

معری هرچند به اسلام و شریعت آن چندان خرده نمی‌گیرد، اما از رفتار و کردارمسلمانان‌و برخی اعتقادات‌گروهها و فرقه‌های مسلمان،

انتقاد می‌کند و خطاب به ایشان می‌گوید: پیامبر به حق آمد، تا اخلاق شما را پاکیزه سازد، اما آیا سرشت شما را برای تهذیب آماده یافت؟ (همان، ۱۸۷/۱). وی تأکید می‌کند که باید به اسلام، همچون دینی الٰهی باور داشت. کسی نباید دین را منکر شود، زیرا حکم و قضای پروردگار آن را ساخته و آورده است (همان، ۲۰۰/۱)، اما تنها در یک جا، به یکی از احکام شریعت اسلام خرده می‌گیرد و می‌گوید: دستی که دیهٔ آن ۵۰۰ دینار زر است، چرا باید برای دزدیدن یک چهارم دینار، بریده شود؟ (همان، ۷۳۷/۲).

معری دربارهٔ فرقه‌های گوناگون اسلامی می‌گوید: گروهی ظاهر اسلام را دگرگون کردند و خواستند به آن آسیب رسانند و پاره پاره‌اش کردند (همان، ۱۶۶۵/۳)؛ شافعی انجام دادن کارهایی را مجاز دانست که ابوحنیفه می‌گفت جایز نیست (همان، ۸۳۶/۲)؛ این می‌گوید عمر، آن می‌گوید علی [ع] (همان، ۱۷۱۴/۳)؛ مردم یا متشیع و غالیند، یا ناصبیَ و خارجی (همان، ۷۸۴/۲)؛ گروههایی روز «غدیرخم» را بزرگ می‌دارند و گروههایی دیگر روز «غار» را در برابر آن می‌نهند (همان، ۷۹۴/۲).

معری همچنین از فقیهان و فرقه‌های کلامی و علم کلام انتقاد می‌کند و آن را باطل می‌شمارد (همان، ۱۸۰/۱، ۳۴۲، ۱۳۹۲/۳). نکتهٔ دیگری که معری بارها بدان اشاره می‌کند، این است که دین و مذهب در میان انسانها وسیله‌ای برای بهره‌برداری مادی و رسیدن به هدفها و خواستهای دنیایی است (همان، ۶۰/۱، ۶۱). دین چنان خوار شده‌است که ارجمندترین اصول آن، به صورت باز یا سگی شکاری دردست صیادان درآمده است (همان، ۱۸۰/۱). از قومی فرمان مبر که دیانتشان چیزی جز حیله برای جمع مالیات و خراج نیست (همان، ۲۸۲/۱). شما *قرآن* را نمی‌خوانید برای اینکه هدایت شوید و راه درست را بیابید، بلکه قصدتان فزونجویی و تکبر است (همان، ۵۴۷/۲).

معری گویی از میان آیینها، آیین هندوان در سوزاندن مردگان را می‌پسندیده است: مرده سوزاندن هندوان مایهٔ شگفتی است و راحت‌تر از دشواریهای دور و دراز است، زیرا چون مرده را سوزانندند، دیگر بیمی از کفتار و نبش قبر و بر خاک ماندن ندارند؛ آتش از کافور مردگان ما بهتر است و بوی گند را بهتر از میان می‌برد (همان، ۳۸۱/۱).

معری به صوفیان خانقاهی و روشها و کارهایشان خرده می‌گیرد و می‌گوید: ایشان فریبکارانه جامهٔ تصوف بر تن دارند. رقص آنان برای ترس از خدا نیست... در حال وجد بر می‌خیزند و چرخ می‌زنند، چنانکه گویی شراب سرخ نوشیده و مست شده‌اند (همان، ۲۹۲/۱). ایشان گمان دارند که برای پروردگار صافی شده‌اند، اما دروغ می‌گویند و بر خطا رفته‌اند (همان، ۱۰۷۴/۲). صوفیان تنها به این خرسند نیستند که نسبتشان به پشمینه پوشی برسد، بلکه ادعا می‌کنند که در پی طاعت و عبادت، درونشان صافی شده است (همان، ۱۰۶۸/۲).

۷. زناشویی و نسل: رنج معری بی‌کران است. گویی هرگز طعم عشق را نچشیده بوده و همواره با عقل خود می‌زیسته است، هر چند، گاهی نشانی از عشق‌گرایی نیز در شعرهای دوران جوانیش می‌یابیم. در منابع، غزل‌گونهٔ زیبایی از وی نقل شده که او در آن، معشوق را به آهویی تشبیه می‌کند که دامهای خود را برای شکار دل شاعر گسترانیده است و دلی را که در آن فرود آید، به آتش عشق می‌سوزاند و نمی‌داند که دل شاعر، خود سوختهٔ اوست (یاقوت، ۱۳۶/۳). در دیوان *سقط الزند* نیز که اشعار دوران جوانی معری است، چند بیت غزل‌گونهٔ عاشقانه یافت می‌شود. شاید معری می‌خواسته است که به کار عشق نیز بپردازد، ولی نابینایی او این امکان را از وی دریغ داشته است.

معری، بی‌شک دلی زیبا پسند و بسیار پر احساس و عاطفه دارد. احساس می‌کند که به زیبایی زن نیاز دارد، ولی نمی‌تواند او را ببیند. گویی به همین سبب از زن بیزاری می‌جوید. از سوی دیگر، باید به یاد داشت که او به نسل آدمی نیز سخت بدبین بوده است و بدین سان دیگران را نیز به پرهیز از زنان و اجتناب از داشتن فرزند ترغیب می‌کند. وصیت او معروف است که خواسته بود تا بر گورش بنویسند: این جنایت پدرم بر من بود و من این جنایت را دربارهٔ هیچ کس نکردم (ابن جوزی، یوسف، ۱۵۶).

معری می‌گوید: زنان دامهای گمراهیند که شرف موروثی به وسیلهٔ آنان از دست می‌رود و تباه می‌شود (*لزوم*، ۴۴۲/۱). حجلهٔ عروس، هر چند دلپسند باشد، از کنام شیر خطرناک‌تر و مرگ بارتر است (همان، ۴۹۴/۱). زنان چون آتشند که از دور خوش می‌نمایند، اما چون آنان را لمس کنی، دستها را می‌سوزانند (همان، ۱۵۶۶/۳). دوشیزگانشان نوبر بلایند و بیوه‌هایشان مار زهرآگین (همان، ۱۴۲۲/۳). معری مردان را حتی از آموختن خواندن و نوشتن به زنان باز می‌دارد و می‌گوید که باید به زنان رشتن و بافتن آموخت (همان، ۵۷/۱). معری مردان را از ایجاد نسل نهی می‌کند: اگر روزی می‌خواهی همنشینی داشته باشی، بهترین زنان جهان، نازای ایشان است (همان، ۱۳۸۹/۳)؛ ایجاد نسل برای مرد، گناهی است نابخشودنی. پس جز با زن نازا زناشویی مکن (همان، ۱۴۶۲/۳).

مأخذ: ابن‌انباری، عبدالرحمن، *نزهة‌الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن جوزی، یوسف، «مرآة الزمان»، *تعریف القدماء بابی العلاء*، به کوشش طه حسین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۳ ق/۱۹۴۴م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عدیم، عمر، «الانصاف و التحری»، *تعریف القدماء بابی العلاء*، به کوشش طه حسین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۳ ق/۱۹۴۴م؛ همو، *زبدة الحلب من تاریخ حلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱م؛ ابن قارح، علی، «رسالة»، *رسالة الغفران* (نک‌: هم‌، ابوالعلاء)؛ ابوالعلاء معری، احمد، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشه بنت الشاطی، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹م؛ همو، *رسائل*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ همو، *رسائل*، به کوشش عبدالکریم خلیفه، عمان، ۱۹۷۶م؛ همو، *رسائل مع شرحها*، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ همو، «سقط الزند»، ضمن *شروح سقط الزند*، به کوشش طه حسین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۵ ق/۱۹۴۶م؛ همو، *الصاهل و الشاحج*، به کوشش عائشه بنت الشاطی، قاهره، ۱۹۷۵م؛ همو، *الفصول و الغایات*، به کوشش محمود حسن زناتی، قاهره، ۱۳۵۶ ق/۱۹۳۸م؛ همو، *لزوم ما لا یلزم*، به کوشش ندیم عدی، دمشق، ۱۹۸۸م؛ همو، مقدمه بر *دیوان ابن ابی حصینه*، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۶م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفه؛ ازهریه، *فهرست*؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد

تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ ق؛ *تذکرة النوادر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۰ ق/۱۹۳۱م؛ ثعالبی، عبدالملک، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ جندی، محمد سلیم، *الجامع فی اخبار ابی العلاء المعری و آثاره*، دمشق، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲م؛ حسین، طه، *المهرجان الالفی لابی العلاء المعری*، دمشق، ۱۹۴۵م؛ حمصی، محمد طاهر، *مذاهب ابی العلاء فی اللغة و علومها*، دمشق، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ سامرائی، ابراهیم، *مع المعری اللغوی*، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ سید، فؤاد، «نوادر المخطوطات فی مکتبة طلعت»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م، شم ۳ (۲)؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰م؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمود دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ یظی، صالح حسن، *الفکر و الفن فی شعر ابی العلاء المعری*، قاهره، ۱۹۸۱م؛ نیز:

Asin Palacios, M., *Islam and the Divine Comedy*, tr. H. Sunderland, Lahore, 1926; GAL,S; Goldziher, I., *A Short History of Classical Arabic Literature*,tr. Desomogyi, Hildesheim, 1966; Nicholson, R.A., *A Literary History of the Arabs*, London, 1932; id, "The Risālatu'l-Ghufrān", JRAS, 1902.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

أبو الْعَلاءِ هَمَدانی، حسن بن احمد بن حسن بن احمد بن محمد بن سهل عطار (۴۸۸ ـ ۵۶۹ ق/ ۱۰۹۵ ـ ۱۱۷۳ م)، محدّث و مقری بزرگ شرق اسلامی. از او با القاب قطب‌الدین، صدرالحفاظ، شیخ‌الاسلام و مهذب الائمه یاد شده است (خوارزمی، ۴۲، ۸۵؛ منتجب‌الدین، ۶۵؛ ابن طاووس، *الطرائف*، ۱۳۹، *الیقین*، ۱۸۷؛ ابن فوطی، ۶۲۶/۴).

ابوالعلاء در همدان به دنیا آمد (یاقوت، ۶/۸). نخستین استماع او در ۷ سالگی از عبدالرحمن بن محمد دونی صورت گرفت (ابن نقطه، *التقیید*، ۲۸۹/۱، به نقل از رهاوی). وی پس از بهره گرفتن ازجمعی از مشایخ همدان (همانجا؛ جواد، ۱۱۸)، اندکی پس‌از ۵۰۰ق/۱۱۰۷م، برای ادامهٔ تحصیل روانهٔ بغداد شد (ابن ایبک، ۹۷) و در آنجا از شیوخ بزرگ قرائت چون ابوعبدالله حسین بن محمد بارع و ابوبکر محمد بن حسین مزرفی دانش آموخت و از محدثانی چون ابوالقاسم ابن بیان و ابوعلی ابن نبهان استماع کرد (جواد، همانجا؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۳۲۴/۴؛ قس: ابن نقطه، ابن ایبک، همانجاها؛ ابن جزری، *غایة*، ۲۰۵/۱). همچنین در واسط (عراق) از مقری بزرگ آن دیار ابوالعز قلانسی (د ۵۲۱ ق) قرائت آموخت (ابن فوطی، ۶۲۷/۴). نیز در سفری به اصفهان که پیش از ۵۱۵ق بوده، از ابوعلی حسن بن احمد حداد (د ۵۱۵ ق) حدیث شنید و قرائت آموخت (ابن نقطه، ابن ایبک، همانجاها).

او در سفر به خراسان، در نیشابور مورد احترام و ستایش عبدالغافر فارسی (د ۵۲۹ ق) قرار گرفت (ابن نقطه، همان، ۲۹۰/۱)، ولی گویا موفق نشد از او استماع کند و صحیح مسلم و دیگر روایات را از شاگرد فارسی، محمد بن فضل فراوی (د ۵۳۰ ق) آموخت (همان، ۲۸۹/۱) و ظاهراً در همین فرصت از زاهر بن طاهر شحامی (د ۵۳۳ق) اخذ حدیث کرد (نک: خوارزمی، ۲۶، ۸۵). وی حج نیز گزارده است (نک: یاقوت، ۷/۸).

ابوالعلاء در فواصل سفرهایش بارها به بغداد باز آمد و در آنجا به تعلم و تعلیم حدیث و قرائت پرداخت (جواد، ذهبی، همانجاها). ذهبی تاریخ یکی از این سفرها را چندی پس از ۵۳۰ ق تعیین کرده است (همانجا). به گفتهٔ ابن دبیثی (جواد، همانجا) آخرین ورود وی به بغداد در ۵۴۶ ق بوده که پس از چندی تدریس، حداکثر تا اواسط ۵۴۸ ق (نک: ابن ابی‌الرضا، ۱۶۹)، آنجا را ترک گفته و به زادگاهش همدان بازگشته است.

ابو العلاء باقی زندگانی خود را در همدان وقف آموختن حدیث و قرائت کرد (ابن نقطه، همان، ۲۹۱/۱؛ ذهبی، همان، ۱۳۲۶/۴). او در آنجا کتابخانه‌ای تأسیس کرد که ظاهراً کتابخانه‌ای مهم و غنی بوده است (نک: ابن جوزی، *المنتظم*، ۲۴۸/۱۰؛ ابن فوطی، همانجا؛ ابن رجب، ۳۲۴/۱، ۳۲۸). وی سرانجام در همدان وفات یافت و در مسجدی که بدو منسوب بود، به خاک سپرده شد (ابن نقطه، همان، ۲۹۲/۱؛ ذهبی، *المختصر*، ۱۵۷؛ قس: جواد، همانجا).

ابن‌جزری (همان، ۲۰۴/۱)، ابوالعلاء را باعنوان‌مقری‌سرزمینهای شرق اسلامی، با ابوعمرو دانی مقری نامدار مغرب قیاس کرده، حتی وسعت روایت او را بیش از ابوعمرو دانسته است. از مشایخ وی بجز آنانکه ذکرشان گذشت، از شریف نور الهدی زینبی، اسماعیل بن احمد ابن عمر اشعثی و احمد بن محمد بن اسماعیل فارسی در حدیث (خوارزمی، ۳۱، ۶۱، جم؛ گنجی، ۴۰۵) و ابوغالب احمد بن عبیدالله بغدادی، ابوالفتح اسماعیل بن فضل سراج و ابوالوفا علی بن زید اصفهانی در قرائت (ابن جزری، همان، ۲۰۵/۱) نیز می‌توان یاد کرد (برای دیگر مشایخ وی، نک: خوارزمی، جم؛ گنجی، ۲۵۲؛ ابن جزری، همانجا).

ابوالعلاء را شاگردان و راویان بسیاری بوده که رجال شام تا خراسان را در بر می‌گرفته است. بزرگانی از شیعه و اهل سنت در میان همین شاگردان دیده می‌شوند که از آن جمله این کسانند: ابن عساکر (ابن عساکر، گ ۴۹ الف)، ابوالمواهب ابن صصری (ذهبی، *تذکرة*، ۱۳۲۴/۴)، ابن کال حلی (جواد، همانجا)، ابراهیم بن یوسف بن برکهٔ موصلی (گنجی، ۲۵۲، ۴۰۵)، منتجب‌الدین رازی (منتجب الدین، همانجا)، ابن شهرآشوب سروی (ابن شهرآشوب، *مناقب*، ۱۱/۱)، انس بن ابی منصور طوسی (ابن فوطی، ۱۲۴/۴)، ابوسعد سمعانی (ابن ایبک، همانجا)، ابوبکر حازمی (حازمی، «شروط»، ۶۵، *الاعتبار*، ۳، جم)، خطیب خوارزمی (خوارزمی، جم) و مطرزی (ابن طاووس، *الطرائف*، ۱۳۸ ـ ۱۳۹؛ برای دیگر راویان وی، نک: هاشم بن محمد، ۶۳، جم؛ جواد، همانجا؛ ابن مستوفی، ۲۷۶/۱؛ ابن طاووس، *الیقین*، ۲۷؛ ابن صابونی، ۱۱۸؛ ابن ابی‌الرضا، ذهبی، ابن جزری، همانجاها).

ابوالعلاء در قرائت و حدیث از مشاهیر روزگار خود بود (ابن جوزی، همانجا، *تلقیح*، ۷۱۷) و گاه به عنوان مجدد سدهٔ خویش تلقی می‌شد (نک: یاقوت، ۹/۸). او را همچنین ادیبی متبحر شناخته‌اند (نک: ابن عساکر، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۳۲۵/۴؛ ابن ایبک، همانجا). گفتار

کسانی که دربارهٔ منزلت او لب به سخن گشوده‌اند، همراه با تجلیل بوده است و همگی مقامات اخلاقی و علمی وی را ستوده‌اند. از این گروه باید نام عبدالغافر فارسی از جمع مشایخ ابوالعلاء و نیز سمعانی، خوارزمی و منتجب‌الدین از شاگردانش را یاد کرد (خوارزمی، ۱۲؛ منتجب‌الدین، همانجا؛ ابن نقطه، همان، ۲۹۰/۱؛ ابن ایبک، همانجا). خاقانی شروانی شاعر معاصر او نیز یک مثنوی در ستایش جایگاه علمی او سروده است (حمدالله مستوفی، ۶۶۵ ـ ۶۶۶).

شاگرد دیگرش، عبدالقادر رهاوی، نیز به تفصیل در شرح احوال شخصی و منزلت اجتماعی او سخن گفته است. به گفتهٔ وی، ابوالعلاء با وجود نفوذی که در صاحبان قدرت داشت، هرگز بدیشان نزدیک نمی‌شد و کمک مالی آنان را قبول نمی‌کرد، حتی برای تدریس مدرسه‌ای از آنان نمی‌پذیرفت و در خانهٔ خود تعلیم می‌داد (ابن نقطه، همان، ۲۸۹/۱ ـ ۲۹۲؛ ذهبی، همان، ۱۳۲۴/۴ ـ ۱۳۲۷). یاقوت به نامه‌ای احترام آمیز که خلیفه مقتفی (حک ۵۳۰ ـ ۵۵۵) بدو نوشته، اشاره کرده است (نک: ۱۰/۸ ـ ۱۱). ابوالعلاء در میان عامهٔ مردم نیز نفوذ فراوان داشت و نه تنها مورد احترام گروههای مختلف مردم همدان بود، بلکه دامنهٔ محبوبیت او چنانکه نقل شده، تا دوردستها نیز می‌رسید (ابن نقطه، ذهبی، همانجاها). شهرت و سجایای ابوالعلاء موجب گردید تا به زودی دوستداران دربارهٔ او راه اغراق پیموده، کرامتها و خوابهایی بدو نسبت دهند (مثلاً نک: ابن جوزی، *المنتظم*، همانجا؛ یاقوت، ۶/۸ و بعد).

رهاوی شاگرد حنبلی ابوالعلاء، او را یک حنبلی متعصب معرفی کرده (ذهبی، همان، ۱۳۲۶/۴) و طبقات نویسان حنبلی او را در شمار پیروان مذهب خود آورده‌اند (مثلاً ابن جوزی، *مناقب*، ۵۳۲؛ ابن رجب، ۳۲۴/۱). از طرف دیگر منتجب‌الدین شاگرد امامی ابوالعلاء او را از امامیه شمرده است (ص ۶۵: «کان من اصحابنا»)، در حالی که همتای وی ابن شهرآشوب او را در کتاب *مناقب* (همانجا) در شمار مصنفان اهل سنت آورده و در *معالم العلماء* که دربارهٔ مؤلفان شیعی تدوین شده، نامی از او نبرده است. قول به تشیع او در منابع متأخر امامی به طور جدی به میان آمده است. به هر صورت ابوالعلاء دارای شخصیتی بود که طالبان علم را از پیروان مذاهب گوناگون، از حنبلی و معتزلی و از شیعی و سنی مجذوب خود می‌ساخت (نک: ذهبی، همانجا؛ نیز فهرست شاگردان در سطور پیشین).

آثـار: ابوالعلاء دارای تألیفات بسیاری به ویژه در حدیث و قرائت بود که همواره مورد توجه قرار داشت و حتی در عصر مؤلف، در شرق تا خوارزم و در غرب تا شام، رواج یافته بود (ابن نقطه، همان، ۲۹۰/۱).

الف ـ خطی: ۱. *الادب فی حسان الحدیث*، که نسخه‌ای از آن در موصل وجود دارد (GAL,S,I/724)؛ ۲. *الاکتفاء*، در قرائت ابوعمرو ابن علاء که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ شرف الملک در مدرس نگهداری می‌شود (*الفهرس الشامل*، ۱۱۵/۱)؛ ۳. *التمهید فی معرفة التجوید*، که نسخه‌ای از آن را احمد آتش در کتابخانهٔ کاستامونو معرفی کرده است (آتش، 36)؛ ۴. *درة التاج فی فوائد الحاج*، که نسخه‌ای از آن در پترزبورگ موجود است (GAL,S، همانجا)؛ ۵. *زاد المسافر*. ابن شهر آشوب این اثر را در زمرهٔ منابع خود در مقدمهٔ *مناقب* (همانجا) ذکر کرده و ابن نقطه (همانجا) آن را در حدود ۵۰ مجلد دانسته است (قس: ذهبی، همان، ۱۳۲۵/۴). نسخه‌ای از یک مجلد آن یعنی جلد سوم در تبریز موجود است (ملی تبریز، ۷۹۵/۲). در سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م گزیده‌ای از *زاد المسافر* در دست بوده که گویا گردآوری آن به عهد مؤلف باز می‌گشته است (ابن طاووس، «رسالة...»، ۳۴۴)؛ ۶. *شرح ما اختلف فیه اصحاب ابی محمد یعقوب بن اسحاق*، دربارهٔ قرائت یعقوب حضرمی از قاریان دهگانه که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ یوسف آغا در قونیه محفوظ است (GAS,I/12)؛ ۷. *غایة الاختصار*، در قرائات دهگانه که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های نور عثمانیه، وحید پاشا و دانشگاه ریاض باقی است (پرتسل، 38؛ *الفهرس الشامل*، ۱۱۶/۱). این کتاب به طور گسترده‌ای مورد استفاده و اقتباس ابن جزری در تألیف *النشر* (نک: ۸۷/۱، جم) و *غایة النهایة* (نک: ۳/۱، جم) قرار گرفته است؛ ۸. *فتوی حول التنقیط والتشکیل فی القرآن*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ گارت پرینستون موجود است (بخیت، ۲۶/۳)؛ ۹. *فتیا و جوابها*، دربارهٔ آیات صفات و تأویل آنها که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه وجود دارد (*فهرس مجامیع*، ۱۳۰)؛ ۱۰. *مبهج الاسرار فی معرفة اختلاف العدد فی الاخماس والاعشار...* که نسخه‌ای از آن در واتیکان نگهداری می‌شود (نک: GAL,S، همانجا)؛ ۱۱. *مولد امیرالمؤمنین علی (ع)*، روایتی است مفصل دربارهٔ ولادت حضرت علی (ع) از زبان پیامبر (ص). این متن قرابت بسیاری به *مولد علی (ع)* ابن بابویه دارد و طریق هر دو در «شاذان بن علا» به هم می‌رسد. هر دو روایت توسط مؤلف این مقاله بازسازی شده و آمادهٔ انتشار است؛ ۱۲. *الهادی فی معرفة المقاطع والمبادی فی رسم المصحف* (منتجب الدین، ۶۵)، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های چستربیتی (آربری، شم 3595)، توپکاپی (TS، شم 1642) و لالەلی (GAL,S، همانجا) نگهداری می‌شود؛ ۱۳. رساله‌ای در قرائت ابوحنیفه، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ المالی در آنتالیا موجود است (نک: «فهرست مشترک[1]»، II/112).

ب ـ آثار یافت نشده: ۱. *الاربعین فی ذکر المهدی من آل محمد (ص)*، که ابن ابی الرضا (ص ۱۶۹) آن را روایت کرده و عزالدین محمد بن احمد دیلمی در *قواعد عقائد آل محمد (ص)* از آن اقتباس کرده است (طباطبایی، ۱۹/۱)؛ ۲. *الانتصار فی معرفة قراء المدن والامصار*، که به گفتهٔ ابن نقطه (همانجا) بالغ بر ۲۰ مجلد بوده و ابن جزری با وجود کوشش فراوان نشانی از آن نیافته و متقاعد شده که این اثر در فتنهٔ مغول ازبین رفته است (ابن جزری، همان،

1. *Türkye yazmaları...*

۲۰۴/۱)؛ ۳. *فضائل قزوین*، که دراختیار رافعی بوده و بخشهایی از آن را در *التدوین* نقل کرده است (۴/۱، ۸، ۱۴، جم)؛ ۴. *مناقب* (علی بن ابی طالب (ع))، که گنجی (ص ۲۵۲) از آن نام برده و استفاده کرده است (نیز نک‍: ابن طاووس، *الیقین*، ۲۶ ـ ۲۷). ظاهراً همین اثر است که در سراسر *مناقب* خوارزمی به عنوان یکی از منابع اساسی مورد اقتباس قرار گرفته و ابوالعلاء در این روایات، بهرهٔ بسیاری از نقلیات ابن شاذان قمی و ابونعیم اصفهانی برده است (نک‍: خوارزمی، ۲، ۳، ۷، ۳۱، جم).

جز آنچه ذکر شد، در منابع آثار دیگری چون *اصول المآب* (حاجی خلیفه، ۱۱۴/۱)، *الجمل والغایات* (*فهرس مجامیع*، همانجا)، *شرح اختلاف اصحاب عاصم* (رافعی، ۱۶۰/۲)، ظاهراً *الفتن* (نک‍: ابن طاووس، *الطرائف*، ۱۸۶)، مجموع (ابن‌شهرآشوب، *مناقب*، ۱۲۱/۲)، پاره‌ای یادداشتهای رجالی (ابن نقطه، *الاستدراک*، ۵/۱، ۶، جم) و آثار متعدد در زمینهٔ قرائت (همو، *التقیید*، همانجا) یاد شده و در برخی موارد از آنها مطالبی نقل شده است.

مآخذ: ابن ابی الرضا، محمد بن حسن، «الاجازة الکبیرة»، همراه *بحار الانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰۴؛ ابن ایبک، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *تلقیح فهوم اهل الاثر*، قاهره، ۱۳۹۴ ق؛ همو، *مناقب احمد بن حنبل*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن شهرآشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *مناقب آل ابی طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن صابونی، محمد بن علی، *تکملة اکمال الاکمال*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷ م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، «رسالة عدم مضایقة الفوائت»، به کوشش محمد علی طباطبایی، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۷ ق، شم ۷ ـ ۸؛ همو، *الطرائف*، قم، ۱۴۰۰ ق؛ همو، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *معجم الشیوخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، دمشق، وزارة الثقافة؛ ابن مستوفی، مبارک بن احمد، *تاریخ اربل*، به کوشش سامی صقار، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، *الاستدراک*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بخیت، محمد عدنان و دیگران، *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، عمان، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ جواد، مصطفی، مقدمه و حاشیه بر *تکملة اکمال* (نک‍: هم، ابن صابونی)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حازمی، محمد بن موسی، *الاعتبار*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ همو، «شروط الائمة الخمسة»، همراه *شروط الائمة الستة* ابن قیسرانی، به کوشش طارق سعود، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خوارزمی، موفق بن احمد، *المناقب*، نجف، ۱۹۶۵ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵ م؛ طباطبایی، عبدالعزیز، «اهل البیت (ع) فی المکتبة العربیة»، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۵ ق؛ *الفهرس الشامل* (علوم قرآنی، قرائات)، عمّان، ۱۹۸۷ م؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ گنجی، محمد بن یوسف، *کفایة الطالب*، به کوشش محمد هادی امینی، نجف، ۱۳۹۰ ق؛ ملی تبریز، خطی؛ منتجب الدین، علی بن عبیدالله، *فهرست*، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ هاشم بن محمد، *مصباح الانوار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرعشی؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Arberry; Ateş, A., "Kastamonu genel kitapliğında...", *Oriens*, Leiden, 1952, vol. V; GAL,S; GAS; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, 1934, vol. VI; TS; *Türkiye yazmalan Toplu kataloğu*, Antalya (07), Istanbul, 1982.

احمد پاکتچی

آبوعَلْقَمه، احتمالاً ازرجال سده‌های ۱و۲ق. برحسب منابع موجود، ابوعلقمه به شکل مردی افسانه‌ای به نظر می‌رسد. زیرا این منابع شماری روایت دربارهٔ او نقل کرده‌اند که دست مایهٔ همه یکی است، بدین سان که وی به جای سخن مفهوم عادی، الفاظی ادا می‌کرد بس شگفت و نامفهوم که از گوشه و کنار واژگان گستردهٔ عرب یافته بود، چنانکه شنوندگان هرگز از کلامش چیزی نمی‌فهمیدند. داستانها گاه به دنباله‌ای نکته‌آمیز می‌رسد، به گونه‌ای که مخاطب او نیز به تقلید یا در مقابل، کلماتی نامفهوم ادا می‌کند تا وی منظور او را نفهمد. این همهٔ آن چیزی است که از او می‌دانیم.

مجموعهٔ داستانهای ابوعلقمه در کتاب یاقوت (۲۰۵/۱۲ ـ ۲۱۵) که غنی‌ترین منبع در این باره است، به ۸ داستان بالغ می‌شود. ازجملهٔ این داستانها گفت و گوی شگفت‌انگیز وی با طبیب، کفاش، قاضی، حجّام و... است (جاحظ، *البیان*، ۲۹۱/۱، ۲۱۳/۲؛ سیوطی، ۱۳۹/۲؛ یاقوت، ۲۰۵/۱۲ ـ ۲۰۶؛ نیز نک‍: ابن قتیبه، ۱۷۷/۲ ـ ۱۷۹؛ ابوهلال، ۳۷، ۳۹؛ بیهقی، ۴۴۰ ـ ۴۴۱).

شخصیتهایی که ابوعلقمه با آنان برخورد کرده، هیچ‌کدام مشخص نیستند، اما یک روایت نشان می‌دهد که وی در بصره بوده (جاحظ، همان، ۲۹۱/۱؛ ابن قتیبه، ۱۷۹/۲؛ یاقوت، ۲۰۸/۱۲) و از سوی دیگر تنها روایت جالب توجه، روایت کهن ابن عبدربه (ص ۴۹۰ ـ ۴۹۱) است که حاکی از دیدار وی با ابوالاسود دؤلی است و بنابراین روایت، ابوعلقمه کلماتی شگفت گفته که ابوالاسود آنها را نفهمیده است. اگر روایت ابن عبدربه قابل اعتماد باشد، با توجه به زمان زندگی ابوالاسود باید پذیرفت که ابوعلقمه تا اواخر سدهٔ اول ق می‌زیسته است.

یکی دیگر از داستانهای وی که معروف است، روایت صفراوی شدن اوست که بنا به گفته‌ای از خر افتاده (صفدی، ۱۶۸) و در حالتی همانند صرع بوده است (جاحظ، همانجا، *المحاسن*، ۱۴؛ بیهقی، ۴۴۱؛ زمخشری، ۵۸۰/۳). اگر این روایات واقعاً مربوط به او باشد، ابوعلقمه در هیأت مردی اعرابی، گول، ژنده پوش با گفتاری وحشی و بیابانی دیده می‌شود، اما این داستان در منابع دیگر به عیسی بن عمر ثقفی (د ۱۴۹ ق)، از نخستین نحودانان عرب پیش از سیبویه هم نسبت داده شده‌است (سیوطی، ۱۳۹/۲ ـ ۱۴۰، ۲۳۸) و این انتساب مشترک، یک بار به این و یک بار به آن، موجب شده تا بعضی از متأخران، دو شخصیت را یکی پندارند (مدرس، ۲۰۸/۷).

ابوعلقمه را به سبب تتبّع در لغات «نحوی» دانسته و اغلب به همین عنوان خوانده‌اند (جاحظ، همان، ۱۳، *البیان*، همانجا؛ بیهقی، ۴۴۰؛ قفطی، ۱۴۶/۴؛ سیوطی، ۱۳۹/۲).

مجموعهٔ روایات نکته‌آمیزی که به او نسبت داده‌اند، ظاهراً همه

افسانه‌گون و جعلی است. احتمالاً مسیر این انتسابها آن بوده است که یک داستان به وی نسبت داده شده (اگر فرض کنیم که این شخصیت یکسره خیالی و افسانه‌ای نیست)، آنگاه طی قرون، چنانکه رسم بسیاری از کتب ادب است، افسانه‌های دیگری از همان دست ساخته و به او نسبت داده‌اند. در تأیید این گفتار می‌توان به سیر تاریخی و روایات اشاره کرد. کهن‌ترین منبع بیش از ۳ روایت ذکر نکرده است (نک: جاحظ، *المحاسن*، ۱۳، ۱۴، *البیان*، ۲۹۱/۱، ۲۱۳/۲)، اما حدود ۱۰۰ سال بعد چون به ابن عبدربه می‌رسیم، حکایت ابوالاسود دؤلی (ابن عبدربه، ۴۹۰/۲) پدید می‌آید و همچنان به داستانها افزوده می‌شود، تا سرانجام ۴ سده پس از او، مجموعهٔ روایات، چنانکه گفته شد، در *معجم الادباء* یاقوت به ۷ یا ۸ روایت متشابه بالغ می‌گردد.

مآخذ: ابن عبدربه، احمد بن محمد، *عقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *کتاب الصناعتین*، به کوشش مفید قمیحه، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ بیهقی، ابراهیم بن محمد، *المحاسن والمساوی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، *المحاسن والاضداد*، بیروت، دار مکتبة العرفان؛ زمخشری، محمد بن عمر، *الکشاف*، بیروت، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نصرة الثائر علی المثل السائر*، به کوشش محمدعلی سلطانی، دمشق، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ق؛ یاقوت، *ادبا*.

رضوان مسّاح

آبوعَلی اِبْنِ سُکَّره، حسین بن محمد بن فیرُّه بن حَیّون صدفی (۴۵۴ ـ مق ۵۱۴ ق/ ۱۰۶۲ ـ ۱۱۲۰ م)، محدّث وفقیه مالکی اندلسی. وی در سَرَقُسطه متولد شد و در همانجا به تحصیل علم پرداخت. در زادگاهش از ابوالولید باجی، ابومحمد ابن فورتش، ابن صراف و ابن سماعه علم آموخت و قرائت را از حسین بن محمد بن مبشر، از اصحاب ابوعمرودانی، فرا گرفت (قاضی عیاض، ۱۲۹؛ ابن بشکوال، ۱۴۴/۱؛ ابن جزری، ۲۵۲/۱) و در بلنسیه والمریه از ابوالعباس ابن دلهاث عُذری، ابن سعدون قروی وابوعبدالله ابن مرابط حدیث شنید (قاضی عیاض، ابن بشکوال، همانجاها).

در ۴۸۱ ق برای فراگیری حدیث به مشرق رفت و در مسیر خود در مهدیه، مصر، اسکندریه و تنیس از کسانی چون احمد بن یحیی بن جارود و ابن مشرف انماطی اسکندرانی استماع حدیث کرد (قاضی عیاض، همانجا؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۲۵۳/۴؛ صفدی، ۴۳/۱۳؛ ابن فرحون، ۳۳۱/۱). درهمان سال‌حج گزارد واز ابوبکرطرطوشی‌وابوعبدالحسین طبری درمکه علم آموخت. سپس به‌بصره رفت و ازابوالقاسم ابن‌شعبه، ابویعلی مالکی و ابو لعباس جرجانی بهره برد.

در ادامهٔ سفر به واسط درآمد و در جمادی الآخر ۴۸۲ وارد بغداد شد و اقامتش در آن شهر ۵ سال به طول انجامید. ابوعلی در آنجا از مشایخ معروف آن دیار حدیث شنید. قرائت را نزد ابومحمد رزق‌الله تمیمی و احمد بن حسین ابن خیرون آموخت و فقه را از ابوبکر شاشی (چاچی) فرا گرفت (ابن بشکوال، ۱۴۴/۱ ـ ۱۴۵؛ ابن جزری، ۲۸۴/۱؛ ذهبی، سیر، ۶۱۳/۱۸، ۳۷۷/۱۹؛ قاضی عیاض، ۱۲۹ ـ ۱۳۰).

ابوعلی در ۴۸۷ ق به دمشق رفت و از نصر مقدسی وابوالفرج اسفراینی حدیث شنید (ابن بشکوال، ۱۴۵/۱). وی در طول این سفرها از مشایخ فراوانی بهره جست، به طوری که قاضی عیاض اسامی شیوخ وی را که حدود ۲۰۰ تن بوده‌اند، در کتابی جمع‌آوری کرده بوده است (ص ۱۳۰ ـ ۱۳۱).

ابوعلی در ۴۹۰ ق پس از یک دهه سفر با اندوختهٔ علمی پربار به اندلس بازگشت و در جامع مرسیه به گفتن حدیث و تدریس پرداخت و طولی نکشید که جمع بسیاری از عالمان و محدّثان از شهرهای مختلف برای استماع به سوی او شتافتند و شهرت وی عالمگیر شد (ابن بشکوال، همانجا؛ ذهبی، همان، ۳۷۸/۱۹).

ازجملهٔ شاگردان و روایت کنندگان او می‌توان قاضی عیاض، ابن بشکوال، عبدالملک بن هشام قیسی، عبدالله بن احمد عبدری، ابن صائغ، ابن ابی الخصال، ابن مسرّه و ابن خاتمه را نام برد (ابن ابار، ۲۵۱، جم؛ ابن خیر، ۱۷۸، ۲۳۵، ۴۳۰؛ ابن رشید، ۱۵۰/۲؛ قاضی عیاض، ۱۳۱ ـ ۱۳۸، ۱۴۰؛ مقری، ۹/۳؛ یاقوت، ۸۰۰/۴). حسین بن محمد بن عریب نیز از وی قرائت آموخت (ابن جزری، ۲۵۱/۱). شایان ذکر است که ابن ابار ۳۱۵ تن از شاگردان و راویان ابوعلی را همراه با زندگی‌نامه‌ای از آنان در کتاب *المعجم* خود گردآورده است.

ابوعلی در ۵۰۵ ق به درخواست مردم مرسیه و شرق اندلس از جانب ابن تاشفین به منصب قضا که در آغاز از پذیرش آن اکراه داشت، گمارده شد. او سیرت نیکوی خود را همچنان حفظ کرد، اما چندی بعد ازقضا استعفا کرد و چون درخواست وی پذیرفته نشد، به المریه رفت و تامدتی پنهان گشت. در ۵۰۸ ق سرپیچی او بخشوده شد و به تدریس حدیث و فقه پرداخت؛ اما بار دیگر قضای اشبیلیه بر او تحمیل شد و این بار نیز از قضا کناره جست و پنهان شد. سرانجام نامه‌ای از جانب قاضی ابومحمد ابن منصور مبنی بر بخشودگی ابوعلی با میانجیگری او به وی رسید و ابوعلی مجدداً به حدیث گویی و تدریس مشغول گردید (ذهبی، صفدی، همانجاها؛ قاضی عیاض، ۱۳۱؛ مقری، ۸/۳ ـ ۹). ابوعلی در ۵۱۴ ق همراه فرزندیوسف‌بن‌تاشفین برای نبرد با فرنگیان عزیمت کرد و سرانجام در قتنده در مرز سرقسطه کشته شد (قاضی عیاض، همانجا؛ یاقوت، ۳۷/۴).

وی در علم حدیث و رجال، دستی قوی داشت و نظریاتش در این باره مورد توجه و استفادهٔ مؤلفان متأخر قرار گرفته است (ابن بشکوال، ۱۴۵/۱؛ ابن خلکان، ۳۱۷/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۲۶۹/۱، ۲۷۲؛ ذهبی، *تذکرة*، همانجا).

ابوعلی کتابی با عنوان *الفهرست* تألیف کرده بوده که قاضی عیاض آن را نزد وی خوانده بوده است (ابن خیر، ۴۳۰، ۴۵۵؛ قاضی عیاض، ۲۲۹). همچنین ابن خیر از «جزئی» در حدیث که ابوعلی احادیث آن را از مشایخ بغدادی خود شنیده بوده، نام می‌برد (ص ۱۷۸)

و کتانی نیز (ص ۱۶۵) از *عوالی* ابوعلی ابن سکره یاد می‌کند. ذهبی هم تصریح کرده که ابوعلی کتابهای نفیسی برجای گذاشته (سیر، همانجا)، ولی از هیچ کدام نام نبرده است. باید افزود که ابوعلی چند بیت شعر نیز روایت کرده است (نک: قاضی عیاض، ۱۳۷ ـ ۱۳۸).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *المعجم فی اصحاب القاضی الامام ابی علی الصدفی*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۵ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *کتاب الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن رشید، محمد بن عمر، *ملء العیبة*، به کوشش محمد حبیب بن خوجه، تونس، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن قاضی شهبه، احمد بن محمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸ م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد حجیری، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ قاضی عیاض، *الغنیة*، به کوشش ماهر زهیر جرّار، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ کتانی، محمد بن جعفر، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶ م؛ مقری، احمد بن محمد، *ازهار الریاض*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م؛ یاقوت، *بلدان*.

سیمین محقق

اَبوعَلیٌ اَحْمَدبْن مُحَمَّدِ چَغانی، نک: آل‌محتاج.

اَبوعَلیِ اَرْدِسْتانی، مشهور به دهدار، او از داعیان مشهور اسماعیلی در سدهٔ ۵ ق و از جملهٔ نخستین یاران نزدیک حسن صباح بود.

ابوعلی در زواره از توابع اردستان زاده شد و در همانجا پرورش یافت و بعدها دعوت حسن صباح را پذیرفت. او در ۴۸۵ ق/ ۱۰۹۲م که حسن صباح قلعهٔ الموت را جایگاه اصلی خود کرده بود، از جانب وی به عنوان داعی و رئیس مبلغان ناحیهٔ قزوین و طالقان معین شد. در همین سال ملکشاه سلجوقی بیمناک از قدرت روز افزون اسماعیلیان و استقرار حسن صباح در الموت، یکی از سرکردگان سپاه خود به نام امیرارسلان‌تاش را که ولایت رودبار در اقطاع او بود، به دفع حسن صباح و سرکوب پیروان او گسیل داشت. در این هنگام یاران حسن و فدائیان او بیش از ۷۰ تن نبودند و او با این عده از عهدهٔ مقابله با امیر ارسلان تاش برنیامد، پس کس نزد ابوعلی فرستاد و از او یاری خواست. ابوعلی ۳۰۰ تن از پیروان خود را که همگی از مردم قزوین، طالقان و کوه برّه (احتمالاً منجیل امروزی) بودند، با اسلحه و ادوات جنگی به کمک حسن فرستاد (جوینی، ۲۰۱/۳ ـ ۲۰۲؛ رشیدالدین، ۱۰۹) و به این ترتیب حسن صباح موفق شد در آخر شعبان ۴۸۵ لشکر ارسلان تاش را به هزیمت و گریز وا دارد (جوینی، ۲۰۲/۳؛ حافظ ابرو، ۲۰۲). یاران حسن در پایان این ماجرا غنایم بسیار از سلاح و لباس و غذا به چنگ آوردند و آسایشی برایشان پدید آمد (ابوالقاسم کاشانی، ۱۳۱؛ رشیدالدین، همانجا).

در منابعی که از اسماعیلیه یاد شده، بیش از این از کارهای ابوعلی اردستانی ذکری به میان نیامده و تنها در بیان احوال حسن به هنگام مرگ، باز از او یاد شده است. به تصریح این منابع حسن در ربیع‌الآخر ۵۱۸ بیمار شد، اما تا چندی ضعف خود را آشکار نکرد و چون ناتوانی بر او چیره شد، به ناگزیر پیکی به لُمسَر (قس: حافظ ابرو، ۲۱۷، که آن را لمبسر ضبط کرده است) فرستاد و کیابزرگ امید را از آنجا به الموت فرا خواند. سپس وی را به جانشینی خود منصوب کرد و ابوعلی اردستانی را در دست راست وی نشاند و کار دعوت را به او سپرد و مقرر کرد که با مشاوره و صلاح دید یکدیگر به تدبیر امور بپردازند (جوینی، ۲۱۵/۳؛ ابوالقاسم کاشانی، ۱۵۳؛ خواندمیر، ۲۲۹). در دوران حکومت کیابزرگ امید، ابوعلی از کارگزاران و مشاوران عالی رتبهٔ او بود و نشانه‌هایی در دست است که او فرماندهی حملاتی برضد مخالفان اسماعیلی را بر عهده داشته است (ابوالقاسم کاشانی، ۱۵۷). از نوشتهٔ جوینی (۲۳۵/۳ ـ ۲۳۶) برمی‌آید که ابوعلی پس از مرگ به چنان شهرتی نزد مخالفان اسماعیلیه دست یافت که او را هم‌طراز حسن صباح و کیا بزرگ امید می‌شمردند.

مآخذ: ابوالقاسم کاشانی، عبدالله بن علی، «تاریخ اسماعیلیه»، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تبریز، ۱۳۴۳ ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشا*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۷م؛ حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، *مجمع التواریخ السلطانیه*، به کوشش محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *دستورالوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ* (قسمت اسماعیلیان و...)، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۵۶ ش.

سیدعلی آل داود

اَبوعَلیِ اَهْوازی، نک: اهوازی.

اَبوعَلیِ بَصیر، فضل بن جعفر بن فضل (د پس از ۲۵۸ ق/ ۸۷۲ م)، شاعر و نویسندهٔ عصر دوم عباسی. نیاکان وی ایرانی و از مردم انبار بودند، سپس به کوفه آمدند و در میان قبیلهٔ یمنی نَخَع ساکن شدند و نسبت «ولاء» با آنان برقرار ساختند (مرزبانی، معجم، ۱۸۵؛ صفدی، نکت، ۲۲۵). از این رو ابوعلی را انباری (مرزبانی، همانجا؛ زمخشری، ۱۰۰/۴)، کوفی (نویری، ۹۳/۳) و نخعی (صفدی، همانجا؛ ابن حجر، ۴۳۸/۴) خوانده‌اند. در مآخذ از وی بیشتر به لقب بصیر یاد شده و در موارد اندکی به لقب «ضریر» خوانده شده است (نک: جاحظ، ۴۵/۲، ۵۱، ۵۳؛ مبرد، ۱۴/۱؛ ابن معتز، ۳۹۸؛ ابن شجری، ۷۵، ۱۱۷، ۱۳۴، ۲۶۳، ۲۸۴؛ ابن‌ابی‌عون، ۲۳۷، ۲۷۳). لقب بصیر را از آن جهت که هوشی سرشار داشت، یا تنها به آن سبب که نابینا (ضریر) بود، به وی داده بودند (مرزبانی، همانجا؛ صفدی، همانجا، *الوافی*، ۲۶/۲۴).

بخش اول زندگی ابوعلی، یعنی از آغاز تا ۲۲۱ ق کاملاً مبهم و ناشناخته است و نیمهٔ دوم که از زمان ورود وی به سامرا تا پایان عمر ادامه می‌یابد، اندکی روشن‌تر است. اگر مدح او در حضور فضل بن یحیی [برمکی] درست باشد (نک: حصری، زهر، ۳۴۰/۲؛ قس: ضیف، ۴۱۶) و ابوعلی این شعر را در سالهای جوانی خود و دوران اقتدار

فضل در ۱۷۶ ـ ۱۷۸ ق سروده باشد، باید ولادت او را قبل از ۱۶۰ ق بدانیم. با اینهمه سامرائی تاریخ ولادت او را در دههٔ ۸ سدهٔ ۲ ق حدس زده است (*شعراء*، ۱۴۲/۲ ـ ۱۴۴). وی احتمالاً در کوفه زاده شد و همانجا بالید. در خردسالی پدر را ازدست داد و از همان نوباوگی به شعر روی آورد (نک: یاقوت، *ادبا*، ۱۸۰/۱۳ ـ ۱۸۱) و در همان احوال در محفل ادیبان، نحویان و زبان‌شناسان و مجالس درس آنان که البته در کوفهٔ آن روزگار فراوان بود، دانش آموخت.

سبب و زمان نابینا شدن او روشن نیست و اشعاری که ابشیهی (۲۹۲/۲ ـ ۲۹۳) در این باره از خود وی نقل کرده است، بر فرض صحت انتساب آنها به وی مشکلی را نمی‌گشاید (نک: سامرائی، همان، ۱۴۴/۲ ـ ۱۴۵)، اما جالب توجه آنکه به رغم نابینایی، با وصفهای زیبا از طبیعت و محیط اطراف خود، ذوق لطیف و شاعرانهٔ خویش را نشان داده است (مثلاً نک: راغب، ۶۷۵/۴). نابینایی، سیمای او را زشت نساخته بود و چنان بود که او حتی همنشینان خود را به زشتی صورت هجو می‌کرد (ابوالفرج، ۲۱۱/۱۰؛ ثعالبی، *التمثیل*، ۴۵۸).

نیمهٔ دوم زندگی ابوعلی بصیر، چنانکه اشاره شد، با بنای شهر سامرا در ۲۲۱ ق توسط معتصم عباسی و انتقال مرکز خلافت از بغداد به آنجا همزمان بود. آثاری که از وی در نظم و نثر باقی است، بیشتر مربوط به همین دوره است. به کمک همین آثار و شناخت همنشینان و رقیبانش و با توجه به محیطی که او در آن می‌زیست، می‌توان تصویری هرچند نارسا از زندگی او ترسیم کرد. ابوعلی در روزگاری می‌زیست که بیشتر ادیبان و شاعران، زندگی را در دربار و مجالس عیش و نوش می‌گذراندند و با پیوستن به ممدوحی، از بخششهای او بهره‌مند می‌شدند. به گزارش مرزبانی (همانجا) ابوعلی بصیر نیز معتصم و خلفای پس از او و نیز صاحب منصبان و امیران لشکری را مدح گفت، اما تنها مدایحی که از او برجای مانده، یک قصیده در ستایش متوکل (یاقوت، *بلدان*، ۱۴۳/۲ ـ ۱۴۴) و دو قطعه در مدح مستعین و معتز است (مسعودی، ۷۰/۴، ۸۴). سبب اندکی اشعار او در مدح خلفا یا آن است که بیشتر این آثار ازمیان رفتــه‌اند، یا آنکه وی اصولاً شاعر وزیران و صاحبان قدرت بوده‌است، نه خلیفگان (ضیف، همانجا؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله).

ابوعلی با خاندان ابن خاقان ارتباط نزدیک داشت و بزرگان ایشان چون فتح بن خاقان (مق ۲۴۷ ق) وزیر و ندیم متوکل عباسی و به ویژه عبیدالله بن یحیی (د ۲۶۳ ق) وزیر متوکل و معتمد را سخت ستوده است (مبرّد، ۱۴/۱؛ حصری، جمع، ۲۴۷، ۲۴۸؛ ابن رشیق، ۱۲۰/۱ ـ ۱۲۱؛ ابن شجری، ۱۱۷ ـ ۱۱۸). گویا به اشارهٔ یکی از این دو تن به کتابت در دیوان «ازمّه» یا «زمام» (تقریباً معادل با بازرسی امور مالی و اداری) منصوب شد (ابن رشیق، ۲۲/۱؛ قس: سامرائی، همان، ۱۵۹/۲). وی در اشعار و رسائلی که در ستایش عبیدالله بن یحیی بن خاقان پرداخته، همواره سپاسگزار حمایتهای مادی و معنوی او بوده است (نک: حصری، زهر، ۴۰۲/۲ ـ ۴۰۳؛ ابن شجری، همانجا). از

دیگر ممدوحان ابوعلی، علی بن یحیی منجم، ندیم معروف عصر عباسی است و شاعر در نامه‌ای که خطاب به وی نوشته، خود را رهین منّت و احسان او می‌داند (قلقشندی، ۱۶۶/۹ ـ ۱۶۷؛ صفوت، ۱۴۸/۴ ـ ۱۴۹). با اینهمه گاه دربانان، شاعر را از دیدار ممدوحان بازمی‌داشتند و او نیز زبان به گله می‌گشود (جاحظ، ۵۱/۲) و آن بزرگان را عتاب و هجا می‌کرد (همو، ۵۶/۲ ـ ۵۷). وی حتی از هجو امیری سخاوتمند چون ابودلف‌عجلی و نیز معلّی‌بن‌ایوب نیز روی گردان نبود (ابن ایدمر، ۲۱۶/۱ ـ ۲۱۷؛ ابن قتیبه، ۳۶/۲؛ مسعودی، ۶۲/۴).

ابوعلی با شاعرانی بزرگ چون بحتری (د ۲۸۴ ق) نیز درمی‌افتاد و یک بار بحتری را به سبب تأخیر در ارسال جبه‌ای که به او وعده کرده بود، هجو گفت و شگفت آنکه بحتری در برابر او واکنشی نشان نداد (نک: صولی، ۱۳۲ ـ ۱۳۳). علی بن جهم، شاعر متوکل نیز از زخم زبان او در امان نماند (ابوحیان، ۲(۳)/۷۲۱؛ راغب، ۴۸۶/۲؛ بصری، ۷۱/۱ ـ ۷۲؛ نویری، ۱۵۰/۷).

ابوعلی با نویسندهٔ بزرگ جاحظ نیز ملاقات کرده است، زیرا جاحظ ۸ قطعهٔ کوتاه و بلند از شعر او را نقل کرده و دو بار تصریح می‌کند که آنها را ابوعلی خود برای او خوانده است (نک: ۴۵/۲، ۵۱، ۵۳، ۵۷). سامرائی احتمال داده که این ملاقات در سامرا صورت گرفته است (نک: *شعراء*، ۱۵۷/۲ ـ ۱۵۸).

ابوعلی عضو گروهی بود که به هزل‌گویی و هرزه درایی (مجون) شهرت داشتند و مرزبانی آنان را «شیاطین عسکر در مجون و ظریفه گویی» خوانده است (معجم، ۳۹۸). این گروه شامل ۶ نفر بود: بَعْوه (محمد بن فضل)، ابوهفّان، محمد بن مکرّم، یعقوبی (علی بن یعقوب)، ابوالعیناء و ابوعلی بصیر. این جمع یادآور هرزه درایی‌های ابونواس و یارانش در بغداد بودند (سامرائی، همان، ۱۶۸/۲). به رغم شهرت این گروه، مداعبات و مطایبات ابوعلی با آنان ازدست رفته است و تنها گزارشهای اندکی از آنها در منابع یافت می‌شود (مثلاً دربارهٔ ابن مکرم، نک: ابوحیان، ۲(۱)/۳۵؛ ثعالبی، *ثمار*، ۶۷؛ دربارهٔ ابوهفّان، نک: یغموری، ۲۱۹؛ ثعالبی، *خاص*، ۱۲۶). از میان آنان گویا ظریفه گویی ابوعلی با ابوالعیناء بیشتر و مشهورتر بوده است، چنانکه ابن ندیم (ص ۱۳۷، ۱۳۹) و ابن خلکان (۳۴۳/۴) به آن اشاره کرده‌اند. مهاجات و مکاتبات این دو که زمانی از مزاح و بذله‌گویی فراتر نمی‌رفت (حصری، جمع، ۲۴۵ ـ ۲۴۶؛ تنوخی، ۴۹/۳؛ ثعالبی، *ثمار*، ۴۹۶؛ سید مرتضی، ۳۰۴/۱؛ راغب، ۴۲۵/۲؛ ابن ابی الحدید، ۳۵/۵)، اندک اندک به خشونت و درشتی گرایید (راغب، ۳۵۳/۱). در این میان ابوعلی می‌کوشید تا پیوند خود را با یار دمسازش نگسلد و در نامه‌ای مهرآمیز از او می‌خواهد که دست از دشنام و بدگویی بردارد (حصری، همان، ۲۴۶ ـ ۲۴۷)،ولی تعلل ابوالعیناء درپاسخ، ابوعلی رابرانگیخت تا وی را آماج زهرآگین‌ترین سخنان خود قرار دهد (نک: قلقشندی، ۲۱۸/۹ ـ ۲۱۹؛ صفوت، ۱۴۱/۴ ـ ۱۴۵). وی همچنین با برخی دیگر از معاصران چون سعید بن حُمَید، رئیس دیوان رسائل مستعین، معاتبات و

مکاتباتی داشت (مسعودی، همانجا؛ سامرائی، *رسائل*، ۳۱). ابن ابی طاهر طیفور (هـ م) از دوستان صمیمی ابوعلی بود و هدایایی که به یکدیگر می‌دادند، بر گرمی دوستی آن دو می‌افزود (ابوهلال، «دیوان»، ۲۲۳). با این حال ابن ابی طاهر در نامه‌ای ابوعلی را به جهت دوستی با ابن مکرم هرزه درا نکوهیده است (صفوت، ۳۰۱/۴ ـ ۳۰۵).

ابوعلی در عیاشی و هرزگی، از هیچ کس و هیچ چیز پروا نداشت، مثلاً بی‌باکانه شادمانی خود را از سپری شدن ماه رمضان و آغاز دوران هوسرانی و عربده‌جویی مستانه ابراز می‌کند (راغب، ۴۶۰/۴؛ ثعالبی، همان، ۲۶۸ ـ ۲۶۹؛ قالی، ۹۵). وی احتمالاً به دیرهای کنار شهر نیز رفت و آمد داشته است (نک: مسعودی، ۶۳/۴؛ راغب، ۴۶۶/۴؛ شابشتی، ۲۴۸ ـ ۲۴۹؛ سامرائی، *شعراء*، ۳۰۴/۲ ـ ۳۰۷) و گاه در می‌گساری چنان زیاده‌روی می‌کرد که اختیار از کف می‌داد و سخنانی می‌گفت که مایهٔ پشیمانی، شرمندگی و عذرخواهی او می‌شد (نک: صفوت، ۱۴۵/۴ ـ ۱۴۶). با اینهمه او از برخی صفات پسندیده بی‌بهره نبود؛ مثلاً به راستگویی شهرت داشت (یاقوت، *ادبا*، ۱۸۱/۱۳)، بزرگ‌منش بود و در تنگدستی، خود و خانواده را به پارسایی فرا می‌خواند و حاجت نزد لئیمان نمی‌برد (نک: ابو هلال، *دیوان*، ۱۲۱/۱؛ ابن حجر، ۴۳۸/۴). نتیجهٔ این بلند همتی آن بود که در خانهٔ محقری می‌زیست و از اینکه باران نعمت برای او ویرانی به ارمغان می‌آورد، می‌نالید (نک: ثعالبی، *خاص*، همانجا، *اللطائف*، ۹۵ ـ ۹۶، *الاعجاز*، ۲۶۲).

ابوعلی با اینکه به عباسیان وابسته بود، گرایشهای شیعی نیز داشت (مرزبانی، *معجم*، ۱۸۵). در منابع متأخرتر از برخی عقاید غلوآمیز شیعی او خبر داده‌اند (صفدی، *نکت*، ۲۲۵؛ ابن حجر، همانجا)، ولی در آثار وی اندیشه‌هایی از این قبیل به‌چشم نمی‌خورد. البته او دست‌پروردهٔ کوفیان بود و با دشمنان سرسخت اهل بیت (ع) مانند علی بن جهم و سعید بن حمید در می‌افتاد، به علویان مهر می‌ورزید و به شفاعت اهل بیت و اصل تبرّی و تولّی ایمان داشت (نک: سامرائی، همان، ۲۸۲/۲) و یک جا تولد فرزندی از طالبیان (علویان) را حضوراً تهنیت گفته است و در سرودهٔ خود از نامگذاری نوزاد به نام پیامبر اسلام (ص) و آیهٔ تطهیر (احزاب /۳۳/۳۳) سخن رانده است (ابن قتیبه، ۹۸/۳). از این رو می‌توان احتمال داد که این شعر به میمنت میلاد حضرت مهدی (ع) و خطاب به امام حسن عسکری (ع) سروده شده است. گویا ابن شهر آشوب (ص ۱۵۲) با تکیه بر همین آگاهیها، ابوعلی را در زمرهٔ شاعران متقی (تقیه‌کننده) آورده است (قس: ضیف، ۴۱۶ ـ ۴۱۷). با اینهمه معلوم نیست چرا یکی از طالبیان او را ناسزا گفته و ابوعلی به احترام نسب وی دم فرو بسته است (حصری، *زهر*، ۴۰۱/۲).

ظاهراً ابوعلی به سبب نابینایی رغبتی به سفر نداشت و اگر از سفر حج او (مسعودی، همانجا؛ قس: شابشتی، همانجا) و حضور تردیدآمیز وی در بصره (نک: ابوالفرج، ۳۴/۲۳) در گذریم، می‌توان گفت که وی سراسر زندگی خود را در کوفه و سامرا گذراند. منابع دست اول اشاره‌ای به اقامت وی در بغداد ندارند، اما برخی منابع متأخرتر به این موضوع اشاره کرده‌اند (صفدی، همانجا؛ زرکلی، ۱۴۷/۵).

ابوعلی بصیر در نویسندگی نیز چیره‌دست بود (ابن معتز، ۳۹۸) و ابن ندیم اثری با عنوان *رسائل* از او یاد کرده است (ص ۱۳۷) که اینک تنها اندکی از آن باقی است. از اخبار و مکاتبات او با سعید بن حمید (مسعودی، ۶۲/۴) و محمد بن مکرم (مرزبانی، همانجا) اثری نمانده است و از مکاتباتش با ابوالعیناء (همانجا؛ ابن ندیم، ۱۳۹) تنها ۳ رساله باقی است. از مجموعهٔ رسائل وی تنها ۵ رساله و نیز شماری از پاسخها و گفتارهای کوتاه موجود است (سامرائی، *شعراء*، ۱۷۹/۲). موضوعات رسائل وی، اعتذار، شکر، هجا، اخوانیات و ظریفه‌گویی است. وی سجع‌پردازی را نمی‌پسندید، با اینهمه آثاری از این صنعت در نوشته‌هایش دیده می‌شود (صفوت، ۱۴۴/۴ ـ ۱۴۵). ابن سنان خفاجی (ص ۲۰۶)، ابوعلی را در ردیف نویسندگان بزرگی چون عبدالحمید، ابن مقفع و جاحظ آورده است که سجع در آثارشان به ندرت یافت می‌شود. بسیاری از نویسندگان کهن، هنر ابوعلی را ستوده‌اند (ابن معتز، مرزبانی، همانجاها).

مسعودی (همانجا) او را پس از بحتری بزرگ‌ترین شاعر زمان خود دانسته است. او در زمرهٔ نوخاستگانی بود که به قطعه‌سرایی شهره بودند (ابن رشیق، ۱۸۸/۱). همچنین در نادره‌گویی و مثل‌پردازی نیز دستی توانا داشت (مسعودی، همانجا). وی با تکیه بر ذوق شاعری خود و نیز احاطه‌ای که بر شعر جاهلی و اسلامی داشت، نوآوری ابونواس و مسلم بن ولید و پیروان این دو را نمی‌پذیرفت و گستاخانه بر ابونواس می‌تاخت‌وعالی‌ترین نمونه‌هاخمریات ونخجیرگانیهای‌او رابرگرفته از سروده‌های اعشی، نابغهٔ ذبیانی و ابوالنجم می‌دانست (مرزبانی، *الموشح*، ۲۵۵ ـ ۲۵۶).

ابوعلی بیشتر به مدح و هجا و شکویٰ پرداخته است. بخشی از مدایح او مانند مدح مستعین و معتز تکلف‌آمیز و بی‌شور و حرارت است. مدح مستعین به اشارهٔ ابن‌فرخان‌شاه و برای تشویق وی در انتصاب فرزندش عباس به ولایت عهدی است(مسعودی،۷۰/۴) ومدح معتز پس از پیروزی او بر مستعین است (همو، ۸۴/۴) و گویا این بار از ترس جان خود زبان به ستایش گشوده است. دستهٔ دیگر از مدایح او همچون ستایش خاندان ابن خاقان همانگونه که گذشت، جانانه و پرشور است.

از ابوعلی هجویه‌هایی نیز بر جای مانده که گزندگی آنها متفاوت است. آنجا که با هجاگوی هرزه درایی چون ابوالعیناء در افتاده، از به کار بردن زننده‌ترین تعابیر پروایی نداشته است (نک: راغب، ۳۵۳/۱). در هجای سیاسی اگر مهاجات او دربارهٔ ابن جهم، معلّی بن ایوب و ابودلف را نادیده انگاریم، بیشتر به کنایه، انتقاد و سخریه نزدیک است. هجای ابوجعفر (ظاهراً احمد بن اسرائیل، وزیر معتز) (همو، ۳۱۵/۱)، ابن‌سعدان‌عامل کوفه (علاق، ۱۶۶)،سعیدبن حمید(سامرائی، همان، ۲۷۲/۲ ـ ۲۷۳، ۲۷۹ ـ ۲۸۰) و وهب بن سلیمان (ثعالبی، *ثمار*، ۱۶۴) از این قبیل است. وی در هجو رجال طراز اول و صاحبان

قدرت، شهامت و جسارت امثال ابن رومی و ابن بسام (ه م م) را نداشت و تنها به عتاب و گله از حاجبان آنان می‌پرداخت. ابوعلی در این باره استادانه شعر می‌سرود و جاحظ (۴۵/۲، ۵۱، ۵۳ ـ ۵۷) نمونه‌هایی از آن را در *رسائل* خود آورده است. *دیوان* شعر او ۵۰ ورق بوده (ابن ندیم، ۱۹۲) که اثری از آن در دست نیست. با توجه به اینکه ابوعلی از نوجوانی شعر می‌سرود و در دوران پرحادثه‌ای می‌زیست، طبیعی است که اشعار فراوانی سروده باشد. با اینهمه آنچه از او بر جای مانده، اندکی بیش از ۴۰۰ بیت است (سامرائی، همان، ۱۸۴/۲ ـ ۱۸۶). یونس احمد سامرائی طی مقالاتی در مجلهٔ *المورد* و سرانجام در کتاب *شعراء عباسیون* از مجموعهٔ آثار و شرح حال ابوعلی بصیر پژوهشی عالمانه ارائه داده است.

مآخذ: ابشیهی، محمد بن احمد، *المستطرف*، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، شرح *نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی عون، ابراهیم بن محمد، *التشبیهات*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، لندن، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛ ابن ایدمر، محمد، *الدر الفرید و بیت القصید*، به کوشش فؤادسزگین، چاپ‌تصویری،فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌حجرعسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالجیل؛ ابن سنان خفاجی، عبدالله بن محمد، *سرّ الفصاحة*، به کوشش عبدالمتعال صعیدی، قاهره، ۱۳۷۲ق /۱۹۵۳م؛ ابن شجری، هبة‌الله بن علی، *الحماسة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، به کوشش سید محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق /۱۹۶۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق /۱۹۲۵م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ق /۱۹۵۶؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابو حیان توحیدی، علی بن محمد، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *دیوان المعانی*، به کوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، ۱۹۸۴م؛ همو، «دیوان المعانی»، همراه *التحف و الهدایا*، به کوشش سامی دهان، قاهره، دارالمعارف؛ بصری، صدرالدین بن ابی الفرج، *الحماسة البصریة*، به کوشش مختارالدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق /۱۹۶۴م؛ تنوخی، محسن بن علی، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۲ق /۱۹۷۲م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *الاعجاز و الایجاز*، بغداد، مکتبة دارالبیان؛ همو، *التمثیل و المحاضرة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۱ق /۱۹۶۱م؛ همو، *ثمار القلوب*، قاهره، مطبعة الظاهر؛ همو، خاص *الخاص*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، *اللطائف و الظرائف*، قاهره، ۱۳۲۴ق؛ جاحظ، عمروبن بحر، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۵م؛ حصری، ابراهیم بن علی، *جمع الجواهر*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۳م؛ همو، *زهرالآداب*، به کوشش زکی مبارک و محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۳ق /۱۹۵۳ م؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *محاضرات الادباء*،بیروت،۱۹۶۱م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زمخشری، محمود بن عمر، *ربیع الابرار*، به کوشش سلیم نعیمی، بغداد، ۱۴۰۲ق /۱۹۸۲م؛ سامرائی، یونس، *رسائل سعید بن حمید*، بغداد، ۱۹۷۱م؛ همو، *شعراء عباسیون*، بیروت، ۱۴۰۷ق /۱۹۸۷م؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *الامالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ق /۱۹۵۴م؛ شابشتی، علی بن محمد، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ق /۱۹۶۶م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نکت الهمیان*، قاهره، ۱۳۲۹ق /۱۹۱۱م؛ همو، *الوافی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ صفوت، احمد زکی، *جمهرة رسائل العرب*، قاهره، ۱۳۹۱ق /۱۹۷۱م؛ صولی، محمد بن یحیی، *اخبار البحتری*، به کوشش صالح الاشتر، دمشق، ۱۳۷۸ق /۱۹۵۸م؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الثانی*، قاهره، ۱۹۷۳م؛ علاق، حسین صبیح، *الشعراء الکتاب فی العراق*، بغداد، ۱۹۷۵م؛ قالی بغدادی، اسماعیل بن قاسم، *ذیل الامالی و النوادر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*،قاهره، ۱۳۸۳ق /۱۹۶۳م؛ مبرد، محمد بن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق /۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ق /۱۹۶۰م؛ همو، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ق /۱۹۶۶م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یغموری، یوسف بن احمد، *نورالقبس، مختصرالمقتبس* محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ق /۱۹۶۴م.

احمد بادکوبهٔ هزاوه

اَبوعَلیِ بَلْخی، محمدبن احمد، از نخستین مؤلفان *شاهنامه*. از زندگانی او هیچ آگاهی در دست نیست. تنها ابوریحان بیرونی در *آثارالباقیه* او را شاعر خوانده، و تألیف *شاهنامه‌ای* را نیز به وی نسبت داده است (ص ۹۹). تاریخ تألیف *شاهنامهٔ* وی دقیقاً دانسته نیست. تنها می‌توان گفت که در کنار شاهنامه‌های مسعودی مروزی، ابوالمؤید بلخی و ابومنصوری، از کهن‌ترین شاهنامه‌هایی بوده که پیش از *شاهنامهٔ* فردوسی تألیف یا سروده شده است (نک‍: قزوینی، *بیست مقاله*، ۱۰/۲ به بعد).

نبودن منابع تاریخی کافی دربارهٔ ابوعلی بلخی و *شاهنامهٔ* او، گروهی از پژوهشگران را بر آن داشته است تا وی را با برخی دیگر از مؤلفان یا سرایندگان قدیم *شاهنامه* یکی بدانند. روزن[1]، ابوعلی را مؤلف شاهنامه‌ای دانسته‌است که در ۳۴۶ق/۹۵۷م به‌فرمان ابومنصور محمدبن عبدالرزاق (ه م) نوشته شد (نک‍: صفا، ۹۹)، اما صفا (همانجا) دلیلهایی استوار در رد این نظر آورده است: نخست آنکه بیرونی (ص ۱۱۶) افزون بر ذکر *شاهنامهٔ* ابوعلی بلخی، در جای دیگر صریحاً به *شاهنامهٔ* ابومنصوری هم اشاره کرده است. دیگر آنکه در مقدمهٔ *شاهنامهٔ* ابو منصوری (نک‍: قزوینی، همان، ۳۵/۲ به بعد)، از ابوعلی‌بلخی، نامی برده نشده است. گذشته از این، روایت ابوعلی دربارهٔ اسطورهٔ گیومرث با گفتهٔ فردوسی (۲۸/۱ ـ ۳۲) که براساس *شاهنامهٔ* منثور ابومنصوری به نظم کشیده شده است، یکی نیست (نیزنک‍: نولدکه، ۳۷ ـ ۳۸). بارتولد براساس قول بیرونی که ابوعلی بلخی را شاعر خوانده و نیز به سبب یکسانی نام و نام پدر او با دقیقی، این دو را یکی دانسته و افزوده است که احتمالاً مؤلف *شاهنامهٔ* ابومنصوری‌همان‌دقیقی‌بوده‌است(ص153-152). امااین‌حدس بارتولد نیز درست نمی‌نماید، زیرا کنیهٔ دقیقی ابومنصور بوده، نه ابوعلی و همچنین نسبت «بلخی» را منبع متأخری چون *مجمع‌الفصحا* به وی داده است (نک‍: *دانشنامه*) و گذشته از اینها، به هیچ روی نمی‌توان گفت که وی جز همان ۱۰۰۰[1] بیتی که در *شاهنامهٔ* فردوسی وارد شده، منظومهٔ دیگری در تاریخ شاهان ایران داشته است و آن مقدار هم تنها به دوران گشتاسپ محدود و منحصر است و نام شاهنامه بر آن اطلاق نمی‌توان کرد.

---

1. V. Rosen

گروهی دیگر ابوعلی بلخی را همان ابوالمؤید بلخی (ه‌ م) شاعر که شاهنامه‌ای به نثر داشته است، دانسته‌اند (تقی‌زاده، ۷؛ بهار، ۳/۲؛ قزوینی، *مسائل*، ۳۲،۲۴؛ عثمان‌اف، ۳۱۹).‌بااینکه این‌نظرطرفداران بیشتری یافته است، اما چندان اساس استواری ندارد، چه، مهمترین دلیلی که برای اثبات آن ذکر شده، این است که گفته‌اند: با وجود *شاهنامهٔ* مشهور ابوالمؤید بلخی، چرا باید بیرونی در *آثار الباقیه* از *شاهنامهٔ* همشهری او ابوعلی بهره برده باشد؟ آنگاه چنین نتیجه گرفته‌اند که ابوعلی بلخی احتمالاً همان ابوالمؤید بوده است (نک: *دانشنامه*). هر چند چنین پرسشی منطقی می‌نماید؛ اما برای اثبات یکی بودن این دو کافی به نظر نمی‌رسد. علاوه بر این، آگاهیهای موجود دربارهٔ ابوعلی بلخی و معاصرانش، تا حدی مؤید جدا بودن این دو از یکدیگر است.

ابوریحان بیرونی روایتی دربارهٔ مبدأ آفرینش انسان از نظر ایرانیان از قول ابوعلی بلخی نقل کرده است (ص ۹۹ ـ ۱۰۰) که در مقایسه با روایات منقول دیگر در *آثار الباقیه* (ص ۲۳ ـ ۲۴، ۹۹) قابل تأمل است. ابوعلی چنانکه خود گفته است، در تألیف *شاهنامه*، اخبار خود را براساس آثارعبدالله‌ابن‌مقفع (ه‌ م)، محمدبن جهم برمکی، هشام‌بن قاسم، بهرام‌بن مردانشاه‌وبهرام‌بن‌مهران‌اصفهانی که همگی ترجمه‌هایی عربی ــ غالباً با نام *سیرالملوک* ــ از *خدای‌نامه* یا خدای نامه‌هایی به زبان پهلوی بوده‌اند، تصحیح کرده، سپس آنها را با اخبار بهرام هروی مجوسی مقابله نموده است (همو، ۹۹).

به‌روایت ابوعلی‌بلخی: «گیومرث ۳،۰۰۰ سال در بهشت و ۳،۰۰۰ سال دیگر در زمین سپری کرد. او را گرشاه می‌نامند، زیرا گر به زبان پهلوی به معنی کوه است و او در کوه می‌زیست و بسیار زیبا بود. گیومرث پسر اهرمن به نام خزوره را بکشت. پس اهرمن از گیومرث به خدا شکایت برد و خداوند برای حفظ پیمانی که با اهرمن داشت، گیومرث را بعـداز آنکه عوالم و احوال پس از مرگ را به او نشان داد و به مردن مشتاق کرد، بی‌جان نمود. دو قطره از پشت گیومرث بر کوه دامداذ در اصطخر چکید و از آنها دو بوتهٔ ریواس برآمد که به صورت دو انسان، مشی و مشیانه، در آمدند...» (همو، ۹۹ ـ ۱۰۰).

آثاری که ابوعلی بلخی در تدوین *شاهنامهٔ* خود از آنها بهره برده، چنانکه گفته شد، بجز کتاب بهرام هروی مجوسی ــ که نام آن دانسته نیست ــ همگی ترجمهٔ خدای‌نامه‌ها بوده است. به گفتهٔ حمزهٔ اصفهانی (ص ۵۰) روایتهایی دربارهٔ مبدأ آفرینش انسان در *خدای نامه* وجود داشته که ابن‌مقفع و محمدبن جهم در ترجمه، آن روایات را نیاورده‌اند. با اینهمه، حمزه خود روایت مربوط به آفرینش را از *اوستا* نقل کرده (همو، ۵۰ ـ ۵۱) که جدا از تفاوتهایی اندک، با روایات ابوعلی بلخی همسان است. از سوی دیگر در منقولات حمزهٔ اصفهانی از کتاب بهرام‌بن مردانشاه، تنها به خطوط کلی اسطورهٔ آفرینش اشاره شده است و چنانکه از منابع موجود بر می‌آید، در آثار هشام‌بن قاسم و بهرام‌بن مهران اصفهانی نیز که غالباً از آنان همراه با این گروه یاد می‌شود (مثلاً نک: بلعمی، ۴ ـ ۶؛ حمزهٔ اصفهانی، ۱۰)، افزون بر آنچه ایشان آورده‌اند، اشارات تازه‌ای وجود ندارد. البته ممکن است بهرام‌بن مهران اصفهانی مذکور در روایت ابوعلی بلخی (همو، ۵)، همان محمد بن بهرام بن مطیار اصفهانی در منابع دیگر (ابن ندیم، ۳۰۵؛حمزهٔ‌اصفهانی، همانجا)، یا بهرام اصفهانی مذکور در مقدمهٔ *شاهنامهٔ* ابومنصوری (نک: قزوینی، *بیست مقاله*، ۵۴/۲) باشد. از این‌رو می‌توان نتیجه گرفت که ابوعلی بلخی احتمالاً از کتاب بهرام هروی مجوسی بیش از آثار دیگران بهره برده است. معلوم نیست که چرا عثمان اف (ص ۳۰۱) وی را با بهرام‌بن مطیار اصفهانی یکی پنداشته است. از طرفی چون روایت ابوعلی با روایات دینی زردشتی در این باره بسیار نزدیک است (مثلاً: مینوی خرد، فصل ۲۶، بندهای ۱۴ ـ ۱۵؛ بندهش، ۸۱ ـ ۸۳؛ دینکرد، کتاب 8، فصل 13؛ نیز نک: کریستن‌سن، ۶۸/۱ ـ ۶۹، ۱۰۵ ـ ۱۰۶، ۱۳۷)، چنین می‌نماید که کتاب بهرام هروی مجوسی خود بیشتر بر این روایات متکی بوده است. از همین‌رو در *شاهنامهٔ* ابوعلی بلخی، گیومرث به عنوان نخستین انسان مطرح می‌شود، در حالی که در روایتهای *شاهنامهٔ* مسعودی مروزی (نک: مقدسی، ۱۳۸) و *شاهنامهٔ* فردوسی (۲۸/۱ ـ ۳۲) که مأخوذ از روایتهای تاریخی و ملی است، از گیومرث در مقام نخستین شاه یاد شده است.

برخی محققان ظاهراً به استناد قول بیرونی که ابوعلی بلخی را شاعر دانسته است (ص ۹۹)، *شاهنامهٔ* او را منظوم پنداشته‌اند (کریستن‌سن، ۸۵/۱)، اما گروهی دیگر، از گفته‌های بیرونی چنین دریافته‌اند که *شاهنامهٔ* ابوعلی نیز مانند *شاهنامهٔ* ابوالمؤید بلخی منثور بوده است (نک: *دانشنامه*)، ولی هیچ قرینهٔ استواری برای ترجیح یکی‌از این دو قول دردست نیست.

مآخذ: ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ بلعمی، محمدبن محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ بندهش، ترجمهٔ مهردادبهار، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثارالباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ تقی‌زاده، حسن، «مشاهیر شعرای ایران»، کاوه، برلین، ۱۹۲۰م، س ۵، شم ۲؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، منشورات دارالمکتبة الحیاة؛ *دانشنامه*؛ صفا، ذبیح‌الله، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عثمان اف، محمد نوری، «خدای‌نامه‌ها و شاهنامه‌های مأخذ فردوسی»، *جشن نامهٔ محمد پروین گنابادی*، به کوشش محسن ابوالقاسمی، تهران، ۱۹۷۵م؛ فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، به کوشش ی. ا. برتلس، مسکو، ۱۹۶۶م؛ قزوینی، محمدبن عبدالوهاب، *بیست مقاله*، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ همو، *مسائل پاریسیه*، تصویر نسخهٔ دست‌نویس مؤلف موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ کریستن سن، آرتور، *نخستین انسان و نخستین شهریار*، ترجمهٔ احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مقدسی، مطهربن طاهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ مینوی خرد، ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ نیز:

Barthold, W., "Zur Geschichte des persischen Epos", ZDMG, 1944, vol. XCVIII; "Dinkard VIII", *Sacred Books of the East*, tr. W.E. West, Delhi, 1969, vol. XXXVII.

ابوالفضل خطیبی

اَبوعَلیِ بَلْعَمی، نک: بلعمی.

آبوعَلِیِ بْنِ اُسْتاذ هُرْمُز، عمیدالجیوش حسن بن ابی‌جعفر استاد هرمز دیلمی، ملقب به «الصاحب» (ح ۳۵۰-۴۱۰ق/۹۶۱-۱۰۱۱م)، از امرا و سرداران برجستهٔ آل‌بویه. برخی نام او را «حسین» آورده‌اند (ذهبی، ۲۳۰/۱۷). به گفتهٔ ابن‌اثیر (۲۲۴/۹)، وی ۴۹ سال زیسته است، از این‌رو با توجه به سال درگذشت او، تاریخ تولدش را می‌توان ۳۵۲ ق دانست.

پدرش ابوجعفر استاد هرمز (ه‌م) از کارگزاران و سرداران مشهور و حاجب پرنفوذ عضدالدوله بود و همین عضدالدوله ابوعلی را به خدمت صمصام‌الدوله فرزند خود برگماشت (ابن جوزی، ۲۵۲/۷؛ ابن‌اثیر، همانجا). پس از مرگ عضدالدوله (۳۷۲ ق/۹۸۲م)، ابوعلی نزد صمصام‌الدوله تقرّب بیشتری یافت و از وی خواست تا پدرش را به حکومت کرمان برگمارد و او چنین کرد (رودراوری، ۱۹۲).

پس از مرگ شرف‌الدوله، فرزند دیگر عضدالدوله که قلمرو پدر را در اختیار داشت، عموزادگانش ــ فرزندان عزالدولهٔ بختیار ــ که در قلعه‌ای در شیراز زندانی بودند، به همداستانی با برخی از دیلمیان و دیگر کسان، در ۳۸۳ ق/۹۹۳م آن قلعه را تسخیر کردند و جنگجویانی گرد خویش فراهم آوردند. صمصام‌الدوله نیز ابوعلی را برای مقابله با آنان به فارس فرستاد. وی قلعه را محاصره کرد و با فریفتن یکی از بزرگان دیلمی طرفدار فرزندان بختیار، قلعه را گشود و فرزندان بختیار را به اسارت درآورد. به فرمان صمصام‌الدوله دو تن از آنان به قتل رسیدند و بقیه نیز زندانی شدند (همو، ۲۴۸-۲۴۹؛ ابن‌اثیر، ۹۶/۹).

در ۳۸۷ ق که ابوالقاسم علاءبن حسن، نایب صمصام‌الدوله در خوزستان درگذشت، صمصام‌الدوله ابوعلی را با مال بدانجا فرستاد و ابوعلی آن مال را میان دیلمیان پراکند و به جندی‌شاپور رفت و ترکان طرفدار بهاءالدوله فرزند دیگر عضدالدوله را که مدعی جانشینی شرف‌الدوله در بغداد بود، به واسط گریزاند. ابوعلی بر خوزستان مسلّط شد و کارها را سامان داد و به دلجویی از برخی از ترکان پرداخت. اینان نزد ابوعلی آمدند و مهربانی دیدند، اما ابومحمد بن مکرم به همراه عده‌ای از ترکان از واسط به خوزستان حمله کرد و کاری از پیش نبرد (همو، ۱۳۳/۹).

در آن میان که ابوعلی به وفاداری نسبت به صمصام‌الدوله، در جنگ با بهاءالدوله به پیروزیهای پی‌درپی دست می‌یافت، ناگاه خبر قتل صمصام‌الدوله (۳۸۸ ق) انتشار یافت و آتش جنگ فروکش کرد. پسران عزالدولهٔ بختیار پس از گریز از زندان و به قتل رساندن صمصام‌الدوله، از ابوعلی خواستند که به آنان بپیوندد و به جنگ با بهاءالدوله ادامه دهد؛ اما ابوعلی از فرزندان بختیار بیم داشت، چه آنان قتل دو تن از برادرانشان را به او نسبت می‌دادند. از این‌رو ابوعلی ترجیح می‌داد که با دشمن دیرین خود بهاءالدوله بیعت کند و در این‌باره با دیلمیان همراه خود به مشورت پرداخت، اما آنان با اشاره به اختلافات دیرینهٔ میان دیلمیان و ترکان هوادار بهاءالدوله، با نظر وی مخالفت کردند و از او خواستند که به فرزندان بختیار بپیوندد.

بهاءالدوله در جلب نظر ابوعلی پای فشرد و ابوعلی نیز دیلمیان را با خود همداستان کرد و خواست که ابو احمد طبیب به وساطت در میانه بپردازد. سرانجام مقرر شد که بهاءالدوله به دیلمیان گزندی نرساند و دو سپاه در شوش به یکدیگر ملحق شوند.

در شوش، دیلمیان به جای پذیرایی از سپاه بهاءالدوله، به جنگ با آنان پرداختند. بهاءالدوله سخت هراسناک شد؛ اما دیلمیان او را آرام کردند و گفتند بنا بر سنت ایشان به هنگام صلح شدیدتر از همیشه می‌جنگند تا طرف مقابل گمان نبرد که ایشان از روی عجز و ناتوانی به صلح تن می‌دهند. از این روی اندکی بعد دیلمیان دست از جنگ کشیدند و دو سپاه به یکدیگر پیوستند (۳۸۹ ق/۹۹۹م) و سپس رامهرمز وارجان و سایر بلاد خوزستان را تصرف کردند (رودراوری، ۳۱۹-۳۲۱؛ ابن اثیر، ۱۵۰/۹-۱۵۱). آنگاه ابوعلی با بهاءالدوله روانهٔ فارس شد.

حدود یک سال بعد ابوعلی از بهاءالدوله خواست که او را به خراسان فرستد، اما او نپذیرفت. پس از آنکه بهاءالدوله، امیر اهواز الموفق ابوعلی بن‌اسماعیل را دستگیر کرد، منصب او را به ابوعلی بن استاد هرمز سپرد، اما پس از مدت کوتاهی وی از این مقام کناره گرفت و خانه‌نشین شد (صابی، ۴۰۰). برخی از مورخان متأخرتر، ابوعلی را در این دورهٔ کوتاه، وزیر بهاءالدوله شمرده‌اند (ذهبی، همانجا؛ ابن کثیر، ۳۶۷/۱۱). بهاءالدوله در ۳۹۱ ق ابوجعفر حجاج را به سبب ستمگری بر مردم از حکومت خوزستان برکنار کرد و ابوعلی را به جای وی گماشت و به او لقب «عمیدالجیوش» داد. وی در ربیع‌الاول همان سال به اهواز رفت و اوضاع آن ناحیه را به سامان آورد و در مدت کوتاهی اموالی گرد آورد و نزد بهاءالدوله فرستاد (صابی، ۴۰۰-۴۰۱؛ قس: ابن اثیر، ۱۶۲/۹). یک سال بعد از سوی بهاءالدوله مأمور بغداد شد تا شورشها و فتنه‌گریها را که در غیاب ابوجعفر حجاج گسترش یافته بود، فرونشاند. عمیدالجیوش پس از آنکه پدرش را به فرماندهی لشکر در اهواز برگمارد، به واسط و از آنجا به بغداد رفت و مردم و بزرگان شهر از او استقبال کردند. او در بغداد به سرکوب عیاران علوی و عباسی پرداخت و اوضاع را سامان داد (صابی، ۴۳۷-۴۳۹؛ جرفادقانی، ۳۰۷؛ ابن‌جوزی، ۲۵۲/۷-۲۵۳؛ ابن‌اثیر، ۱۷۱/۹).

عمیدالجیوش پس از سرکوب شورش عیاران، امور دیوانی بغداد را سامان داد و افراد مورد اعتماد خود را در رأس دیوانها به کار گماشت (صابی، ۴۳۹-۴۴۳). وی ظاهراً به منظور جلوگیری از تجدید فتنه و نزاع میان شیعیان و سنیان، آنان را از اظهار عقاید مذهبی خود بازداشت و به دنبال آن در ۳۹۳ ق/۱۰۰۳م شیخ مفید (ابن معلم) فقیه و متکلّم امامی را تبعید کرد (ابن‌اثیر، ۱۷۸/۹؛ یافعی، ۴۴۴/۲). او همچنین مانع سوگواری شیعیان محله‌های کرخ و باب‌الطاق بغداد در روز عاشورا شد و اهالی محله‌های باب‌البصره و باب‌الشعیر را از زیارت مزار مصعب بن زبیر بازداشت (صابی، ۴۵۸؛ ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، ۲۳۱/۱۷) و نیز مانع جشن شیعیان در عید غدیر خم شد

(ابن کثیر، همانجا).

در این میان ابوجعفر حجاج که پیش از امارت عمیدالجیوش به جنگ با مقلد بن قراوش از بغداد بیرون رفته بود، در نواحی کوفه ماند و به مخالفت با عمیدالجیوش برخاست و در ۳۹۳ ق/۱۰۰۳م برای جنگ با وی گروهی از ترکان و دیلمیان را گردآورد. عمیدالجیوش او را درهم شکست و به سوی خوزستان رفت. در شوش خبر یافت که ابوجعفر به کوفه بازگشته است. وی نیز به عراق رفت و بار دیگر دست به جنگ گشود. در این میان بهاءالدوله او را مأمور سرکوب ابوالعباس ابن واصل در بطائح کرد (ابن اثیر، ۱۷۴/۹) و در ۳۹۴ ق سپاهی تدارک دید و با عمیدالجیوش به بطائح فرستاد، اما او از ابن واصل شکست خورد و به واسط گریخت. در آنجا سپاهی گرد آورد و باز به بطائح حمله برد و چون ابن واصل با گماشتن نایبی شهر را ترک کرده بود، عمیدالجیوش کسی را از جانب خود بر آنجا گماشت (همو، ۱۸۱/۹ - ۱۸۳). بهاءالدوله که منتظر فرصتی بود تا بدربن حسنویهٔ کُرد، هم‌پیمان ابن واصل را سرکوب کند، در ۳۹۷ ق عمیدالجیوش را به جنگ او فرستاد. اما بدر بیمناک از عمیدالجیوش طریق صلح پیمود و عمیدالجیوش با گرفتن مخارج لشکرکشی بازگشت (همو، ۱۹۶/۹ - ۱۹۷).

در ۴۰۱ ق قرواش بن مقلد امیر بنی‌عقیل در موصل، انبار، مداین و چند شهر دیگر نام القادر بالله خلیفهٔ عباسی را از خطبه بینداخت و به نام الحاکم فاطمی خطبه خواند. بهاءالدوله به درخواست خلیفهٔ بغداد، عمیدالجیوش را به جنگ قرواش فرستاد، اما کار به صلح انجامید و بار دیگر خطبه به نام القادر خوانده شد (همو، ۲۲۳/۹؛ نیز نک: ه‍.د، آل بویه). این واپسین فعالیت مهم نظامی عمیدالجیوش بود، زیرا چندی بعد در ۱۹ جمادی‌الاول همین سال در ۴۹ سالگی، زمانی که پدرش هنوز در قید حیات بود، درگذشت. پیکر او را در بغداد در مقبرهٔ قریش به خاک سپردند و شریف رضی ادیب برجستهٔ علوی او را دفن کرد و در مرگ او مرثیه‌ای سرود (۱۱۱/۱ - ۱۱۴؛ ابن اثیر، ۲۲۴/۹).

منابع از او به عنوان سرداری شجاع و باکفایت و حاکمی عادل یاد کرده‌اند که حتی در زمان خود بیش از پدرش شهرت یافت. وی در تحولات پس از مرگ عضدالدوله و اختلاف میان جانشینان او نقشی فعال داشت، خاصه در تثبیت حکومت بهاءالدوله در خوزستان و بغداد بسی کوشید. با اینکه منابع از کشتار مردم به دستور وی در بغداد سخن گفته‌اند، اما به نظم و عدالتی که در قلمرو خویش برقرار کرده بود، نیز اشاره کرده‌اند. در این‌باره برخی منابع حکایاتی نقل کرده‌اند که قابل تأمل است (نک: ابن اثیر، ۲۲۴/۹، ۲۲۵؛ ابن‌جوزی، ۲۵۳/۷؛ ابن‌کثیر، همانجا؛ ذہبی، همانجا). افزون بر شریف رضی، ببّغاء نیز ابوعلی را در اشعار خود ستوده است (ابن جوزی، همانجا؛ شالجی، ۱۶۰/۳).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷م؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، ترجمهٔ تاریخ یمینی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ رودراوری، محمدبن حسین، ذیل کتاب تجارب الامم، به کوشش ه‍.ف. آمدرز، قاهره، ۱۳۳۴ ق/۱۹۱۶م، ج ۳؛ شالجی، عبود، تعلیقات بر نشوار المحاضرهٔ تنوخی، بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱م؛ شریف رضی، محمدبن حسین، دیوان، به کوشش احمد عباس ازهری، بیروت، ۱۳۱۰ ق؛ صابی، هلال‌بن محسن، «الجزء الثامن من تاریخ»، به کوشش آمدرز و مرگلیوث، همراه ذیل کتاب تجارب الامم (نک: هم، رودراوری)؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق.

ابوالفضل خطیبی

اَبوعَلیِ جُبّایی، نک: جبایی.

اَبوعَلیِ جوزَجانی، حسن‌بن‌علی، از عرفای خراسان در سدهٔ ۳ و اوایل سدهٔ ۴ ق / ۹ - ۱۰م.

تاریخ ولادت وی دانسته نیست، اما سلمی او را با محمد بن علی ترمذی (د ح ۳۲۰ق) و محمد بن فضل بلخی (د ۳۱۸ق) تقریباً هم سن دانسته است (ص ۲۴۲؛ نیز نک: انصاری، ۲۷۰؛ جامی، ۱۲۸؛ شعرانی، ۹۰/۱). ترمذی، به گفتهٔ ذهبی، ۸۰ سال (۶۴۵/۲)، و به گفتهٔ ابن حجر ۹۰ سال زیسته است (۳۱۰/۵). از این رو، می‌توان تاریخ ولادت ابوعلی جوزجانی را با فرض اینکه سنش نزدیک به سن ترمذی و بلخی بوده باشد، بین سالهای ۲۳۰ - ۲۴۰ق / ۸۴۵ - ۸۵۴م دانست.

محل ولادت وی نیز شناخته نیست، اما از دیدار علی بن بندار صیرفی با وی در جوزجان (گوزگان) (سلمی، ۵۳۳؛ انصاری، ۲۴۸) و از شهرت وی به جوزجانی و همچنین مصاحبت با مشایخی که همهٔ آنان از خراسان بوده‌اند (سلمی، همانجاها، ۱۵۹، ۴۷۲)، چنین برمی‌آید که زندگانی وی عمدتاً در جوزجان و یا پیرامون آن (در خراسان) سپری شده است.

از نحوهٔ سیر و سلوک و استادان او اطلاعی در دست نیست. برخی او را مرید ترمذی دانسته‌اند (هجویری، ۱۸۶؛ عطار، ۵۶۲)، اما با توجه به آنکه سلمی تنها به مصاحبت او با ترمذی اشاره دارد (ص ۲۴۲) و آن دو را تقریباً هم‌سن دانسته است، ظاهراً ارتباط مرید و مرادی بین آن دو بعید می‌نماید.

ابوعلی با کسانی چون محمد بن فضل بلخی، ابوعثمان سعید و عبدالله بن محمد رازی نیز مصاحبت داشته است (سلمی، همانجاها؛ ابونعیم، ۳۵۰؛ انصاری، همانجاها، ۴۳۸؛ شعرانی، همانجا). برخی از سخنان ابوعلی از طریق عبدالله بن محمد رازی به سلمی رسیده است (نک: سلمی، ۲۴۳). مریدان و شاگردان وی دقیقاً شناخته نشده‌اند، جز آنکه هجویری از ابراهیم سمرقندی به عنوان مرید وی یاد می‌کند (همانجا).

ابوعلی افزون بر سخنانی که دربارهٔ خوف، رجا، محبت، صبر، رضا و دیگر موضوعات عرفانی گفته (سلمی، ۲۴۲ - ۲۴۳؛ ابونعیم، همانجا؛ قشیری، ۲۰۰؛ عطار، ۵۶۲ - ۵۶۳)، آثاری نیز در باب ریاضات، مجاهدات، معاملات و آفات سیر و سلوک داشته است (کلاباذی، ۳۲ - ۳۳؛ هجویری، همانجا؛ انصاری، ۲۶۹؛ عطار، ۵۶۲).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ق؛ سلمی، محمد بن حسین، طبقات الصوفیة، به کوشش پترسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ شعرانی، احمد بن علی، الطبقات الکبری، قاهره، ۱۳۷۴ق / ۱۹۵۴م؛ عطار، محمد، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، الرسالة القشیریة، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ کلاباذی، ابوبکر بن محمد، التعرف لمذهب اهل التصوف، بیروت، ۱۹۸۰م؛ هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش و. ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶م.

مینا حفیظی

أبوعَلیِ حائِری، محمد بن اسماعیل بن عبدالجبار (۱۱۵۹ـ۱۲۱۵ یا ۱۲۱۶ ق / ۱۷۴۶ ـ ۱۸۰۰ یا ۱۸۰۱م)، رجال‌شناس، فقیه امامی و مؤلف *منتهی المقال*. پدر وی مازندرانی بود (نوری، ۳/ ۴۰۲؛ امین، ۹/ ۱۲۴)، اما او خود در کربلا زاده شد و کمتر از ۱۰ سال داشت که پدرش را از دست داد. پس از کسب مقدمات علوم نزد فقهای آن زمان به‌ویژه وحید بهبهانی به فراگیری دانش پرداخت (ابوعلی، ۳۴۸، ۴). همچنین گفته شده که نزد سید مهدی بحرالعلوم و سید محسن اعرجی کاظمی نیز دانش آموخت (نوری، همانجا؛ مدرس، ۲۱۰/۷). ابوعلی به گفتهٔ خود سفرهای چندی نیز به نقاط مختلف چون حجاز و یمن داشته است (ص ۳۴۸). در میان شاگردان وی تنها از عبدالعلی رشتی نام برده شده است (نوری، همانجا).

بر پایهٔ نوشتهٔ فرزندش در حاشیهٔ *منتهی المقال*، وی در بازگشت از سفر حج در نجف (۱۲۱۶ ق) درگذشت و همانجا مدفون شد (نک: کشمیری، ۳۲۹؛ آقابزرگ، *مصفی المقال*، ۳۹۴)، اما خوانساری (۴۰۵/۴) و خراسانی (ص ۳۱۴) مرگ وی را در ۱۲۱۵ ق و در کربلا دانسته‌اند و مدرس (۲۱۰/۷) نیز تأکید کرده که او در کربلا به خاک سپرده شده است.

ابوعلی تألیفاتی داشته که معروف‌ترین آنها *منتهی المقال فی احوال الرجال* در زمینهٔ رجال شیعه است. وی در تألیف این کتاب بیش از هر چیز به *منهج‌المقال* استرابادی و *تعلیقهٔ* وحید بهبهانی نظر داشته است. بر *منتهی‌المقال* تعلیقات و حواشی متعددی نوشته شده که برخی از آنها را آقابزرگ در *الذریعة* (۱۴/۲۳) نام برده است. مهم‌ترین آنها عبارتند از: *تکملة رجال ابی علی* از ملادرویش علی حائری و *اکمال منتهی المقال* از محمد علی آل کشکول حائری. *منتهی المقال* چندبار در تهران (۱۲۶۷، ۱۳۰۰ و ۱۳۰۲ ق) به چاپ سنگی رسیده است.

آثار خطی وی عبارتند از: ۱. *زهرالریاض*، رساله‌ای است فارسی در طهارت، صلات و صوم که آن را از کتاب *ریاض‌المسائل* طباطبایی انتخاب کرده است. نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌های دانشکدهٔ ادبیات تهران، ضمن مجموعهٔ اهدایی امام جمعهٔ کرمان (دانش‌پژوه، *فهرست‌نسخه‌ها*، ۹۰)، مجلس‌شورا (شورا، ۷/ ۱۳۷ـ۱۳۸)، سپهسالار (دانش‌پژوه، *فهرست کتابخانه*، ۸۹/۵) و وزیری یزد (شیروانی، ۹۶۳/۳ ـ ۹۶۴، ۱۵۶۳/۵) نگهداری می‌شود؛ ۲. *العذاب الواصب علی الجاحد الناصب*، که ردیه‌ای است بر *نواقض الروافض* میرزا مخدوم شریفی که از آن به *النقض علی نواقض الروافض* نیز تعبیر می‌شود و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آستان قدس مضبوط است (آستان، ۲۰۵/۴ ـ ۲۰۶؛ نوری، همانجا).

ابوعلی در *منتهی المقال* برخی از تألیفات دیگر خود را نیز نام برده است که عبارتند از: ترجمهٔ رسالهٔ مناسک حج وحید بهبهانی؛ ترجمهٔ رسالهٔ دیگری در مناسک حج از آقا محمد علی فرزند وحید بهبهانی؛ رساله‌ای در بیان واجبات حج و محرمات و مکروهات و مستحبات آن که از *ریاض‌المسائل* طباطبائی انتخاب کرده است؛ *عقد اللآلی البهیّة فی الرد علی الطائفة الغبیّة* (ابوعلی، ۳۴۸).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ آقابزرگ، الذریعة؛ همو، مصفی المقال، به کوشش احمد منزوی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ ابوعلی حائری، محمدبن اسماعیل، منتهی‌المقال، تهران، ۱۳۰۰ ق؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ خراسانی، محمد هاشم، منتخب التواریخ، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۲م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ همو و علینقی منزوی، فهرست کتابخانهٔ سپهسالار، تهران، ۱۳۵۶ ش /۱۹۷۷م؛ شورا، خطی؛ شیروانی، محمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ وزیری یزد، تهران، ۱۳۵۰ ـ ۱۳۵۸ ش؛ کشمیری، محمدعلی، نجوم‌السماء، قم، ۱۳۹۴ ق؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة‌الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ ق.

علی رفیعی

أبوعَلیِ حُبوبی، حسن‌بن حارث حبوبی‌خوارزمی، ریاضی‌دان، قاضی و فقیه ایرانی نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق/۱۰م. از زندگی ابوعلی آگاهی چندانی در دست نیست، اما با توجه به مکاتبات وی با ابوالوفاء بوزجانی و اشارات ابونصر منصور بن عراق و بیرونی (ه‌ م م) به مقام علمی او، می‌توان گفت که وی معاصر آنان بوده است (نک: قربانی، *زندگی‌نامه*، ۹۰). گروهی او را به اشتباه خیوقی (آستان قدس، ۲۶/۸، ۳۷۶؛ آستان قدس ف، ۴۶) و حسین بن حارث جنوبی (زوتر، «ترجمهٔ استخراج[1]»، 17، «ریاضی‌دانان[2]»، 197) خوانده‌اند. همچنین از آنجا که در مقدمهٔ یکی از نسخه‌های کتاب ابوعلی (گ ۱ ب) از آتسز خوارزمشاه (حک ۵۲۱ ـ ۵۵۱ ق) یاد شده است، او را به خطا از دانشمندان سدهٔ ۶ق دانسته‌اند (آستان قدس، ۲۶/۸، ۲۷؛ GAL, S, I/857).

گویا ابوعلی از میان معاصران خود بیش از همه با ابوالوفاء بوزجانی مکاتبه داشته است. وی در یکی از این نامه‌ها از ابوالوفاء دستوری برای محاسبهٔ مساحت یک مثلث بدون داشتن اندازهٔ ارتفاع آن خواسته بود که بوزجانی در رساله‌ای کوتاه به وی پاسخ داد (کندی، 22-19؛ نیز نک: قربانی، همانجا). این پاسخ با نمادهای ریاضی چنین نشان داده می‌شود:

1. "Das Buch der Auffindung..."
2. *Die Mathematiker...*

c, b, a اندازهٔ اضلاع مثلث است:

$$S = \sqrt{\left[\left(\frac{c+b}{2}\right)^2-\left(\frac{a}{2}\right)^2\right]\ \left[\left(\frac{a}{2}\right)^2-\left(\frac{c-b}{2}\right)^2\right]}$$

یا

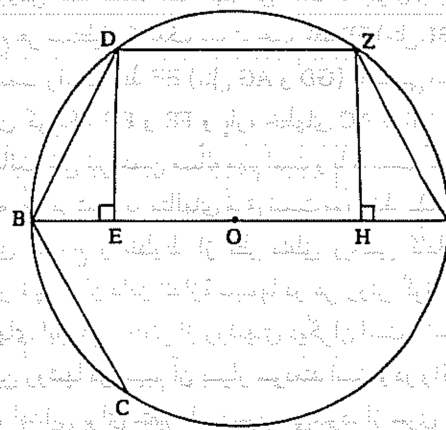
$$S = \sqrt{P(P-a)(P-b)(P-c)}$$

$$P = \frac{a+b+c}{2}$$

که رابطهٔ دوم مشهورتر بوده و به رابطهٔ هرون[1] موسوم است. ابوالوفاء در نامه‌ای دیگر به ابوعلی کشف قضیهٔ سینوسها یا شکل (= قضیهٔ) مغنی را ــ که در مثلثات کروی اهمیت فراوان دارد ــ به خود نسبت داده بود که مورد اعتراض ابونصر عراق قرار گرفت (نک: ابونصر، ۲؛ قربانی، *ریاضی دانان*، ۲۲۸-۲۲۹، بیرونی *نامه*، ۴۱۵).

بیرونی (ص «شش ـ هفت») در حل قضیهٔ نخست کتاب *استخراج الاوتار*، دو راه‌حل از ابوعلی آورده است (نیز نک: زوتر، «ترجمهٔ استخراج»، 18-17؛ قربانی، *تحریر*، ۸۴ ـ ۸۶). راه‌حل نخست وی و سومین برهان ابوسعید سجزی بر قضیهٔ مزبور، از بهترین و ساده‌ترین برهانهای قضیهٔ اول (بین ۲۲ برهان) است. صورت قضیه را می‌توان چنین بیان کرد:

اگر خط شکستهٔ ABC با دو ضلع نابرابر AB و BC در کمان ABC از دایره‌ای محاط باشد (شکل ۱) و از نقطهٔ D وسط کمان ABC عمود DE را بر ضلع بزرگ‌تر خط شکسته (AB) فرود آوریم، پای این عمود وسط خط شکستهٔ ABC خواهد بود (بیرونی، «دو»؛ قربانی، همان، ۶۳).



شکل ۱

راه‌حل مسأله با نمادهای ریاضی امروز چنین بیان می‌شود:

فرض: $AB>BC;\quad \widehat{AD}=\widehat{DBC}(1);\quad DE\perp AB(2)$

حکم: $CB+BE=EA$

(اختیار می‌کنیم) $\widehat{ZA}=\widehat{BD}(3), ZH\perp BA(4)$

$(2),(3)\Longrightarrow \widehat{DA}=\widehat{BZ}(5), \widehat{DZ}=\widehat{BC}(6)$

$(2),(4)\Longrightarrow \angle DEB=\angle ZHA=90^\circ(7), DE \parallel ZH(8)$

$(5)\Longrightarrow \angle DBA=\angle ZAH\ (9)$

$(7),(9)\Longrightarrow \overset{\triangle}{DEB}=\overset{\triangle}{ZHA}, DE=ZH(10), BE=HA(11)$

$(8),(10)\Longrightarrow DZ=EH(12)$

$(6)\Longrightarrow CB=DZ(13)$

$(12),(13)\Longrightarrow CB=EH(14)$

$(11),(14)\Longrightarrow CB+BE=EH+HA=EA$

آثار: *الاستقصاء والتجنیس فی علم الحساب*، یا به اختصار *الاستقصاء*. این کتاب به عربی و دربارهٔ حل مسائل حساب وصایا نوشته شده و تاکنون به چاپ نرسیده است. ۳ نسخهٔ خطی از آن در مشهد (آستان قدس ف، ۴۶) و یک نسخه در آکسفورد (زوتر، «ریاضی‌دانان»، 197؛ GAS, V/336) شناخته شده است. در اواخر نسخهٔ شمارهٔ ۵۲۳۹ آستان قدس، آثاری از درهم ریختگی یا خطاهای کاتب دیده می‌شود (نک: گ ۳۵ ب ـ ۳۸ الف). کحاله نام این کتاب را به اشتباه *الاحتساب* آورده است (۲۱۴/۳). *الاستقصاء* یکی از کهن‌ترین نوشته‌هایی است که اختصاصاً دربارهٔ جبر و مقابله است. از مهم‌ترین آثاری که پیش از این کتاب در این باب نوشته شده است، می‌توان *المختصر فی حساب الجبر و المقابلة* اثر محمد بن موسی خوارزمی و سپس *الجبر و المقابلة* اثر ابوکامل شجاع بن اسلم (ه‍ م) را نام برد که هر دو از *الاستقصاء* مهم‌ترند. *الاستقصاء* تقریباً به سبک کتاب محمد ابن‌موسی نوشته شده، با این تفاوت که در *الاستقصاء* شمار مثالها اندک است، اما هر مثال با روشهای گوناگون حل شده، در حالی که در کتاب محمد بن موسی مثالها بیشتر و روشهای حل کمتر و معمولاً هر مسأله تنها با یک روش حل شده است. افزون بر این ابوعلی در کتاب خود فقط به کاربرد جبر و مقابله در حساب وصایا پرداخته، اما محمد ابن‌موسی به مباحث دیگری چون محاسبهٔ مساحت و حساب معاملات نیز توجه داشته است. کتاب محمد بن موسی از آثار مورد توجه ابوعلی بوده و این یک در کتاب خود گاه به نادرستی پاسخهای او برای برخی مسائل تقسیم ارث اشاره می‌کند (خوارزمی، ۷۰ ـ ۷۱، ۸۲؛ ابوعلی، گ ۲۴ الف).

ابوعلی در مقدمهٔ *الاستقصاء* گوید: «برترین علوم شرعی پس از شناخت خداوند متعال... دانش احکام و شناخت شرایع اسلام و به ویژه علم مسائل مقدره است که شامل دو دانش است: نخست دانش احکام از حظر و اباحه، فساد و صحت و دیگر علم ریاضیات شامل جبر و مقابله و اعمال هندسی». سپس دربارهٔ ویژگیهای کتاب خویش چنین نوشته است: «من در این کتاب حل مسائل وصایا را با بهره‌گیری از روشهای حساب و جبر و مقابله، روشهای هندسی و به کارگیری روش

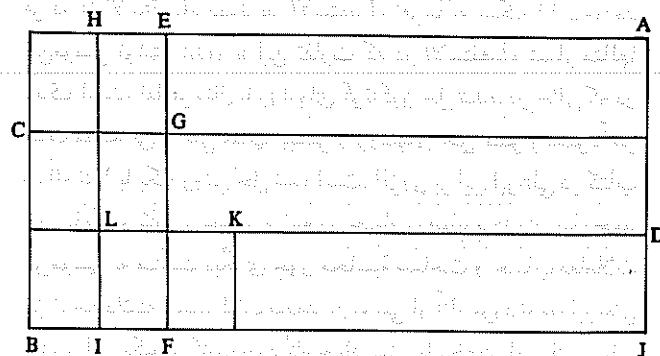
1. Heron

خطأین، «دینار و درهم»، «خطوط» و «سطوح» شرح داده‌ام و چندی از این روشها را از پیشینیان برگرفته‌ام که در این روشها، خواست آنان را دریافته و واژگان دشوارشان را آسان نموده‌ام و چندی دیگر از روشها را خود، بر پایهٔ اصول قدما و پیروی از روشهای آنان به دست آورده‌ام و در این کتاب از آوردن نمونه‌ها و فروع بسیار دوری گزیده‌ام از آن رو که هدف ذکر روشها بود...» (گ ۱ ب ـ ۲ الف). از این میان دو روش خطوط و سطوح تازگی دارد و ظاهراً ابتکار ابوعلی است.

غیاث‌الدین جمشید کاشانی (د۸۳۲ق) در *مفتاح الحساب* ۳۰ مسألهٔ حساب وصایا را با بهره‌گیری از روش سطوح ابوعلی حبوبی حل کرده و روشهای گفته شده را از آن او شمرده است (ص ۲۵۴ ـ ۲۵۸؛ قربانی، *کاشانی‌نامه*، ۱۲۲). دو مسألهٔ اول برگرفته از متن *الاستقصاء* است که در آنجا ابوعلی با چند روش به حل آنها پرداخته است (نک: ابوعلی، گ ۶ الف ـ ۱۳ الف، ۱۷ ب ـ ۲۱ ب؛ قس: غیاث‌الدین، همانجا). یکی از این دو مسأله و حل آن با روشهای سطوح و خطوط بدین گونه است:

از مردی ۳ پسر باقی ماند. وی برای مردی به اندازهٔ سهم هر پسر منهای یک سوم آنچه از ثلث دارایی پس از برداشتن سهم آن مرد می‌ماند، وصیت می‌کند. سهم فرزندان و سهم مرد هر یک چه اندازه است؟

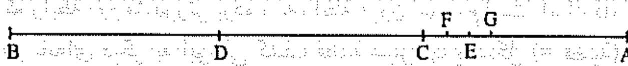
الف ـ حل مسأله با روش سطوح: در این روش دارایی بر جای مانده (ترکه) را سطح یک مستطیل می‌گیریم (شکل ۲):



شکل ۲

سپس سطح AB را به ۳ سطح برابر BD, CD, AC (برای سادگی، هر مستطیل را به نام یکی از قطرهای آن می‌خوانیم) بخش می‌کنیم. خطی مانند EF را (به صورت عمودی) می‌کشیم و سطحهای برابر DF و GD و AG را سهم هر پسر (نصیب) می‌گیریم. سپس سطح EB را با خط HI به ۲ بخش (یا ۶ مستطیل کوچک) بخش می‌کنیم و به اندازهٔ یکی از سطوح ششگانه از سطح EJ جدا می‌کنیم (سطح FK). در این حالت، سطح DB یک سوم دارایی، سطح DF سهم پسر، سطح KJ مقدار وصیت و سطح KF تفاوت سهم هر فرزند با سهم مرد است. چون AG و GD هر کدام سهم یک پسر و KJ سهم مرد است، سطح باقی مانده که همان ۷ سطح کوچک است، سهم پسر سوم می‌شود. پس سهم هر پسر متناسب با ۷ و سهم مرد که به اندازهٔ یک سطح از سهم هر پسر کمتر است، متناسب با ۶ است. از این رو به هر پسر $\frac{7}{27}$ و به مرد $\frac{6}{27}$ از کل دارایی خواهد رسید (نک: ابوعلی، گ ۲۲ الف؛ غیاث‌الدین، ۲۵۶).

ب ـ روش خطوط: در این روش دارایی را خط AB فرض می‌کنیم (شکل ۳): سپس AB را به ۳ بخش برابر افراز می‌کنیم (پاره خطهای



شکل ۳

CD, AC و DB). نقطه‌ای مانند E روی AC اختیار و AE را سهم پسر فرض می‌کنیم. به اندازهٔ نصف CE (یعنی EF یا CF) روی AE جدا می‌کنیم (پاره خط EG). با اثباتی مشابه مسألهٔ پیشین، AG سهم مرد است. با توجه به اینکه در این مسأله پاره خطهای AE, EG, AG و AC به ترتیب نقش سطوح DF, KF, KJ و DB را بر عهده دارند (نک: ابوعلی، گ ۲۱ الف ـ ۲۱ ب). همین مسأله را می‌توان با نمادگذاری ریاضی و رساندن آن مسأله به حل یک دستگاه ۲ معادله و ۲ مجهول، به سادگی حل کرد. اگر سهم پسر را X، وصیت را Y و کل دارایی را T (که معلوم است) بنامیم، داریم:

$$\begin{cases} 3X + Y = T \\ Y = X - \frac{1}{3}\left(\frac{1}{3}T - Y\right) \end{cases}$$

$$\Longrightarrow Y = \frac{6}{27}T \;,\; X = \frac{7}{27}T$$

در دو روش گفته شده، نکتهٔ مهم این است که بتوان رابطهٔ میان اندازهٔ سطح هر مستطیل کوچک سمت چپ خط EF (مثل BL و CL) با سطوح سمت راست خط EF (مثل AG و GD) یا نسبتی میان طول پاره خطهای کوچک EG و FE و پاره خطهای AC یا CD به دست آورد. در حالت کلی نیز همین مسأله مهم است و با به دست آوردن این نسبت مسأله حل می‌شود. در مثالهای فوق نسبت مورد نظر $\frac{1}{7}$ است.

روشهای سطوح و خطوط از نظر منطق ریاضی کاملاً مشابه یکدیگرند و تنها نشان دادن اندازهٔ سهمها در هر روش گونهٔ ویژه‌ای دارد. روشهای ابوعلی ساده‌تر از روشهای دیگران است و استفاده از شکل در این روشها در تفهیم آن بسیار سودمند است و در واقع نوعی نمادگذاری ابتدایی برای متغیرها محسوب می‌شود. از سوی دیگر در این روشها، تغییری کوچک در صورت مسأله، روش حل آن را به کلی تغییر می‌دهد. از این رو می‌توان گفت که روش محمد بن موسی و دیگر روشهایی که ابوعلی از گذشتگان گرفته است، از لحاظ قابلیت تعمیم به حالت کلی بر روشهای تازهٔ ابوعلی برتری دارد. مسائلی که ابوعلی (گ ۴۰ الف تا آخر) مطرح کرده است، به حل معادلات درجهٔ دوم با همان اشکالی که محمد بن موسی پیش کشیده است (برای این حالتها، نک: روزن، 8)، می‌انجامد. در این بخش ابوعلی (گ ۴۳ الف، سطر ۹) در مورد گویا و گنگ بودن پاسخها نیز سخن گفته است.

افزون بر *الاستقصاء*، فهرست نویس کتابخانهٔ آستان قدس رسالهٔ بی‌عنوانی را در حساب که با نسخه‌ای از *الاستقصاء* در یک مجموعه است (شم ۵۵۲۲)، به قرینهٔ رسالهٔ دوم، احتمالاً از ابوعلی حبوبی دانسته است. این رساله در فهرست مزبور با عنوان «رساله در حساب» آمده است (نک: آستان قدس، ۳۷۶/۸).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آستان قدس ف، *فهرست*؛ ابوعلی حبوبی، *الاستقصاء و التجنیس فی* ...، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آستان قدس، شم ۵۲۳۹؛ ابونصرمنصور بن عراق، «رسالة القسی الفلکیة»، *رسائل ابی نصر منصور بن عراق الی البیرونی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ ق؛ بیرونی، ابوریحان، «استخراج الاوتار فی الدائرة بخواص الخط المنحنی الواقع فیها»، *تحریر استخراج الاوتار* (نک: هم قربانی)؛ خوارزمی، محمد بن موسی، کتاب *المختصر فی حساب الجبر و المقابلة*، به کوشش فردریک روزن، لندن، ۱۸۳۰م؛ غیاث‌الدین جمشیدکاشانی، *مفتاح‌الحساب*، به‌کوشش احمدسعیددمرداش و محمد حمدی حفنی شیخ، قاهره، ۱۹۶۷م؛ قربانی، ابوالقاسم، *بیرونی‌نامه*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ همو، *تحریر استخراج الاوتار*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، *ریاضی‌دانان ایرانی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همو، *کاشانی‌نامه*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ نیز: GAL,S;GAS;Kennedy,E.S. and Mustafa Mawaldi,«Abū al-Wafa and the Heron Theorems», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1979, vol. III; Rosen, Frederic, Notes on *The Algebra of Mohammed ben Musa*, London, 1831; Suter, Heinrich,«Das Buch der Auffindung der Sehnen im Kreise von Abū'l-Raiḥān Muḥ.el-Bīrūnī», *Bibliotheca Mathematica*, 1910-1911,vol. XI; id, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

یونس کرامتی

اَبوعَلیْ حَسَن‌بْن‌اَحْمَدبْن‌شاذان، نک: ابن‌شاذان.

اَبوعَلیِ خَیّاط، یحیی‌بن غالب، نک: خیاط.

اَبوعَلیِ دامْغانی، محمدبن عیسی (د ۳۸۲ ق/۹۹۲م)، وزیر و دیوان‌سالار دورهٔ سامانی. از آغاز زندگانی ابوعلی آگاهی چندانی در دست نیست. ابوالقاسم الیمانی شاعر معاصر او، کنیه و نام و نام پدر و شهری را که وی بدان منسوب است، در یک بیت شعر آورده است (ثعالبی، یتیمة، ۱۴۴/۴). صفدی (۳۰۴/۴) به نقل از ثعالبی او را اهل بخارا دانسته است، اما عبارت ثعالبی (همان، ۱۰۱/۴، ۱۴۳) تنها ناظر به دورهٔ اقامت و وزارت وی در آن شهر است. ابوعلی از جوانی در دستگاه ابومنصور محمدبن عبدالرزاق (د ۳۵۰ ق/۹۶۱م) سپهسالار سامانیان در خراسان پیشهٔ دبیری داشت (همان، ۱۴۳/۴)، سپس به بخارا رفت و در دربار سامانیان به ریاست دیوان رسایل منصوب شد. وی گویا سالیان دراز در آن شغل بود، تا به روزگار فرمانروایی نوح بن منصور سامانی به وزارت رسید (مقدسی، ۴۹۴/۲).

ابوعلی چندین‌بار وزارت یافت (ثعالبی، همانجا). برخی از منابع، نخستین سال وزارت او را ۳۷۷ ق/۹۸۷م (عتبی، ۸۴) و برخی دیگر ۳۷۸ ق (گردیزی، ۳۶۷) آورده‌اند (قس: قزوینی، ۲۶۶/۷).

ابوعلی دامغانی زمانی وزارت یافت که دولت سامانی واپسین سالهای اقتدار خود را می‌گذراند. در ولایات مدعیان قدرت سر برآورده بودند؛ درآمد دولت کاهش یافته بود و وزیران اقتداری نداشتند (عتبی، ۸۴-۸۵). با اینهمه ابوعلی کوشید کارها را به سامان آورد، اما به سبب جنگهای داخلی و کشمکش بر سر قدرت در بخارا، کاری از پیش نبرد و پس از مدت کوتاهی برکنار شد (همو، ۸۴؛ خواندمیر، ۱۱۳) و ابونصر زید وزارت یافت. او هر چند مانند وزیر پیشین شایستگیهایی داشت، اما دوران وزارتش چندان نپایید و ابوعلی دیگربار در ۳۸۰ ق به وزارت رسید (عتبی، ۸۵؛ گردیزی، همانجا). در این زمان بغراخان فرمانروای ایلک خانیان (ﻫ م)، بخارا را تصرف کرد و نوح‌بن منصور به ناچار گریخت.

بغراخان در بازگشت، ابوعلی دامغانی را با خود به سمرقند برد. وی همانجا بود تا اندکی بعد درگذشت (همانجا).

گفته‌اند که ابوعلی دامغانی، ۵۰ سال در دربار سامانیان پیوسته به خدمت مشغول بود. این دیرپایی او در مشاغل دیوانی و وزارت، با آنکه مایهٔ شعر طنزآلودی در حق او شد، وی را در کارها چندان چیره‌دستی بخشیده بود که در خوش‌نویسی، بلاغت، کتابت و وزارت بدو مثل می‌زدند (ثعالبی، همانجا). او خود شعر می‌سرود، ولی آن را آشکار نمی‌کرد و نیز دوستدار ادب بود و ادیبان را می‌نواخت (همانجا). قطعه‌ای از نامهٔ بلیغ او به ابوعلی سیمجوری، سپهسالار سامانی را عتبی (ص ۹۷) ذکر کرده است. با اینکه عتبی (همانجا) ابوعلی دامغانی را نکوهش کرده و مضراب بوشنجی، ضمن شعری وی را ستمگر خوانده (همو، ۱۷۱)، ولی شاعرانی چون ابوالقاسم الیمانی و مهلبی در اشعاری او را ستوده‌اند (ثعالبی، همان، ۱۴۴/۴، تتمة، ۹۴/۲).

مآخذ: ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ همو، *یتیمة‌الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام الدین، *دستورالوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱م؛ عتبی، احمدبن عبدالجبار، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح بن ظفر جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، ترجمهٔ علی‌نقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش.

منصور صفت‌گل

اَبوعَلیِ دَقّاق، حسن بن علی بن محمد، فقیه، اصولی، ادیب، مفسّر و صوفی مشهور سده‌های ۴ و ۵ ق. ابوعلی اصلاً نیشابوری بود و زبان عربی و علم اصول را در نیشابور آموخت، سپس به مرو رفت و در آنجا نزد خضری و قفّال به آموختن فقه پرداخت. او در نیشابور از ابوعمرو ابن حمدان و در مرو از ابوعلی شبّویی (شب بویی) و ابوهیثم کشمیهنی حدیث شنید. ابوعلی پس از تحصیل علوم وارد طریقت شد و مصاحبت ابوالقاسم نصرآبادی را اختیار کرد (صریفینی، ۲۶۸؛ اسنوی، ۵۲۳/۱-۵۲۴؛ سبکی، ۳۲۹/۴). سلسلهٔ طریقت او را از طریق نصرآبادی و شبلی و جُنید به امیرالمؤمنین علی (ع) رسانده‌اند (عطار، ۱۸۷/۲-۱۸۸؛ جامی، ۲۹۲).

ابوالقاسم قشیری روزی در نیشابور در مجلس ابوعلی حاضر شد و چنان تحت‌تأثیر سخنان او قرار گرفت که از آموختن حساب و پرداختن به کار دولتی منصرف گردید و در زمرهٔ مریدان خاص او قرار گرفت و

ابوعلی دختر خود فاطمه را به ازدواج او درآورد (انصاری، ۵۳۹؛ ابن خلکان، ۲۰۶/۳). ابوسعید ابوالخیر نیز مصاحبت او را دریافته بود و ابوبکر صیرفی از شاگردان او بود (محمد بن منور، ۵۸ ـ ۵۹؛ عطار، ۲۰۰/۲). به گفتهٔ عطار، ابوعلی صاحب درد و سوز و «نوحه‌گر» صوفیان عصر خویش بود (۱۸۸/۲) و انصاری گوید که وی «زبان‌وقت بود به نیشابور» (ص ۵۳۸). او بر ضرورت سماع در تصوّف اصرار می‌ورزید (نک: محمد بن منور، ۲۷۷) و در عین حال به حرکات وجدآمیز بزرگانی همچون سلمی در موافقت با فقرا در سماع معترض بود و سکون در سماع را برای مشایخ بهتر می‌دانست (خطیب، ۲۴۸/۲؛ عبّادی، ۹۹؛ کاشانی، ۱۹۰ـ۱۹۱). او نیز همچون بسیاری از بزرگان صوفیه از صحبت سلاطین احتراز می‌کرد و خلق را نیز از آن برحذر می‌داشت و از دوام زیان معنوی شربت آبی که ۳۰ سال پیش از آن در بیابان از دست یک لشکری نوشیده بود، سخن می‌گفت (عطار، ۱۹۲/۲، ۱۹۵ـ۱۹۶؛ قلندر، ۱۱۹)، اما در عین حال در مواقع مقتضی از نصیحت و موعظهٔ صاحبان قدرت دریغ نمی‌ورزید (نجم‌الدین، ۷۷). ضرورت پیروی از پیر و استاد در طریقت و رعایت حرمت و حقوق او همواره مورد تأکید ابوعلی بود (سهروردی، ۹۶؛ عطار، ۱۸۸/۲، ۱۹۴). گفته‌اند که ابوعلی صاحب کرامات و اشراف برضمایر بود (هجویری، ۲۰۴؛ عبادی، ۹۰). به گفتهٔ محمد بن منور، وی به اشارت پیامبر (ص) در خواب، خانقاه سراوی را در شهر نسا بنا نهاد (ص ۴۴).

آنچه از آثار ابوعلی دقّاق برجای مانده، مجموعه‌ای از سخنان پراکندهٔ اوست در موضوعات عمدهٔ عرفانی چون فقر و غنا، توکل وفتوّت که بیشتر آنها به وسیلهٔ ابوالقاسم قشیری جمع‌آوری و نقل شده است (انصاری، ۵۳۹). میبدی نیز عباراتی را در تفسیر برخی از آیات قرآن کریم از او نقل کرده است (۱۲۹/۵، ۱۳۲). وی ظاهراً به تازی نیز اشعاری می‌سروده که نمونه‌هایی از آن در تذکره‌ها نقل شده است (نک: انصاری، ۵۴۰، ۵۴۱؛ ابن کثیر، ۱۴/۱۲). حاجی خلیفه کتابی با عنوان الضحایا به او نسبت داده (۱۴۳۴/۲) که از آن اطلاعی در دست نیست و در صحت این انتساب نیز جای تردید بسیار است. سلسلهٔ نسب مشایخ بلیانی کازرون به او منتهی می‌شود (جنید، ۶۱ ـ ۶۲).

وفات او را به اختلاف در ذیحجهٔ ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۲ آورده‌اند (ابن قاضی شهبه، ۱۶۹/۱؛ ابن عماد، ۱۸۰/۳؛ ابن کثیر، همانجا). مدفن او در کنار مدفن ابوالقاسم قشیری و محمد بن یحیی در شهر قدیم نیشابور و در قبلهٔ کهن‌دیز واقع است (خلیفهٔ نیشابوری، ۱۵۲؛ انصاری، ۵۳۹).

مآخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ ابن کثیر، البدایة؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، شدالازار، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمد بن محمد، ترجمه و تلخیص تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، الطبقات الشافعیة الکبری، قاهره، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ سهروردی، عمربن محمد، عوارف‌المعارف، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، تاریخ نیشابور (المنتخب من السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ش؛ عبّادی مروزی، منصور بن اردشیر، مناقب الصوفیه، به کوشش نجیب مایل هروی، ۱۳۶۲ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش رنولد الن نیکلسون، لیدن، ۱۹۰۷م؛ قلندر علوی، شاه محمد کاظم، مقالات صوفیه، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ کاشانی، محمود بن علی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۲۳ش؛ محمد بن‌منور، اسرار التوحید، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد، مرموزات اسدی در مزمورات‌داودی، به‌کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ هجویری، علی ابن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش.

حسین لاشئ

اَبوعَلِیِ روذباری،

اَبوعَلِیِ روذباری، محمدبن احمد (احمدبن محمد) بن قاسم (د ۳۲۲ ق / ۹۳۴ م)، صوفی و عارف. در نام وی اختلاف است: سلمی، به نقل از خواهرزادهٔ وی، نام او را احمد ذکر کرده است (ص ۳۶۲؛ نیز نک: ابونعیم، ۳۵۶/۱۰؛ قشیری، ۴۱۶؛ سبکی، ۴۸/۳)، اما خطیب بغدادی، ضمن استناد به نوشته‌هایی از خود وی، نام محمد را صحیح می‌داند (۳۲۹/۱ ـ ۳۳۰؛ نیز نک: سمعانی، ۱۸۸/۶؛ ابن اثیر، ۴۱/۲). نام حسن بن همام نیز که در برخی مآخذ آمده است (نک: ابن زیّات، ۲۳۶؛ سخاوی، ۳۴۲)، درست به نظر نمی‌رسد؛ چنانکه مآخذ کهن‌تر به نادرستی آن اشاره داشته‌اند (خطیب، ۳۳۰/۱؛ انصاری، ۳۷۴؛ قس: ذهبی، ۵۳۵/۱۴). نسبت رودباری نیز دانسته نیست که دقیقاً مربوط به کدام ناحیه است: برخی مانند سمعانی، او را به رودبار در ناحیهٔ طوس نسبت داده‌اند (۱۸۷/۶) و برخی دیگر گفته‌اند که او منسوب به رودبار از نواحی بغداد بوده است (ابن قیسرانی، ۱۹۵). از انتساب او به رودبار در ناحیهٔ جبال نیز سخن به میان آمده است (قزوینی، ۳۷۳). با آنکه نمی‌توان در باب هیچ یک از این موارد اطمینان حاصل کرد، اما تصریح به بغدادی بودن او در مآخذ، این احتمال را که وی از رودبار بغداد بوده باشد، تقویت می‌کند (نک: خطیب، سلمی، همانجاها؛ یاقوت، ۸۳۱/۲). همچنین او را از تبار بزرگان و وزیران ایران عصر ساسانی دانسته (خطیب، همانجا؛ انصاری، ۳۷۳؛ هجویری، ۱۹۷) و سلسله نسبِ وی را تا کسری رسانده‌اند (خطیب، سلمی، همانجاها).

ابوعلی نخست در سلک مریدان جنید درآمد (جامی، ۲۰۰) و به گفتهٔ خودش، اصول طریقت را از جنید، فقه را از ابوالعباس ابن سُرَیج، ادبیات را از ثعلب و حدیث را از ابراهیم حَربی فرا گرفت (سلمی، ۳۶۹؛ قشیری، همانجا). وی در بغداد و شام با بزرگان صوفیه همچون ابوالقاسم جنید، ابوالحسین نوری، ابوحمزهٔ بغدادی و ابوعبدالله ابن الجلّاء دیدار کرد و از آنان بهره یافت (سلمی، ۳۶۲)، سپس راهی مصر شد و در همانجا سکنی گزید (همو، خطیب، همانجاها). ابوعلی علاوه

بر مقام طریقتی، حافظ حدیث، فقیه و ادیب نیز بود (سلمی، ابن اثیر، همانجاها)، چنانکه او را به جامعیت در علم شریعت و حقیقت ستوده‌اند (خطیب، ۳۳۱/۱؛ انصاری، ۳۷۵). از شاگردان او می‌توان به ابوعلی کاتب، خواهرزاده‌اش ابن عطا، محمدبن عبدالله رازی، احمدبن علی وجیهی، معروف زنجانی و ابن خفیف اشاره کرد (دولتشاه، ۱۴۷؛ ذهبی، ۵۳۶/۱۴؛ دیلمی، ۶۰).

از میان گفته‌هایی که به ابوعلی نسبت داده‌اند، به نکاتی که او را دارای عقاید ممتازی نشان دهد، برنمی‌خوریم؛ اما سخنانی که در باب سماع گفته، با گرایشی که به فقه و حدیث داشته است، نشان می‌دهد که طریقت را در حدود شریعت می‌پسندیده، چنانکه سماع را چون دم شمشیر شمرده و گفته است که انحراف در آن موجب سرنگونی در آتش می‌شود (نک: سرّاج، ۲۹۹؛ قشیری، ۳۴۸؛ نیز نک: سلمی، ۳۶۴؛ ابونعیم، همانجا). از قول او آورده‌اند که در تعریف صوفی گفته است: صوفی آن است که صوف پوشد بر صفا و بچشاند نفس را طعم جفا و بیفکند دنیا را از پس قفا و سلوک کند به طریق مصطفی (ص) (خطیب، ۳۳۱/۱ ـ ۳۳۲). گر چه به گفتهٔ کلاباذی (ص ۳۱) و خطیب بغدادی (۳۲۹/۱)، ابوعلی تصانیف نیکویی در تصوف داشته، ولی امروز از او کتاب مستقلی برجای نمانده است، تنها سراج به نوشته‌ای به خط وی، دربارهٔ جنید اشاره دارد (ص ۱۸۱). تذکره نویسان عبارات پراکندهٔ بسیار و کلمات حکمت‌آمیز و نیز اشعاری به عربی از او نقل کرده‌اند (نک: ابونعیم، ۳۵۷/۱۰؛ سلمی، ۳۶۴ ـ ۳۶۸). کراماتی نیز بدو منسوب است (نبهانی، ۴۸۵/۱).

ابوعلی رودباری در مصر درگذشت (سلمی، ۳۶۲؛ ابونعیم، ۳۵۶/۱۰) و در گورستان قَرافه نزدیک مزار ذوالنون مصری مدفون شد (ابن زیّات، ۲۳۶؛ سخاوی، ۳۴۲).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن زیّات، محمد، *الکواکب السیارة فی ترتیب الزیارة*، مصر، ۱۳۲۵ ق / ۱۹۰۷م؛ ابن قیسرانی، محمد، *الانساب المتفقة*، به کوشش دیونگ، لیدن، ۱۸۶۷م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، مصر، ۱۳۵۷ ق /۱۹۳۸م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ دیلمی، ابوالحسن، *سیرة الشیخ الکبیر*، ترجمهٔ فارسی رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، به کوشش ا. شیمل ـ طاری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ سخاوی، علی، *تحفة الاحباب و بغیة الطلاب*، به کوشش محمود ربیع و حسن قاسم، قاهره، ۱۳۵۶ ق /۱۹۳۷م؛ سرّاج طوسی، عبدالله، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبارالعباد*، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ کلاباذی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحمید محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹م؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ یاقوت، *بلدان*.

عباس مصلائی‌پور

آبوعَلیِ‌سیاهِ مَرْوَزی (د ۴۲۴ ق/۱۰۳۳م)، ازعرفای‌خراسان. اگرچه وی را عارفی صاحب نام (نک: هجویری، ۴۱۸؛ محمدبن منور، ۱۶۷/۱ ـ ۱۶۸، ۲۳۸) و از بزرگان مشایخ مرو دانسته‌اند (همو، ۱۶۷/۱؛ میبدی، ۶۵۲/۱؛ جامی، ۲۹۰)، لیکن از احوال او اطلاع چندانی در دست نیست.

ابوعلی در مرو می‌زیسته (نک: هجویری، همانجا؛ انصاری، ۳۰۸، ۵۰۱) و بنا بر آنچه عطار دربارهٔ او آورده، وی مردی امی بوده است و خواندن و نوشتن نمی‌دانسته است (ص ۸). گفته‌اند کار و پیشه‌ای نداشته است (میبدی، ۵۳۴/۳، ۳۲۵/۴)، ولی به گفتهٔ جامی (همانجا) وی در آغاز به دهقانی مشغول بوده و حکایتی از این دوران زندگانی او در *نفحات‌الانس* آمده است (همانجا).

گرچه پیر و راهنمای او در طریقت معلوم نیست، لیکن ظاهراً وی از دوران جوانی با صوفیان معروف زمان خود ارتباط داشته و از مصاحبت ابوعلی دقاق بهره‌ور بوده است (نک: میبدی، جامی، همانجاها). مؤلفان صوفیه در دوره‌های بعد از او با تکریم فراوان یاد می‌کنند، چنانکه او را «یگانهٔ عصر» (میبدی، ۶۵۲/۱) و «مهتر دین» (همو، ۲۴۳/۴) خوانده‌اند و خواجه عبدالله انصاری همواره در آرزوی دیدار او بوده است (ص ۳۰۸). کراماتی که از او نقل کرده‌اند (نک: هجویری، ۲۵۹، ۲۶۴؛ میبدی، ۵۳۳/۱، ۲۴۳/۴ ـ ۲۴۴؛ جامی، همانجا)، حکایت از آن دارد که مردم نسبت به او اعتقادی خاص داشته‌اند. وی در مرو پیر و سرآمد صوفیان بوده و مجالس خاص داشته است (انصاری، ۵۰۱) و ابوسعید ابوالخیر در سفری که به مرو کرده بود، با او دیدار داشت، لیکن ظاهراً هیچ‌یک از آن دو چنانکه بایست از این دیدار خوشدل نبوده‌اند (نک: محمدبن منور، ۱۶۷/۱ ـ ۱۶۸). به گفتهٔ جامی (همانجا)، وفات ابوعلی در مرو اتفاق افتاد.

فرزند او، ابوالحسن علی نیز از بزرگان صوفیهٔ خراسان بوده و هجویری او را در «علو همت و صدق و فراست» یگانهٔ روزگار خود شمرده است (ص ۲۱۶).

مآخذ: انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات‌الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ محمدبن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ میبدی، ابوالفضل، *کشف‌الاسرار وعدة الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف‌المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶م.

بخش عرفان

آبو عَلیِ سیمْجور، محمدبن محمدبن ابراهیم (مق ۳۸۷ ق / ۹۹۷م)، ملقب به عمادالدوله و المظفر، از امرای بلند پایه، دانشمند و ادیب سیمجوری ــ و فرزند ابوالحسن سیمجور (ه‍ م) ــ که یک چند سپهسالار سامانیان در خراسان بود. از تاریخ تولد و دوران رشد او آگاهی نداریم. گویا نزد پدرش ابوالحسن به کسب علم پرداخته و از او

حدیث شنیده است. وی از کودکی رغبتی به مصاحبت زهاد داشت و
بیشتر تحت تأثیر ابوالعباس عبدالله بن محمد زاهد بود. قرآن را نزد
ابوالحسین محمدبن حسن مُقری که یگانهٔ روزگار خود در خراسان
بود، فرا گرفت (سمعانی، ۳۵۳/۷).
به گفتهٔ ابن‌اثیر کسانی چون ابوعبدالله حاکم نیشابوری از او
حدیث شنیدند (اللباب، ۱۶۸/۲) و حاکم کتابی موسوم به الاکلیل در
احوال پیامبر (ص) را به نام او تألیف کرد (ذهبی، ۱۶۷/۱۷). او را به
وثاقت در روایت ستوده‌اند و در پارسایی وی نوشته‌اند که روزها را
بیشتر روزه می‌داشت و شبها به نماز می‌ایستاد (سمعانی، ۳۵۳/۷،
۳۵۴؛ ابن‌اثیر، همانجا).
ابوعلی در ۳۶۱ق/۹۷۲م از سوی پدرش ابوالحسن که در این
زمان سپهسالار خراسان بود، به ولایت هرات گمارده شد (جرفادقانی،
۸۵؛ گردیزی، ۳۶۷؛ اسفزاری، ۳۸۶ ـ ۳۸۷). در ۳۷۲ق/۹۸۲م،
هنگامی که حسام‌الدوله ابوالعباس تاش، سپهسالار خراسان به بخارا
نزد امیر سامانی رفت، ابوعلی به تحریک ابوالحسین مزنی، وزیر تاش
و به اتفاق پدر و فائق الخاصّه به خراسان حمله برد و کارگزاران تاش
را دستگیر و اموال او را تصاحب کرد. تاش از بخارا به مقابله آمد، ولی
کار به صلح انجامید و حکومت بلخ به فائق، هرات به ابوعلی و
بادغیس، کنج (گنج) رستاق و قهستان به ابوالحسن واگذار شد و تاش
نیز سپهسالاری را حفظ کرد (جرفادقانی، ۶۳ ـ ۶۴؛ گردیزی، ۳۶۵ ـ
۳۶۶؛ ابن‌اثیر، الکامل، ۲۴/۹).
در ربیع الاول ۳۷۶ ابوالعباس از سپهسالاری عزل و ابوالحسن به
جای او منصوب شد. در جنگی که در شعبان سال بعد میان این دو در
گرفت و ابوعلی نیز در آن شرکت داشت، ابوالحسن پیروز شد
(نرشخی، ۱۳۶؛ جرفادقانی، ۷۵؛ گردیزی، ۳۶۶). پس از مرگ
ابوالحسن (۳۷۸ق/۹۸۹م)، ابوعلی حکومت هرات را به فائق
واگذار کرد و خود به امید منصب سپهسالاری به نیشابور آمد
(جرفادقانی، ۸۵). گرچه رقیبان ابوعلی، برادرش ابوالقاسم سیمجور
(هـ م) را به دشمنی با وی تحریک کردند، ولی ابوالقاسم خزاین و
غلامان پدر را به ابوعلی واگذاشت و خود به اطاعت او گردن نهاد
(گردیزی، ۳۶۷؛ نیز نک: ابن‌اثیر، همان ۲۹/۹).
به گزارش ابن‌اثیر (همان، ۹۸/۹) نوح‌بن منصور، امیر سامانی، در
پی تقاضای ابوعلی مبنی بر تفویض سپهسالاری و امارت خراسان به
وی، هدایا و خلعتهایی به همراه نماینده‌ای به خراسان گسیل داشت.
ابوعلی گمان می‌برد امیر سامانی، وی را به امارت خراسان گماشته
است، اما دریافت که نمایندهٔ نوح به هرات رفته و هدایا را به فائق
سپرده است (جرفادقانی، ۸۵ ـ ۸۶؛ قس: حمدالله مستوفی، ۳۸۴).
پس دانست حیله‌ای در کار است و قصد مقام و خاندان او کرده‌اند. از
این روی به هرات لشکر کشید و فائق را براند و بار دیگر از نوح فرمان
سپهسالاری و امارت خواست. امیر سامانی این بار (۳۸۱ق/۹۹۱م)
ابوعلی را رسماً با لقب «عمادالدوله» به سپهسالاری خراسان گماشت

(جرفادقانی، ۸۶ ـ ۸۷؛ گردیزی، ۳۶۸؛ ابن‌اثیر، همانجا) و طو
نکشید که ابوعلی بر سراسر نواحی جنوبی جیحون چیره شد و خود
«امیر الأمراء المؤید من السماء» خواند. اگرچه او به نام امیر سامان
خطبه می‌خواند و سکه می‌زد، ولی به بهانهٔ مخارج سپاه، از ارسا
مالیات و عواید دولتی آن نواحی به بخارا به کلی سرباز زد و حتی ب
تقاضای نوح مبنی بر ارسال بخشی از این اموال به بخارا موافقت نکرد
(گردیزی، ۳۶۸ ـ ۳۶۹؛ ابن‌اثیر، همانجا؛ قس: میرخواند، ۵۹/۴ ـ ۶۰).
در این ایام که دولت سامانی دچار ضعف شده بود، ابوعلی برای
تثبیت قدرت خود با بغراخان هارون‌بن موسی قراخانی (ایلک خان)
که سلطهٔ سامانیان را تهدید می‌کرد، نهانی پیمان اتحادی بست که به
موجب آن متصرفات سامانیان در شمال جیحون به تصرف بغراخان
درمی‌آمد و مناطق جنوبی آن همچنان در اختیار ابوعلی باقی می‌ماند
(جرفادقانی، ۹۲؛ گردیزی، ۳۶۹؛ ابن‌اثیر، همانجا). پس در
۳۸۲ق/۹۹۲م، بغراخان تختگاه سامانیان را تصرف کرد و نوح از
بخارا گریخت و از ابوعلی یاری خواست، اما ابوعلی وقعی بدو ننهاد
و در برابر درخواستهای مکرر او، از وی خواست تا لقب «ولیّ
امیرالمؤمنین» را که از جملهٔ القاب خاص امیران سامانی بوده، به او
دهد. نوح ناگزیر این درخواست را پذیرفت، ولی در این میان بغراخان
به علت بیماری بخارا را ترک کرد و نوح بی‌نیاز از یاری ابوعلی به
پایتخت بازگشت (جرفادقانی، ۹۲، ۹۵ ـ ۹۸؛ گردیزی، همانجا).
پیمان ابوعلی و بغراخان نیز چندان پایدار نماند، زیرا خان پس از
استقرار در بخارا با ابوعلی همچون حاکمی از آن خود، رفتار می‌کرد و
ابوعلی نیز که از وی ناامید شده بود، درصدد برآمد به نوح بپیوندد. اما
درهمین زمان فائق ناکام از حمله به بخارا نزد ابوعلی آمد و با دشمن
پیشین خود پیمان اتحاد بست. پس ابوعلی هدایایی را که برای تقرب
جستن به نوح و ارسال به بخارا فراهم کرده بود، به فائق بخشید
(جرفادقانی، ۹۸ ـ ۱۰۱؛ نیز نک: ابن‌اثیر، همان، ۱۰۲/۹). نوح برای
مقابله با این دو تن از سبکتکین حاکم غزنه یاری خواست. ابوعلی نیز
با فخرالدولهٔ دیلمی (۳۴۱ ـ ۳۸۷ق/۹۵۲ ـ ۹۹۷ م) پیمان بست و او به
توصیهٔ وزیرش، صاحب‌بن عباد، سپاهی به یاری ابوعلی فرستاد. دو
سپاه در هرات برابر هم قرار گرفتند، اما ابوعلی از سبکتکین خواست
تا نزد نوح میانجیگری کند. سبکتکین این تقاضا را به شرط اطاعت
ابوعلی از سامانیان و پرداخت ۱۵ میلیون درهم غرامت پذیرفت. برخی
جنگجویان سپاه ابوعلی این پیشنهاد را ذلّت بار دانستند و به لشکر
سبکتکین حمله بردند (۳۸۴ق/۹۹۴م). نخست سپاه ابوعلی چیرگی
یافت، ولی با پیوستن یکی از متحدان او، داراابن قابوس (امیر گرگان)
به سپاه نوح یا به گفتهٔ منهاج سراج (۲۱۳/۱) کشته شدن او به دست
سبکتکین و نیز با آوازهٔ پیوستن فائق و ابوالقاسم، برادر ابوعلی، به
جبههٔ مقابل، ابوعلی شکست خورد و به نیشابور گریخت (جرفادقانی،
۱۰۱ ـ ۱۰۸؛ گردیزی، ۳۷۰ ـ ۳۷۱؛ بیهقی، ۲۵۲؛ نیز نک: مجمل
التواریخ، ۳۸۷؛ ابوالفداء، ۲۱/۴).

در پی این رویدادها، محمود پسر سبکتکین با لقب «سیف‌الدوله» از سوی نوح به سپهسالاری و امارت خراسان منصوب شد و به تعقیب ابوعلی و فائق پرداخت. پس آن دو به امید یاری جستن از فخرالدولهٔ دیلمی به گرگان رفتند. فخرالدوله به آنان اجازه داد تا در گرگان اقامت کنند و بخشی از مالیات آن نواحی را نیز به ایشان واگذارد، اما با تقاضای دیگرشان، یعنی اختصاص بخشی از مالیات ری به آنان، مخالفت کرد (جرفادقانی، ۱۰۸ ـ ۱۱۱). از این رو برخی از سرداران ابوعلی، وی را تحریک کردند تا برای نزدیکی به نوح، گرگان را که امرای سامانی سالها آرزوی تسخیر آن را داشتند، تصرف کند و به نام امیر سامانی سکه زند، اما فائق نپذیرفت و گفت: «محمود را طاقت مقاومت ما نباشد و او به خراسان بیگانه است». پس پیشنهاد کرد که بدانجا بتازند (همو، ۱۱۱ ـ ۱۱۲). ابوعلی که در اندیشهٔ تسخیر فارس و کرمان بود، ناگزیر به عللی، از آن جمله مرگ صاحب بن عبّاد، با فائق و «عامهٔ لشکر» همداستان شد و روی به خراسان نهاد (همو، ۱۱۳؛ بیهقی، ۲۵۹).

ابوعلی و فائق پیش از آنکه سبکتکین بتواند به محمود یاری رساند، در اول ربیع‌الاول ۳۸۵ ق/۵ آوریل ۹۹۵ م، به نیشابور تاختند. به گزارش بیهقی (همانجا) بسیاری از مردم شهر با شادی از ابوعلی استقبال کردند و به طرفداری از وی به نبرد پرداختند. پس محمود شکست خورد و به هرات گریخت. ابوعلی به رغم پیشنهاد جمعی از خردمندان مبنی بر تعقیب هزیمت‌شدگان و یکسره کردن کار آنان به پوزش و اطاعت از سبکتکین برخاست و حمله به نیشابور را به فائق و دیگر امیران نسبت داد. از سوی دیگر، فائق نیز جداگانه از سبکتکین درخواست عفو کرد. اما سبکتکین در ۲۰ جمادی‌الآخر ۳۸۵ ق/۲۲ ژوئیهٔ ۹۹۵ م در حوالی طوس به فائق و ابوعلی که بار دیگر هم‌پیمان شده بودند، تاخت و آنها را شکست داد. در این جنگ بسیاری از سرداران معروف ابوعلی، چون ارسلان بک، ابوعلی بن نوشتگین و لشکرستان دیلمی به اسارت درآمدند (جرفادقانی، ۱۱۶ ـ ۱۲۱؛ گردیزی، ۳۷۲ ـ ۳۷۳؛ نیز نک: بیهقی، ۲۵۹ ـ ۲۶۰).

ابوعلی و فائق نخست به قلعهٔ کلات پناه بردند و پس از آن به آمل رفتند و هر کدام جداگانه کسی نزد نوح فرستادند و از وی عفو خواستند. نوح به قصد تفرقه افکندن میان این دو، فرستادهٔ فائق را به زندان افکند، ولی نمایندهٔ ابوعلی را به گرمی پذیرفت و دستور داد ابوعلی با بازماندهٔ لشکر خود نزد مأمون بن محمد والی گرگانج (جرجانیه) رود تا او نیازهای وی و سپاهش را تأمین کند. چون ابوعلی در راه گرگانج به هزار اسب (روستایی نزدیک خوارزم) رسید، به فرمان ابوعبدالله خوارزمشاه، به ابوعلی شبیخون زدند و او و عده‌ای دیگر از سردارانش را دستگیر کردند و به خوارزم آوردند (اول رمضان ۳۸۶ ق/۱۷ سپتامبر ۹۹۶ م). خوارزمشاه، ابوعلی را به زندان انداخت و اموالش را تصاحب کرد (جرفادقانی، ۱۲۲ ـ ۱۲۹؛ بیهقی، ۲۶۲؛ قس: ابن اثیر، همان، ۹/۱۰۷ ـ ۱۰۸).

به روایت گردیزی (ص ۳۷۳ ـ ۳۷۴) ابوعلی پس از شکست از سبکتکین به ری نزد علی بن حسن بن بویه رفت، ولی از آنجا بار دیگر ناشناس به نیشابور بازگشت و توسط محمود دستگیر شد، ولی از بند گریخت و در خوارزم به بند افتاد. ایلمنگو حاجب ابوعلی خود را به گرگانج رساند و مأمون بن محمد را آگاه ساخت. بدین سان مأمون فرصت یافت تا هم با دشمن دیرین خود ابوعبدالله خوارزمشاه مقابله کند (جرفادقانی، ۱۲۹ ـ ۱۳۰؛ گردیزی، همانجا) و هم نیکی ابوعلی را که به روزگار امارتش بر خراسان، نسا را به وی واگذاشته بود (جرفادقانی، ۱۰۴)، پاسخ دهد. پس سپاهی همراه بازماندهٔ لشکر ابوعلی به خوارزم فرستاد. این سپاه با محاصرهٔ شهر کاث و در نبردی سخت خوارزمشاه را اسیر کردند و ابوعلی و یارانش را از زندان رهانیدند. مأمون از ابوعلی به گرمی استقبال کرد و به پایمردی او، نوح پذیرفت که ابوعلی به بخارا رود. در بخارا وزیر نوح، عبدالله بن عزیر و بکتوزون و عده‌ای دیگر از بزرگان دربار به استقبال وی آمدند، اما چون ابوعلی و یارانش نزد نوح رفتند (جمادی‌الآخر ۳۸۶ /ژوئیهٔ ۹۹۶) به دستور او، همهٔ آنها دستگیر و روانهٔ زندان شدند (همو، ۱۳۰ ـ ۱۳۲؛ گردیزی، ۳۷۴؛ بیهقی، همانجا؛ ابن اثیر، همان، ۹/۱۰۸، ۱۰۹). در این میان سبکتکین که برای دفع حملهٔ قراخانیان به ماوراءالنهر رفته بود، چون دریافت که عبدالله بن عزیر، وزیر نوح در صدد رهانیدن ابوعلی است، تقاضا کرد تا ابوعلی و حاجب او ایلمنگو، امیرک طوسی متحد وی و پسرش ابوالحسین را به او تسلیم کند (جرفادقانی، ۱۳۸ ـ ۱۳۹؛ گردیزی، همانجا). نوح ابتدا مخالفت کرد، اما سبکتکین وی را از حضور آنان در پایتخت بیم داد (بیهقی، ۲۶۲ ـ ۲۶۳). سرانجام ابوعلی و ۳ تن از همراهانش در شعبان ۳۸۶ / اوت ۹۹۶ به زندانی در گردیز منتقل شدند و در ۳۸۷ ق به فرمان سبکتکین در آنجا به قتل رسیدند (جرفادقانی، همانجا؛ گردیزی، ۳۷۴ ـ ۳۷۵؛ قس: بیهقی، همانجا؛ ابن اثیر، همان، ۹/۱۰۹). به گفتهٔ سمعانی (۷/۳۵۴ ـ ۳۵۵) وی در ۳۸۶ یا ۳۸۷ ق/ ۹۹۶ یا ۹۹۷ م کشته شد و خبر آن در دهانها افتاد، ولی حقیقت آن تا رجب ۳۸۸ آشکار نشد. پس تابوت او و ۴ تن دیگر را به قاین انتقال دادند و در آنجا به خاک سپردند (قس: ابن اثیر، *اللباب*، ۲/۱۶۸).

ابوعلی در مقایسه با اسلاف و نیز جانشین خود، ابوالقاسم سیمجور، در دستیابی به استقلال، نیرومندتر بود و امارت او بیشتر در عصیان و نبرد با حکومت مرکزی گذشت. گرچه وی به درستی دریافته بود که دولت سامانیان رو به ضعف و انحطاط نهاده، اما نیروهای تازه‌نفس غزنویان و قراخانیان، او را از رسیدن به قدرت کامل بازداشتند. با اینهمه نشانه‌هایی در دست است که او مدتی در خراسان به استقلال حکم رانده و به نام خود سکه زده است (نک: خواندمیر، ۲/۳۸۷).

برخی او را اسماعیلی مذهب دانسته‌اند (بغدادی، ۲۹۳؛ رشیدالدین، ۹۷؛ فصیح، ۲/۱۲۵). به گفتهٔ بغدادی (همانجا)، ابوعلی

در نهان توسط شخصی به نام حسن بن علی، ملقب به دانشمند به این مذهب درآمد و نیز به همین سبب اقداماتش به شکست انجامید. منهاج سراج می‌نویسد که وی دستور داد در نیشابور مسجد جامعی بسازند تا در آن به نام مستنصر فاطمی (حک ۴۲۰ ـ ۴۸۷ ق / ۱۰۲۹ ـ ۱۰۹۴ م) خطبه بخوانند (۲۱۳/۱)، اما این سخن بی‌تردید نادرست است، زیرا ابوعلی نزدیک به نیم قرن پیش از خلافت مستنصر کشته شده است.

ابوعلی به شعر و ادب علاقهٔ بسیار داشت و مجالس او کانون شاعران و نویسندگان بود و خود نیز به فارسی شعر می‌سرود. اسدی طوسی (ص ۱۴۰ ـ ۱۴۱) به مناسبتی شعری از او نقل کرده است. از میان شاعران معروف درگاه او می‌توان ابوالفرج سگزی (ه‍ م) استادِ عنصری را نام برد (دولتشاه، ۳۳). ابوبکر خوارزمی (ه‍ م) نیز به هنگام انتصاب ابوعلی به ولایت هرات شعری سروده که در آن او را به بزرگواری و بلندهمتی ستوده است (جرفادقانی، ۶۴، ۸۷ ـ ۸۸). از دیگر شاعرانی که وی را مدح گفته‌اند، بدیع‌الزمان همدانی را باید نام برد (شکعه، ۴۳۰).

ابوعلی به صاحب بن عباد، وزیر دانشمند آل بویه ارادت می‌ورزید و با او مناسبات دوستانه داشت (جرفادقانی، ۱۱۳) و کاتبان معروفی چون ابونصر محمد بن عبدالجبار عتبی، صاحب *تاریخ یمینی* (د ۴۲۷ ق/ ۱۰۳۶ م) و عبدالجبار خوجانی را در دستگاه خود فراهم آورده بود (ثعالبی، همانجا؛ عنصرالمعالی، ۲۱۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بیروت، دار صادر؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ اسدی طوسی، علی بن احمد، *لغت فرس*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ اسفزاری، محمد بن عبدالله، *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق*، قاهره، مطبعة المدنی؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ شکعه، مصطفی، *بدیع الزمان الهمدانی*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر، *قابوس نامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ فصیح‌خوافی، احمد بن محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش ملک الشعرای بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ منهاج سراج، عثمان بن محمد، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرخواند، محمد بن خواوندشاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نرشخی، محمد بن جعفر، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

ابوالفضل خطیبی

آبوعَلی سینا، نک: ابن‌سینا.

آبوعَلی‌صولی، احمد بن محمد بن جعفر، محدّث بصری سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م، که در آثار امامیّه مورد توجه قرار گرفته است. در نسخهٔ چاپی *رجال* طوسی (ص ۴۵۵) نسبت «جَلودی» نیز به او داده شده که بنابر نسخه‌ای کهن از *رجال* (ص ۲۰۶) باید گفت که این نسبت از افتادن کلمهٔ «صَحِبَ» در نسخهٔ چاپی ناشی شده است. از جزئیات زندگی او اطلاعات چندانی در دست نیست؛ تنها با بهره‌گیری از اسانید برخی روایات وی، می‌توان به نکاتی از زندگی او دست یافت. با توجه به اینکه وی از محمد بن یحیی بن منذر قَزّاز (د ۲۹۰ ق) روایت می‌کرده، می‌توان گفت که او سالها پیش از ۲۹۰ ق متولد شده است (نک: خطیب، ۴۰۸/۴).

به گفتهٔ نجاشی (ص ۸۴) و طوسی (*الفهرست*، ۳۲) در ۳۵۳ ق و بر پایهٔ سندی که در *الامالی* مفید (ص ۱۶۵) آمده است، وی در ۳۵۲ ق در بغداد به گفتن حدیث اشتغال داشته و شیخ مفید از او حدیث شنیده است. به نوشتهٔ خطیب بغدادی (همانجا)، ابوعلی صولی در اواخر عمر سفری به اهواز داشته و به گمان همو در همانجا وفات یافته است. از میان مشایخ واستادان‌او می‌توان عبدالعزیز بن‌یحیی جلودی، ابو خلیفهٔ جُمَحی، احمد بن عبدالعزیز جوهری، زکریا بن یحیی ساجی، محمد بن زکریا غلابی و محمد بن حسین طائی را نام برد (مفید، ۹۱؛ ابن شاذان، ۱۲۸؛ طوسی، *امالی*، ۲۱۳/۱؛ خطیب، همانجا؛ *دلائل الامامة*، ۱۸). از راویان او نیز می‌توان هارون بن موسی تلعکبری، ابوالفرج محمد بن موسی‌قزوینی، ابن‌عیاش جوهری ومحمد بن جعفربن علان شروطی را ذکر کرد(ابن عیاش، ۶؛ نجاشی،خطیب، همانجاها؛ *دلائل الامامة*، ۱۹).

طوسی (*الفهرست*، همانجا) و نجاشی (همانجا) وی را توثیق کرده‌اند، اما خطیب بغدادی (همانجا) نه شخص او، بلکه برخی احادیث وی را ضعیف دانسته است (نیز نک: ابن حجر، ۲۸۶/۱). به گفتهٔ طوسی (همانجا)، ابوعلی صولی تألیفاتی داشته که از آنهاست: *اخبار فاطمة* (ع) (نیز نک: نجاشی، همانجا) که ابن شهر آشوب در *مناقب* (۳۳۱/۳، ۳۳۳، ۳۳۷) از آن استفاده کرده است. همچنین در *دلائل الامامة* (ص ۱۸ ـ ۱۹) دو روایت در شأن حضرت فاطمه (ع) به نقل از ابو علی صولی آمده که شاید از این کتاب برگرفته شده باشد و نیز طوسی در *الفهرست* (ص ۸۲) کتابی در شرح احوال سیدحمیری (اسماعیل بن محمد) به شخصی صولی نام منسوب ساخته و تصریح کرده که این کتاب را به دو واسطه از مؤلف آن روایت کرده است.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن شاذان، محمد بن احمد، *مائة منقبة*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابی‌طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن عیاش، احمد بن محمد، *مقتضب الاثر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۷۹ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ *دلائل الامامة*، منسوب به ابن رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *امالی*، بغداد، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ همو، *رجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، همان، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ مفید، محمد بن محمد، *الامالی*، به کوشش غفاری و استاد ولی، تهران، ۱۴۰۳ ق؛ نجاشی،

احمد بن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

حسن انصاری

اَبوعَلیِ ضَریرِ نِیْشابوری، حسن‌بن مظفر، ادیب، شاعر و لغوی سدۀ ۵ ق/ ۱۱ م. اصل ابوعلی از نیشابور است، اما او خود در خوارزم زاده شد (یاقوت، ۱۹۳/۹) و احتمالاً همانجا به کسب علم پرداخت، تا آنکه در ادب و لغت مهارت یافت. یاقوت، یک جا (۶/۷) از او به عنوان حافظ یاد کرده وگوید از اسماعیل بن عبدالله میکالی (د۳۶۲ق)، حدیث شنیده است. ابن ارسلان در *تاریخ خوارزم*، ابوعلی را بسیار ستوده و او را از شاعران پیشگام، مربی ومدرس آن دیار دانسته است که شاگردان بسیاری به دست وی پرورش یافتند (همو، ۱۹۱/۹ ـ ۱۹۲). یکی از این شاگردان، علی بن عرّاق صناری خوارزمی (د ۵۳۹ ق) است که ادب را نزد ابوعلی فرا گرفت (همو، ۶۳/۱۴).

ابوعلی را استاد زمخشری دانسته‌اند (همو، ۱۹۲/۹؛ صفدی، ۲۷۲/۱۲؛ سیوطی، ۵۲۶/۱؛ طاش کوپری زاده، ۸۹/۲). می‌دانیم که زمخشری در ۴۶۷ ق زاده شد و اگر سال وفات ابوعلی را به استناد نظر ابن ارسلان ۴۴۲ ق بدانیم، در این صورت زمخشری ۲۵ سال پس از مرگ ابوعلی به دنیا آمده است! پس ابوعلی نمی‌تواند استاد زمخشری بوده باشد. دست کم دو احتمال به نظر می‌رسد: یکی آنکه استاد زمخشری، ابوالحسن علی بن مظفر نیشابوری (نک: یاقوت، ۱۲۷/۱۹؛ سیوطی، ۲۷۹/۲) بوده باشد، نه ابوعلی حسن بن مظفر؛ دیگر آنکه سخن ابن ارسلان در بارۀ سال وفات ابوعلی اشتباه باشد، زیرا باخرزی (۱۰۹۴/۲ ـ ۱۰۹۶) از این شاعر با نام حسین یا حسن ابن‌مظفر نیشابوری یاد کرده است که نظام‌الملک را در خوارزم سخت ستوده و در شعرش صریحاً به لقب «نظام» او اشاره کرده است، از این رو باید این شعر، پس از دریافت این لقب، یعنی پس از ۴۵۵ ق و رسیدن او به مقام وزارت آلب‌ارسلان، سروده شده باشد. از طرف دیگر ابوعلی را فرزندی به نام ابوحفص عمر است که در ۵۳۲ ق در گذشته است که فاصلۀ طولانی ۹۰ سال میان مرگ پدر و پسر بعید می‌نماید (نک: بستانی، ۴۷۵/۴). نیزدیده شد که مدت زمان میان وفات ابوعلی با شاگردش ابن عرّاق سخت دراز است. حال اگر همۀ این احوال در نظر گرفته شود، می‌توان پنداشت که وفات ابوعلی ضریر، سالها پس از ۴۴۲ ق روی داده است و اگر بپذیریم که وی اولین استاد زمخشری در ادب بوده، زمان مرگ او را باید پس از ۴۷۰ ق دانست. گویا ابوعلی با واحدی نیشابوری (د ۴۶۸ ق) صاحب *اسباب النزول* ارتباط داشته، زیرا برخی از اشعار او را مستقیماً روایت کرده است (یاقوت، ۲۶۰/۱۲ ـ ۲۶۲).

ابوعلی ذیلی بر کتاب *تتمة الیتیمة* ثعالبی نوشت وهمچون وی با ذکر گزیده‌ای از شعرها ونوشته‌های خود، کتاب را پایان برد. یاقوت خود این کتاب را دیده، ولی گوید که نام آن را نیافته و چند قطعه از نظم و نثر او را نقل کرده است (۱۹۳/۹ ـ ۱۹۷). نثر ابوعلی در عین سادگی و روانی متأثر از سبک ابن عمید است و در آن انواع صنایع لفظی و جمله‌های معترضۀ دعایی به چشم می‌خورد (طه، ۳۴۹). ابوعلی با فروتنی اعتراف می‌کند که فریفتۀ نظم و نثر خود نیست (یاقوت، ۱۹۳/۹)، اما در همین اشعار اندک که در مدح و غزل از وی باقی مانده، تشبیهات رسایی آمده است. در مدح نظام‌الملک، او را حتیٰ برتر از بزرگمهر، وزیر معروف انوشیروان، دانسته است (نک: باخرزی، همانجا؛ طه، ۱۰۱ـ۱۰۲). به گفتۀ صفدی (۲۷۲/۱۲) شعر او متوسط بوده است.

ابوحفص فرزند ابوعلی نیز همچون پدر ادیب بوده است. یاقوت ۴ بیت از شعر او را در مدح پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است (۱۹۲/۹). سماوی در کتاب *الطلیعة من شعراء الشیعة*، ۳ بیت دیگر (در موضوع غدیر خم) بر آن افزوده و بی‌آنکه اشاره‌ای به مأخذ آن کند، اشعار را به ابوعلی ضریر نسبت داده است و از این راه خواسته تا وی را در زمرۀ شاعران شیعی مذهب قلمداد کند (نک: امین، ۳۱۲/۵). امینی (۳۰۰/۴) که به گونه‌ای دچار خلط شده است، ابوعلی ضریر را با ابوعلی بصیر (ه م) که ابن شهر آشوب او را از شاعران تقیه کنندۀ اهل بیت (ع) برشمرده، یکی دانسته است.

از نام آثار ابوعلی چنین برمی‌آید که وی در لغت، ادب و رجال دست توانایی داشته است. آثار وی که اثری از آنها در دست نیست، اینهاست: *تهذیب اصلاح المنطق* ابن سکیت (یاقوت، ۱۹۲/۹ـ۱۹۳)؛ *تهذیب دیوان الادب*، که جزء کهن‌ترین کارهایی است که بر *دیوان الادب* فارابی (د ۳۵۰ ق) انجام گرفته است (عمر، ۷)؛ *دیوان رسائل*؛ *دیوان شعر*، در ۲ مجلد؛ ذیل *تتمة الیتیمة*؛ *زیادات اخبار خوارزم*؛ *محاسن من اسمه الحسن* (نک: یاقوت، صفدی، همانجاها؛ سیوطی، ۵۲۶/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۰۸/۱، ۷۷۵، ۷۸۵؛ بغدادی، ۲۷۵/۱).

مآخذ: امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ باخرزی، علی بن حسن، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ بستانی؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ طاش کوپری زاده، احمد بن مصطفی، *مفتاح السعادة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ طه، هند حسین، *الادب العربی فی اقلیم خوارزم*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ عمر، احمد مختار، مقدمه بر *دیوان الادب* فارابی، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ یاقوت، ادبا.

احمد بادکوبۀ هزاوه

اَبوعَلیِ طوسی، حسن بن محمدبن حسن (د بعد از ۵۱۱ ق/ ۱۱۱۷م)، فرزند شیخ طوسی، فقیه و محدث و یکی از مهم‌ترین حلقه‌های واسطه در سلسلۀ اسانید شیعه. تاریخ دقیق تولد و وفات او روشن نیست، اما با توجه به اینکه وی در حدود ۴۵۵ ق از شیخ طوسی اجازۀ روایت دریافت داشته است، می‌توان زمان تولد او را میانه‌های نیمۀ اول سدۀ ۵ ق تخمین زد (نک: آقا بزرگ، مقدمه، ۱۱). آخرین اطلاع از حیات وی مربوط به ۵۱۱ ق است که عمادالدین طبری در این سال در نجف از او اخذ حدیث کرده است (نک: عمادالدین، ۲، ۵،

جم). ولی احتمالاً در ۵۲۰ ق وی زنده نبوده، زیرا هبةالله بن نماء که در این سال در نجف به تحصیل اشتغال داشته، با واسطه و با قید «رضی‌الله عنه» از او روایت کرده است (نک: سند آغازین *کتاب سلیم*، ۶۳). به هر روی با توجه به طبقهٔ رجالی وی، گفتهٔ صفدی (۲۵۱/۱۲) که وفات او را در حدود ۵۴۰ ق دانسته است و نیز گفتهٔ ابن شاکر کتبی (۴۰۴/۱۲) که به صراحت نام وی را در وفیات سال مذکور آورده است، نادرست می‌نماید.

ابوعلی که از خاندانی صاحب نام برخاسته بود، در مکتب پدرش شیخ الطائفه ابوجعفر طوسی طلب علم کرد و در علوم دینی به پایه‌ای رسید که به وی لقب مفید داده شد و گاه برای تمایز او از شیخ مفید، مفید ثانی نیز خوانده می‌شد (نک: ابن فوطی، ۷۱۵؛ امین، ۲۴۴/۵). ابوعلی غیر از پدر، نزد شیوخی چند از امامیه و غیر ایشان مانند ابویعلیٰ سَلّار دیلمی، ابن صقّال، ابوطیّب طبری، خلّال و تنوخی (ابن حجر، ۲۵۰/۲؛ امین، ۲۴۶/۵؛ نیز نک: مجلسی، ۱۶۰/۱۰۴) دانش آموخت.

نویسندگان غالباً وی را پارسا، زاهد، عالم و البته ثقه دانسته‌اندو طالبان پیوسته جهت اخذ علم نزد او می‌شتافتند (صفدی، همانجا؛ منتجب‌الدین، ۴۲؛ حر عاملی، ۷۶/۲). افراد بسیاری نزد او به فراگیری دانش پرداختند، از آن جمله‌اند عمادالدین طبری، ابوالفتوح احمدبن علی رازی، طبرسی صاحب *مجمع البیان*، حسین بن احمد بن طحال مقدادی، علی بن شهرآشوب، ابن رطبهٔ سوراوی، هبةالله سقطی، الیاس بن هشام حائری، محمد بن محمد نسفی و عبیدالله بن حسن بن بابویه (ابن حجر، همانجا؛ عمادالدین، ۲؛ ابن شهرآشوب، *مناقب*، ۱۱/۱ـ۱۲؛ منتجب‌الدین، ۴۲، ۴۶، ۵۲؛ مجلسی، ۱۱/۱۰۵؛ افندی، ۳۳۵/۱ـ۳۳۶).

آنچه سبب شده است که ابوعلی طوسی در بین رجال امامیه بسیار مورد توجه قرار گیرد، روایاتش از شیخ طوسی و نیز وجود نام او در قریب به اتفاق اجازات روایی شیعه است. چنانکه از ۳ راوی اصلی شیخ طوسی، یعنی ابوالصمصام ذوالفقار بن معبد، ابوالوفا عبدالجباربن عبدالله رازی و ابوعلی طوسی (نک: مجلسی، ۲۵/۱۰۵، جم؛ افندی، ۳۳۴/۱)، با نظری آماری به سلسلهٔ اسانید، می‌توان دریافت که این نام ابوعلی است که در بیشتر آنها مذکور است. گفتنی است که شیخ طوسی به عنوان حلقه‌ای اساسی در اسانید امامیه که طرق بسیاری در روایت آثار پیشینیان داشته، آنها را به فرزندش ابوعلی منتقل کرده است. حال با آنچه دربارهٔ ابوعلی گفته شد، نقش او به عنوان رابط بین گذشتگان و آیندگان خود در اسانید روایات و اجازات امامیه به خوبی روشن می‌گردد.

ابوعلی نیز به نوبهٔ خود با انتقال طرق یاد شده به شاگردانش، به ویژه عمادالدین طبری، ابن‌رطبهٔ سوراوی و الیاس بن هشام، به عنوان حلقه‌ای مهم در سلسله‌های اسانید اجازات و روایات امامیه ایفای نقش کرده است (نک: *کتاب سلیم*، همانجا؛ عمادالدین، ۲، ۳، جم؛ کیذری، ۴۶۴/۱، ۱۲۳۳/۳ـ۱۲۳۴؛ ابن طاووس، ۱۸۰؛ شهید اول، *الاربعون*، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۶۵، جم؛ مجلسی، ۳۳/۱۰۴، ۵۰، ۶۹، ۱۴۴، جم، ۱۱/۱۰۵، ۲۵، ۴۵، جم).

ابوعلی یکی از مهم‌ترین مروجان فقه شیخ طوسی است. شرح او بر کتاب *النهایة* (نک: سطور بعد) خود شاهدی قوی بر این مدعاست (نک: همو، ۳۳/۱۰۴، ۶۹، ۱۴۴، ۱۵۷ـ۱۵۸، جم). وی در مقام یک فقیه صاحب نظر نظرات و آرائی خاص خود در فقه داشته است. از آراءِ منسوب به اوست قول به وجوب استعاذه در قرائت، در نماز و غیر آن که از فتاوای شاذ به شمار است (نک: افندی، ۳۳۶/۱؛ قس: طوسی، *الخلاف*، ۳۲۴/۱ـ۳۲۵).

ابوعلی طوسی صاحب آثاری بوده که هم اکنون تنها نامی از آنها باقی مانده است، از آن جمله‌اند: *الانوار*، که افندی در خاتمهٔ *بحارالانوار* (مجلسی، ۱۶۶/۱۰۷، ۱۶۸) بدون ذکر سند از آن نام برده است؛ اثر دیگر *المرشد الی سبیل المتعبد* است که ابن شهرآشوب در *معالم العلماء* (ص ۳۷ـ۳۸) آن را معرفی کرده است و پس از او حرعاملی (همانجا) از شرح ابوعلی بر کتاب *النهایهٔ* شیخ طوسی یاد کرده که آقابزرگ (*الذریعة*، ۱۱۰/۱۴، ۳۰۵/۲۰) آن را با *المرشد* یکی دانسته است. ظاهراً نسخ *شرح النهایهٔ* ابوعلی تا روزگاری متأخر باقی بوده و مورد استفادهٔ کسانی چون شهید اول (*الذکری*، ۱۰) قرار گرفته است. برخی *امالی* شیخ طوسی را نیز جزو آثار ابوعلی شمرده‌اند (مثلاً نک: حر عاملی، همانجا)، اما گویا ابوعلی فقط راویِ *امالی* بوده و *امالی* منتسب به وی در واقع مجموعه‌ای از احادیث به املای پدرش شیخ طوسی است (نک: طوسی، *امالی*، ۲/۱، ۳۱، جم، نیز مقدمه).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، مقدمهٔ *الغیبهٔ* طوسی، تهران، مکتبة نینوی الحدیثة؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر، بغداد، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷م؛ ابن شهرآشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ همو، *مناقب آل ابی طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *فلاح السائل*، تهران، ۱۳۸۲ ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش محمد عبدالقدوس قاسمی، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰م؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، احمد، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۵۸ ق؛ شهید اول، محمدبن مکی، *الاربعون حدیثاً*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ همو، *ذکری الشیعة فی احکام الشریعة*، سنگی، ۱۲۷۱ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الخلاف*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ همو، *امالی*، بغداد، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ عمادالدین طبری، محمدبن محمد، *بشارة المصطفی*، نجف، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳م؛ *کتاب سُلَیم بن قیس الکوفی*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ کیذری، محمدبن حسین، *حدائق الحقائق*، به کوشش عزیزالله عطاردی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ منتجب الدین، علی بن عبیدالله، *الفهرست*، به کوشش عبدالعزیز طباطبائی، قم، ۱۴۰۴ق.

فرامرز حاج منوچهری

أبوعَلِي عُکْبَری، نک: حسن‌بن شهاب.

أبوعَلِي فارْسی، حسن بن احمد بن عبدالغفار (۲۸۸ـ۳۷۷ ق/

۹۰۱-۹۸۷م)، نحوی، لغوی و مُقری ایرانی تبار. ابوعلی در فسا زاده شد و نسبت فَسَوی و فارسی وی از همین جاست (زبیدی، ۱۲۰؛ تنوخی، ۴۳/۴). پدرش ایرانی و مادرش عرب و از قبیلهٔ سدوس بن شیبان (شاخه‌ای از ربیعة الفَرَس) بود که به فارس مهاجرت کرده بودند (یاقوت، ۲۳۲/۷-۲۳۳)، هر چند که برخی از معاصران، مادرش را نیز ایرانی دانسته‌اند (امین، احمد، ۹۱/۲).

ابوعلی ظاهراً تحصیلات مقدماتی را در فسا گذراند و در همانجا در زبانهای فارسی و عربی تبحر یافت (نک: ابن جنی، *الخصائص*، ۹۱/۱، ۲۴۳؛ جوالیقی، ۴، ۲۷، ۱۸۷؛ حسینی، ۲۶۰). سپس در ۳۰۷ ق برای ادامهٔ تحصیل راهی بغداد شد (ابن خلکان، ۸۰/۲؛ یافعی، ۴۰۶/۲). چه بسا اوضاع سیاسی و آشفتگیهای ناشی از کشمکشهای داخلی در فارس یکی از عوامل این مهاجرت بوده است (قس: شلبی، ۵۴-۵۶). گرچه بغداد نیز در آن روزگار اوضاع و احوال مساعدتری نداشت (نک: ابن اثیر، ۱۱۶/۸-۱۱۷)، اما از بزرگ‌ترین پایگاهها و مراکز علمی و ادبی به شمار می‌رفت و بسیاری از برجسته‌ترین دانشمندان در آنجا به تدریس علوم مختلف مشغول بودند.

ابوعلی از همان آغاز به علم نحو و لغت روی آورد و *الکتاب* سیبویه و آثار لغوی ابوزید انصاری به ویژه *النوادر فی اللغة* را اساس کار خود قرار داد. *الکتاب* را نزد ابن سراج و ابوبکر مَبْرَمان و کتاب *المسائل الکبیر* را نزد مؤلفش اخفش که همه از مشهورترین نحویان عصر خود بودند، فرا گرفت (ابوعلی، *المسائل المشکلة*، ۱۸۰، ۳۹۵؛ ابوحیان‌توحیدی، ۱۳۱/۱؛ یاقوت، ۲۵۲/۷-۲۵۳؛ یمانی، ۸۳؛ فیروزآبادی، ۵۳؛ سیوطی، بغیة، ۱۷۵/۱). ابواسحاق زجّاج و ابوبکر خیاط نیز از دیگر استادان او در نحو به شمار می‌روند (ابن انباری، ۲۱۶؛ یاقوت، ۲۳۳/۷). در علم لغت نیز *الاشتقاق* را نزد مؤلف آن، ابن درید و *اصلاح المنطق* ابن سکیت را نزد ابواسحاق زجاج خواند (ابن سیده، *المخصص*، ۷۴/۵؛ شلبی، ۹۴).

ابوعلی برای فراگیری علم قرائات نیز بزرگ‌ترین مقری روزگار خود ابوبکر ابن مجاهد را برگزید و *معانی القرآن* فرّاء را از وی فرا گرفت. همچنین کتاب *المعانی* را نزد مؤلف آن زجاج خواند (نک: ابن جنی، *المحتسب*، ۳۶/۱؛ ابن جزری، ۲۰۷/۱). وی از شعر و ادب نیز غفلت نورزید و دیوان نابغهٔ ذبیانی را به روایت اصمعی، نزد ابوبکر ابن سراج و *معانی الشعر* را نزد مؤلفش خیاط فرا گرفت (ابوعلی، همان، ۳۴۳؛ ابن انباری، همانجا؛ یاقوت، ۲۶۱/۷؛ قس: شلبی، ۹۲). افزون بر اینها، کتابهای بسیار دیگری از جمله *المقتضب*، *الغلط* و *امالی* مبرّد و نیز *الالفاظ* اصمعی و *اصول النحو* ابن سراج را به دقت مطالعه کرد و با موشکافی تمام به نقادی آنها پرداخت (نک: ابوعلی، همان، ۲۶۸، ۲۷۸-۲۷۹، ۳۰۵، ۴۰۸، ۴۵۶). وی ظاهراً مکنتی داشت (نک: یمانی، ۸۴) و گویند شرح ابوسعید سیرافی بر *الکتاب* سیبویه را، در ۳۶۸ ق که عازم بغداد بود، در اهواز به ۲٬۰۰۰ درهم خرید (یاقوت، ۱۸۰/۸). این فراخ دستی، او را در مراحل مختلف تحصیل یاری بسیار کرد، چه مبالغی که برخی استادان برای تدریس می‌گرفتند، برای همه کس قابل پرداخت نبود. به گفته‌ای، مبرمان در مقابل تدریس *الکتاب*، ۱۰۰ دینار می‌گرفت (همو، ۲۵۵/۱۸؛ سیوطی، همانجا؛ نیز نک: شلبی، ۱۲۴؛ *دانشنامه*، ۱۰۷۸/۸-۱۰۷۹).

ابوعلی نزدیک به ۳۰ سال در بغداد ماند و پس از کسب علم از محضر استادان بنام آن روزگار، خود به زودی به مقام استادی رسید و به تدریس علوم مختلف پرداخت. به گفتهٔ ابن جنی وی در زمان حیات استادش ابن سراج (د ۳۱۶ ق)، تدریس دو کتاب *الجمل* و *الموجز* وی را بر عهده گرفت (نک: یاقوت، ۲۳۹/۷). افزون بر این دو کتاب، آثار دیگری را نیز در علوم مختلف نحو، لغت و قرائت تدریس می‌کرد که از جملهٔ آنها: *الکتاب* سیبویه، *النوادر* ابوزید انصاری، *المعانی* زجاج و *معانی القرآن* فراء و *الایضاح* خود وی را می‌توان نام برد (نک: ابن جنی، همان، ۳۶/۱، ۶۳، ۱۲۹، جم؛ قفطی، ۲۷۵/۱، ۳۸۷/۲). مجالس درس وی در بغداد سخت مورد استقبال قرار گرفت و شاگردانی از اطراف و اکناف به مجالس درس وی روی آوردند (نک: ابن تغری بردی، ۱۵۱/۴) که بعدها خود در زمرهٔ بزرگ‌ترین دانشمندان آن روزگار در آمدند. از معروف‌ترین آنان ابن جنی، ابوالقاسم تنوخی، علی بن عیسی ربعی، ابوطالب عبدی، ازهری صاحب *تهذیب اللغة*، جوهری صاحب *الصحاح* و عبدالملک بن بکران نهروانی را می‌توان نام برد (نک: ابن جنی، *الخصائص*، ۲۰۷/۱، ۲۷۶، جم؛ تنوخی، ۴۳/۴؛ خطیب، ۲۷۵/۷؛ ابن انباری، ۲۱۶؛ ابن جزری، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۳۸/۷). ابوطالب عبدی شمار شاگردانی که نزد وی *الکتاب* را می‌خوانده‌اند، بیش از ۳۰ نفر ذکر کرده است (نک: قفطی، همانجا). ابن خیر (ص ۴۲) و یاقوت (همانجا)، رُمّانی (د ۳۸۴ق)، نحوی معروف را نیز شاگرد وی دانسته‌اند، اما مبارک (ص ۷۸-۷۹) که این امر را ناممکن می‌داند، معتقد است که شاگرد او در واقع ربعی بوده که در منابع فوق به رمّانی تحریف شده است (قس: شلبی، ۱۳۹). ابن قارح (ه‍ م) که رسالهٔ معروفش خطاب به ابوالعلاء معری، انگیزهٔ تألیف *رسالة الغفران* شده، از شاگردان ابوعلی بوده و از این امر به خود بالیده است (۳۶/۱، ۵۶).

ابوعلی تا حدی شهرت خود را مدیون شاگردان خویش است، زیرا بسیاری از آنان پس از کسب فیض از محضر وی، به شهرها و کشورهای مختلف سفر کردند و آثار او را در شرق و غرب منتشر ساختند که از جملهٔ آنان خواهرزاده‌اش ابوالحسین محمدبن حسین بن عبدالوارث (د ۴۳۱ ق) را می‌توان نام برد (نک: ثعالبی، ۳۸۴/۴-۳۸۶؛ یاقوت، ۱۸۶/۱۸-۱۸۷؛ شلبی، همانجا). برخی، صاحب بن عباد و شریف رضی را نیز در زمرهٔ شاگردان او شمرده‌اند (نک: یاقوت، ۲۴۹/۷؛ افندی، ۲۱۲/۱؛ امین، محسن، ۱۱/۵).

ابوعلی در زمان اقامت در بغداد، پیوندهای خود را با زادگاهش نبرید و گاه و بیگاه از بغداد به فارس سفر می‌کرد (نک: یاقوت، ۲۶۱/۷). وی علاوه بر بغداد به شهرهای بسیاری از جمله بصره،

واسط، موصل، حلب و دمشق نیز مسافرت کرد و در پاسخ پرسشهایی که در این شهرها از وی می‌شد، رسائلی تألیف کرد که به نام همان شهرها نامیده شد، مانند: *المسائل البصریات*، *البغدادیات* و *الحلبیات* (نک: دنبالهٔ مقاله).

ابوعلی فارسی در ۳۴۱ ق بغداد را به قصد موصل ترک کرد (ابن جنی، *المحتسب*، ۱۸۶/۱). منابع کهن ذیل حوادث این سال، خبر از آتش‌سوزی مهیبی در بغداد داده‌اند که بر اثر آن ثروتهای کلانی نابود شد (نک: ابن اثیر، ۴۹۹/۸). این واقعه احتمالاً همان داستان آتش‌سوزی است که ابوعلی برای ابن جنی بازگو کرده و از سوختن کتابها و آثار خود سخت نالیده است (نک: یاقوت، ۲۵۶/۷-۲۵۷). این حادثه در روح او اثری ناگوار بر جای نهاد، چندانکه از شدت حزن و اندوه مدتی خانه‌نشین شد (نک: همو، ۲۵۷/۷) و احتمالاً این امر در مهاجرت او از بغداد به موصل بی‌تأثیر نبوده است.

ابوعلی دیرزمانی در موصل نماند، اما در همان اثنا با ابن جنی که در آن هنگام (۳۴۱ ق) ۲۰ سال بیش نداشت و در جامع موصل به تدریس نحو مشغول بود، آشنا شد. ابوعلی، ابن جنّی جوان را در مسأله‌ای صرفی آزمود. ابن جنی چون از عهدهٔ پاسخ برنیامد، تدریس را رها ساخت و در زمرهٔ شاگردان وفادار ابوعلی درآمد و تا در گذشت او یعنی نزدیک به ۳۶ سال ملازم او شد (ابن جنی، همانجا؛ یاقوت، ۹۰/۱۲-۹۱؛ قس: ابن انباری، ۲۲۹، که ابن جنی را ۴۰ سال ملازم وی دانسته است). هنوز یک سال به سر نیامده بود که ابوعلی موصل را ترک گفت و پس از اقامتی کوتاه در طرابلس و معرة النعمان (ذهبی، *سیر*، ۳۸۰/۱۶؛ شلبی، ۶۱)، همراه ابن جنی به حلب نزد سیف‌الدولهٔ حمدانی رفت (ابن خلکان، ۸۰/۲؛ یافعی، ۴۰۶/۲). دربار سیف‌الدوله در آن هنگام عرصهٔ رقابت ادیبان، شاعران و نویسندگان برجسته‌ای چون ابن‌خالویه، متنبّی و ابوطیب لغوی بود که همه مشتاقانه می‌کوشیدند با فضل‌فروشی، خود را برتر از دیگران نشان دهند تا بیشتر در دل امیر نفوذ کنند (نک: ابن خلکان، ۴۰۱/۳؛ محمد، ۲۳؛ حسن، ۷/۱-۸). ابوعلی حدود ۵ سال در دربار سیف‌الدوله زیست و در این مدت که در واقع دوران کشاکشهای علمی او بود، در مجالس و محافل علمی و ادبی که بیشتر در حضور سیف‌الدوله تشکیل می‌شد، بارها با متنبی و به ویژه با رقیب سرسختش ابن خالویه که از ابوعلی کینه‌ای دیرینه در دل داشت، به مناظره پرداخت و برتری خود را در نحو و لغت به اثبات رساند. سرانجام رقابت میان این دو هماورد از حد مناظره فراتر رفت و به خصومتی شدید و تألیف کتاب در رد یکدیگر منجر شد (نک: ابن خلکان، ۸۰/۲؛ ابن انباری، ۲۱۵؛ دلجی، ۱۳۳-۱۳۴؛ محمد، ۲۶-۲۷). سیف‌الدوله نیز خود غالباً با برتری دادن یکی از آن دو بر دیگری، به آتش اختلافات دامن می‌زد و ظاهراً در مناظرات بیشتر جانب ابن خالویه را می‌گرفت (نک: قفطی، ۳۲۷/۱). سرانجام ابن خالویه که در دربار سیف‌الدوله نفوذ بیشتری داشت، فائق آمد و ابوعلی به ناچار حلب را در حدود ۳۴۷ ق ترک کرد (ابن جنی، *الخصائص*، ۸۸/۲؛ حسینی، ۲۶۱).

ابوعلی پس از این، مدتی را در بغداد، دمشق و برخی شهرهای خراسان گذراند. در این زمان شهرت او فزونی یافته و نامش بر سر زبانها افتاده بود. از این‌رو عضدالدولهٔ دیلمی وی را به شیراز فراخواند تا تعلیم برادر زادگانش را برعهدهٔ او واگذارد (زبیدی، ۱۲۰؛ یاقوت، ۲۳۳/۷؛ راشد، ۹). ابوعلی در شیراز مورد استقبال گرم عضدالدوله قرار گرفت. او مجالس درس خود را در جامع شیراز و گاه در منزل خود تشکیل می‌داد. از شاگردان وی در شیراز عبیدالله بن احمد فزاری و شخص عضدالدوله را می‌توان نام برد. عضدالدوله او را بسیار عزیز می‌داشت و خود را شاگرد وی در نحو می‌خواند (تنوخی، ۴۴/۴؛ یاقوت، ۲۵۵/۷؛ سیوطی، *بغیة*، ۱۲۶/۲؛ شلبی، ۱۳۳). ابوعلی نیز از هیچ خدمتی به وی دریغ نکرد و کتابهای عمدهٔ خود *الایضاح*، *التکملة* و *الحجة* را به وی تقدیم داشت (ابوعلی، *الحجة*، ۳/۱؛ ابن خلکان، همانجا).

در ۳۵۴ ق، متنبی نیز به دربار عضدالدوله پیوست. در همین زمان بود که ابن جنی توانست اسباب دوستی را میان آن دو فراهم آورد (بدیعی، ۱۶۱-۱۶۲؛ فروخ، ۴۶۳/۲). دوران زندگی ابوعلی را در شیراز باید دوران آرامش و دل‌آسودگی وی دانست و تألیفات عمدهٔ او نیز ثمرهٔ همین دوران است (نک: دنبالهٔ مقاله). هنگامی که عضدالدوله در ۳۶۴ ق عزم جنگ با پسر عمویش بختیار بن عزالدوله را داشت (نک: ابن اثیر، ۶۴۸/۸)، از ابوعلی خواست تا در این جنگ همراه وی باشد، اما ابوعلی بهانه آورد و از رفتن با او سرباز زد (یاقوت، ۲۳۶/۷-۲۳۷).

ابوعلی تا ۳۶۹ ق در شیراز اقامت داشت (نک: ابن جنی، *المحتسب*، ۳۶۶/۱)، اما پس از الحاق بغداد به قلمرو عضدالدوله و توجه وی به عمران و آبادانی این شهر و جذب و حمایت دانشمندان (نک: ابن اثیر، ۷۰۴/۸-۷۰۵)، به بغداد بازگشت. به گزارش ذهبی (*تاریخ*، ۲۷۵)، ابوعلی فارسی در ۳۶۹ ق در مراسم ازدواج دختر عضدالدوله با خلیفهٔ عباسی الطائع لله، وکیل عضدالدوله بوده است. ابوعلی از آن پس بقیهٔ عمر را در بغداد به تدریس گذراند و تنوخی در اواخر عمر ابوعلی، یعنی ۳۷۵ ق شاگرد وی بوده است (نک: تنوخی، ۴۳/۴).

در تاریخ وفات ابوعلی اندکی اختلاف است. ابن ندیم (ص ۶۹) وفاتش را پیش از ۳۷۰ ق دانسته است که با توجه به روایت تنوخی (همانجا) پذیرفتنی نیست. ابن اثیر (۵۱/۹) و ابوالفداء (۱۲۴/۲) وفات وی را در ۳۷۶ ق، اما تقریباً همهٔ مؤلفان دیگر در ربیع الاول ۳۷۷ در بغداد دانسته‌اند (خطیب، ۲۷۶/۷؛ ابن انباری، ۲۱۷؛ ابن جوزی، ۱۳۸/۷؛ ابن خلکان، ۸۲/۲). ابوعلی در مقبرهٔ شونیزیه به خاک سپرده شد (ابن جوزی، ابن خلکان، همانجاها). شریف رضی در سوگ وی ابیاتی سروده است (نک: ۵۸۸/۱-۵۸۹). ابوعلی وصیت کرده بود، ثلث داراییش را که به ۳۰٬۰۰۰ دینار می‌رسید، بین نحویان بغداد تقسیم کنند (یمانی، ۸۴).

مقام علمی ابوعلی سخت مورد ستایش قرار گرفته است. گروهی از نحویان او را از ابوالعباس مبرد برتر شمرده و همتای سیبویه خوانده‌اند (نک: ابن انباری، ۲۱۶). برخی نیز به وی لقب علامه داده و او را از بزرگ‌ترین پیشوایان علم نحو دانسته‌اند (یمانی، ۸۳؛ ابن انباری، همانجا). به گفتهٔ برخی (شلبی، ۹۲)، وی *قرآن* را از حفظ داشته، با این حال از برخی منهیات مانند باده‌نوشی اجتناب نمی‌کرده است (نک: ابوحیان توحیدی، ۱۳۲/۱).

در روزگار ابوعلی نفوذ فلسفهٔ یونان به تدریج نحو را نیز تحت تأثیر قرار داد. از این رو برخی از نحویان چون ابوعلی فارسی و رُمّانی کوشیدند تا دستور زبان عربی را بر پایه‌های قواعد فلسفه استوار سازند (قس: مبارک، ۲۲۷ ـ ۲۲۹). اینان که گویی بیش از هر چیز سعی داشتند، بنیادی ساده‌تر را جانشین نظریهٔ عامل سازند، برای بیان مفاهیم و تعابیر مبهم خود، به روشها و اصطلاحات منطق ارسطویی متوسل شدند، اما هرگز توفیق نیافتند تا نظام تازه‌ای در دستور زبان عربی پدید آورند. این تلاشها در زمان ابن جنی به اوج خود رسید (نک: عبدالتواب، ۴۵۸ ـ ۴۵۹؛ زکی، ۱۰۶؛ مبارک، ۸۱ ـ ۸۳؛ شلبی، ۵۸۸ ـ ۶۱۲). بی‌شک خردگرایی ابوعلی فارسی در مباحث نحوی و عنایت خاص وی به قیاس نیز زاییدهٔ همین اندیشه است. وی می‌گوید در ۵۰ مسألهٔ لغوی مبتنی بر سماع اشتباه کرده، اما در یک مسألهٔ قیاس هم به خطا نرفته است (ابن جنی، *الخصائص*، ۸۸/۲؛ قس: یاقوت، ۲۳۸/۷، ۲۵۴). آیین منطقی قیاس که به دست نخستین نحویان از جمله خلیل بن احمد و سیبویه پی‌ریزی شده و در روزگار مبرد شکل گرفته بود، سرانجام به دست ابوعلی فارسی و رمّانی و ابن جنی به کمال رسید (نک: فلایش، «رساله‌ای»[1]، I/34-36، «طرحی»[2]، 11-12). از این رو ابوعلی فارسی را باید در رأس قیاس‌گرایان مکتب بصره قرار داد (نک: امین، احمد، ۹۱/۲؛ مبارک، ۲۵۵). عنایت بیش از حد وی به قیاس باعث پیچیدگیها و ابهاماتی در آثار وی شده که برای همگان قابل فهم نبوده است (ابن جنی، *المحتسب*، ۱۹۷/۱؛ یاقوت، ۷۵/۱۴). البته این بدان معنی نیست که وی به سماع توجه نداشته است. آثار او مشحون از مطالب مبتنی بر سماع است و او حدیث نبوی و شعر نوخاستگان را که تا قبل از وی بدانها استناد نمی‌شد، به منابع سماعی افزود. وی بارها در آثار خود به احادیث نبوی استشهاد کرده و اشعار نوخاستگان از جمله شعر ابوتمام را مورد استناد قرار داده است (نک: *الایضاح*، ۱۰۱/۱ ـ ۱۰۲؛ حسینی، ۲۸۰ ـ ۲۸۱).

ابوعلی به مبدأ و ریشهٔ زبان نیز توجه داشته و برخلاف بسیاری از اهل فن که برای زبان منشأ اجتماعی و قراردادی قائلند، به استناد آیهٔ کریمهٔ «عَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ کُلَّها» (بقره /۳۱/۲)، خداوند را منشأ زبان می‌داند و ابن‌جنی که خود از مخالفان این نظریه است، گفتهٔ استاد خود را چنین توجیه می‌کند که خداوند علم و قدرت وضع زبان را به انسان داده است و بدین‌سان بین نظر استاد خود و کسانی که زبان را وضعی و قراردادی می‌داند، مغایرتی نمی‌بیند (ابن جنی، *الخصائص*، ۴۰/۱ـ۴۱). اما در حقیقت مقصود ابوعلی این نیست. وی همانند استادش ابوالحسن اخفش معتقد است که خداوند زبانهای مختلف عربی، فارسی، سریانی و غیره را به آدم آموخت، سپس فرزندان وی در سراسر زمین پراکنده شدند و از آنجا اختلاف زبانها پدید آمد (نک: ابن جنی، همان، ۴۱/۱). وی دربارهٔ آواشناسی نیز نظریات خاصی دارد و معتقد است که حرکت همزمان با حرف پدید می‌آید و در این باره می‌گوید: گرچه مخرج «ن» ساکن، خیشوم است، اما زمانی که متحرک می‌شود، مخرجش از خیشوم به دهان منتقل می‌گردد. همچنین «الف» در صورت متحرک شدن قلب به همزه می‌شود و این خود نشان می‌دهد که حرکت همراه با حرف پدید می‌آید. گرچه این رأی موافق نظر زبان‌شناسان امروزی نیست، اما به عنوان نخستین بحثها در این زمینه درخور اهمیت بسیار است (نک: همان، ۳۲۴/۲؛ عبدالتواب، ۴۵۹ ـ ۴۶۰).

در بارهٔ مبحث اشتقاق اکبر نیز که به گفتهٔ بسیاری از منابع نخستین‌بار ابن جنی آن را مطرح ساخته است و غالباً وی را مبدع آن می‌دانند (نک: سیوطی، *المزهر*، ۳۴۷/۱)، باید گفت که به تأیید خود ابن جنی، نخستین‌بار ابوعلی فارسی آن را بدون آنکه اشتقاق اکبر نامد، مطرح ساخته و بی‌گمان اندیشه‌های ابوعلی در این زمینه برای ابن جنی منبع الهام بوده است (نک: ابن جنی، همان، ۱۳۳/۲؛ امین، احمد، ۹۲/۲؛ صالح، ۱۸۶، ۲۰۰ـ۲۰۱).

ابوعلی فارسی از جمله کسانی است که ترادف و اشتراک لفظی را در زبان عربی به کلی انکار کرده‌اند. در بین زبان‌شناسان عرب اختلاف‌نظرهای شدیدی دربارهٔ ترادف وجود دارد. از اواخر سدهٔ ۲ و اوایل سدهٔ ۳ ق که نخستین لغت‌شناسان و راویان، تلاشهایی را در زمینهٔ جمع‌آوری واژه‌های *قرآن* کریم، احادیث نبوی، شعر و خطب آغاز کردند و به بحث و بررسی معانی آنها پرداختند، کسانی همچون اصمعی، یزیدی و رمّانی بر آن شدند تا واژگان هم‌معنی را در کتابهایی مستقل با نام *ما اختلفت الفاظه و اتفقت معانیه* (اثر اصمعی، چ دمشق، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م) و *الالفاظ المترادفة* (اثر رمانی، چ قاهره، ۱۳۲۱ ق)، جمع‌آوری کنند. برخی از اینان در گردآوری این قبیل کلمات راه افراط پیمودند و واژه‌های بسیاری را که در واقع مترادف به شمار نمی‌رفتند، به عنوان مترادف گرد آوردند. آنان دانستن چندین نام برای یک چیز را مایهٔ مباهات و افتخار می‌شمردند. به گفته‌ای، ابن خالویه ۵۰۰ نام برای شیر و ۲۰۰ نام برای مار جمع‌آوری کرده بود (نک: ابن فارس، ۲۱؛ صالح، ۲۹۲ ـ ۲۹۶؛ عبدالتواب، ۳۵۰ ـ ۳۵۳). در مقابل این گروه از دانشمندان، گروه دیگری برخاستند که به کلی وجود واژه‌های مترادف در زبان عربی را منکر شدند. ابوعلی فارسی یکی از اینان بود. به گفتهٔ ابن انباری (ص ۲۱۵) ابن خالویه در مجلس

---

1. *Traité*... 2. "Esquisse..."

سیف‌الدوله به ابوعلی گفت من برای سیف (شمشیر) ۵۰ نام از حفظ می‌دانم. ابوعلی گفت: من جز یک نام برای آن نمی‌شناسم و آن سیف است و واژه‌های «مهنّد»، «صارم» و غیره که تو آنها را اسم می‌دانی، صفات شمشیرند و گویی تو میان اسم و صفت تفاوت نمی‌نهی (نیز نک: سیوطی، همان، ۴۰۵/۱). در مورد اشتراک لفظی نیز این اختلاف نظر وجود دارد و ابوعلی گرچه اشتراک لفظی را به کلی انکار نکرده، اما بر این باور است که «هر لفظ تنها برای یک معنی وضع شده و روا نیست گفته شود که یک واژهٔ مشترک در اصل و از روی قصد برای دلالت بر دو یا چند معنای مختلف وضع شده است، بلکه باید دانست که این امر در نتیجهٔ تداخل زبانها و لهجه‌ها به وجود آمده، یا اینکه هر واژه در ابتدا برای یک معنی وضع شده و بعدها مجازاً در معنی دیگری به کار رفته، سپس بر اثر کثرت استعمال و به تدریج در معنی مجازی غلبه پیدا کرده و به منزلهٔ واژه‌ای تلقی شده که در اصل برای همین معنی وضع گردیده است» (نک: ابن سیده، *المخصص*، ۲۵۹/۱۳؛ صالح، ۳۰۱ ـ ۳۰۴).

ابوعلی به علم کلام نیز آگاهی داشته است و از پرسشی که از استادش ابوعبدالله بصری (ه‌م)، متکلم بزرگ معتزلی کرده، روشن است که وی «خواطر» را ملهم از سوی خداوند می‌داند (نک: ابن جنی، *الخصائص*، ۲۰۷/۱؛ نیز نک: قاضی عبدالجبار، ۳۸۶/۱۲ به بعد، بحث خواطر).

ابن مرتضی (ص ۱۳۱) وی را معتزلی دانسته و بسیاری دیگر از منابع کهن، اعتزال‌گرایی وی را مورد تأکید قرار داده‌اند (نک: خطیب، ۲۷۶/۷؛ ابن اثیر، ۵۱/۹؛ ذهبی، سیر، ۳۸۰/۱۶). به علاوه شاگردی وی نزد ابوعبدالله بصری معتزلی (نک: ابن جنی، همانجا) و نیز تألیف اثری مانند *التتبع لکلام ابی علی الجبائی* (صفدی، ۳۷۹/۱۱)، در شرح و تبیین آراء معتزلی برجسته‌ای همچون ابوعلی جبائی، همه بر معتزلی بودن وی دلالت دارد. با این حال برخی منابع متأخر شیعی (آقا بزرگ، ۴۹۲/۲؛ خوانساری، ۷۶/۳؛ امین، محسن، ۸/۵)، او را در زمرهٔ شیعیان آورده‌اند، گرچه شیخ طوسی و ابن شهرآشوب هیچ یک نام وی را در فهرست خود نیاورده‌اند. بنابراین، ظاهراً اعتزال‌گرایی وی و ارتباطش با سیف‌الدولهٔ حمدانی و عضدالدولهٔ دیلمی و صاحب بن عباد که همه شیعه مذهب بوده‌اند، باعث چنین تصوری شده است.

مکتب نحوی: ابوعلی فارسی در برخی آثارش از نحویان بصره با نام «اصحابنا» یاد می‌کند (نک: *المسائل العسکریات*، ۲۴، ۳۰) و ظاهراً از همین‌رو زبیدی، وی را وابسته به مکتب بصره دانسته و در طبقهٔ دهم نحویان بصره قرار داده است (ص ۱۲۰). ابن ندیم (ص ۶۹) و ابوحیان توحیدی (۱۳۱/۱) نیز با زبیدی در این باره هم عقیده‌اند. از میان معاصران نیز بروکلمان (GAL,I/116) و شلبی (۱۰۵ ـ ۱۰۸)، این نظر را تأیید می‌کنند. برخی دیگر او را پیرو بغدادیانی که بیشتر به مکتب بصره گرایش داشته‌اند، می‌دانند (نک: ضیف، ۲۵۶ ـ ۲۵۷)، گروهی نیز او را مؤسس و پایه‌گذار مکتبی جدید و مستقل می‌شمارند (نک: ابن قیم، ۲۰۹/۱؛ امین، احمد، ۱۸۵/۱؛ ناصف، ۱۰ ـ ۱۱)، اما چنانکه می‌دانیم در روزگار ابوعلی اختلاف بر سر مسائل نحوی تقریباً فروکش کرده و نحویان دیگر نسبت به مکتب خاصی تعصب شدید نداشتند. آنان ترجیح می‌دادند تا مقبول‌ترین رأی را از هر مکتبی که باشد، بپذیرند. از همین‌رو ابوعلی گرچه بیشتر از نحویان بصره پیروی کرده، گاه آراء کوفیان را ترجیح داده است (نک: ضیف، ۲۵۹ ـ ۲۶۵؛ قس: فرهود، «ب»).

آراء و نظریات ابوعلی در مباحث نحوی و لغوی مورد استناد دانشمندان و نویسندگان بسیاری در سده‌های بعد قرار گرفته است که از جملهٔ آنان جوهری در *الصحاح* (جم)، ابن سیده در *المحکم* (نک: ۱۵/۱، جم) و *المخصص* (جم)، ابن جنی در *الخصائص* (۷/۱، ۴۰، ۴۱، جم)، ابوحیان غرناطی در *تذکرة النحاة* (۶، ۷، جم)، ابن یعیش در *شرح المفصل* (۵۸/۱، ۶۵) و ابن هشام در *مغنی اللبیب* (۳۰/۱، ۷۹، ۸۴، جم)، عبدالقادر بغدادی در *خزانة‌الادب* (جم) را می‌توان نام برد.

ابوعلی فارسی و معاصرانش: ابوعلی علاوه بر ابن خالویه با بسیاری از نحویان هم‌روزگارش از جمله ابوسعید سیرافی، علی بن عیسی رمّانی، زجاجی و حتی برخی استادانش مانند زجاج و ابن سراج اختلافاتی داشته است. وی با ابوسعید سیرافی، نحوی معروف معارضهٔ شدید داشت و بر دانش وی سخت خرده می‌گرفت. گاه از باب تحقیر وی را معلم کودکان می‌خواند و به همین سبب او را لایق شاگردی خود نیز نمی‌دید (نک: یاقوت، ۲۵۸/۷). در حالی که به گفتهٔ ابوحیان توحیدی (همانجا)، سیرافی *الکتاب* سیبویه را از آغاز تا انجام با امثال و شواهد و غرائب آن شرح و تفسیر کرده بود و این امر حتی برای نحویان برجسته‌ای چون مبرد، زجاج و ابن درستویه نیز میسر نشده بود. منابع کهن (همانجا؛ یاقوت، ۱۴۷/۸ ـ ۱۴۸)، منشأ این معارضه را حسادت ابوعلی نسبت به سیرافی دانسته‌اند. وی ابوالقاسم زجاجی (د ۳۳۷ ق) را نیز که در نحو هم‌طبقهٔ وی بود، به چیزی نمی‌گرفت و می‌گفت: «اگر زجاجی مباحث نحوی مرا می‌شنید، شرم می‌کرد که دربارهٔ نحو سخن بگوید» (نک: ابن انباری، ۲۱۱). دربارهٔ رمّانی نیز نظر مساعدی نداشت و مباحث نحوی وی را نمی‌پسندید و آن را خارج از مقولهٔ نحو می‌دانست. وی در این باره معتقد بود که اگر نحو آن است که او می‌گوید، رمّانی از آن هیچ نمی‌داند (نک: یاقوت، ۷۴/۱۴ ـ ۷۵؛ ابن انباری، ۲۱۸). او حتی حرمت استادانش زجاج و ابن سراج را نیز نگه نداشت و کتاب *الاغفال* را در رد زجاج و کتاب *المسائل المصلحة من کتاب ابن سراج* را در رد ابن سراج نوشت (نک: یاقوت، ۲۴۰/۷ ـ ۲۴۱).

آثار چاپی:

۱. *ابیات الاعراب*. بخشی از آن به کوشش رودیگر[1] در ۱۸۶۹م به چاپ رسیده است.

---

1. Roediger

۲. *اقسام الاخبار*، رساله‌ای است در مسائل مختلف نحوی و بلاغی که مؤلف در آن نخست خبر را به ۸ نوع تقسیم کرده و با استشهاد به آیات *قرآن* و روایاتی از پیامبر (ص) و نیز ابیاتی از اشعار کهن عرب انواع آن را مورد بحث قرار داده است. وی بقیهٔ رساله را به ۱۴ مسألهٔ نحوی که مورد اختلاف نحویان کهن بوده، از جمله دلیلهای عدم خفض فعل، علت عدم جزم اسم، دلیل اثبات «ة» در اعداد مذکّر از ۳ تا ۱۰ و جز آن اختصاص داده است. وی در این رساله به آراء نحویان بصره و کوفه هر دو استناد کرده است. این اثر به کوشش علی جابر منصوری در ۱۳۹۸ ق در مجلهٔ *المورد* (شم ۷) به چاپ رسیده است.

۳. *الایضاح العضدی*. از این اثر با نامهای *الایضاح*، *الایضاح و التکملة* و *الایضاح فی النحو* یاد شده است (نک: ابن خلکان، ۸۰/۲؛ خطیب، ۲۷۶/۷). مؤلف این کتاب را به عضدالدولهٔ دیلمی تقدیم داشت، اما وی سادگی کتاب را نپسندید و آن را شایستهٔ کودکان خواند. ابوعلی برای جلب خشنودی وی مباحثی در صرف را با پیچیدگی و غموض بسیار نوشت و آن را با عنوان *التکملة* به او تقدیم داشت (ابن انباری، ۲۱۷). برخی این دو کتاب را یک اثر دانسته‌اند و از همین‌رو امروزه تحت عنوان *الایضاح العضدی* هر دو یک جا به چاپ رسیده است. این کتاب مشتمل بر دو بخش و مجموعاً ۱۶۰ باب است. بخش اول (الایضاح) شامل مسائل نحوی است و بخش دوم (التکملة) به مباحث صرفی اختصاص یافته است. در واقع این اثر خلاصه‌ای است از *الکتاب* سیبویه که مؤلف به روش بصریان به آن نظام و ترتیبی جدید بخشیده است. در این کتاب گرایش ابوعلی به مکتب بصری به وضوح روشن است (نک: فرهود، «ط»). شرحهای بسیاری بر این کتاب نوشته شده است که از مهم‌ترین آنها می‌توان شرح عبدالقاهر جرجانی با نام *المقتصد* و شرح ابوالبقاء عکبری، ابن‌حاجب، ابن‌حاج و ابن‌عصفوررا نام‌برد. سزگین‌حدود ۴۷ شرح‌آن رابرشمرده است (GAS, IX/102 - 108). این کتاب به کوشش حسن شاذلی فرهود در قاهره به چاپ رسیده است (ج ۱، ۱۹۶۹م و ج ۲، ۱۹۸۱م).

۴. *الحجة فی علل القراءات السبع*، از نخستین کتابهایی است که دربارهٔ قرائات هفتگانه نوشته شده است. در روزگار ابوعلی فارسی قرائت *قرآن* به عنوان علمی مستقل شناخته می‌شد و ابن‌مجاهد استاد ابوعلی با نوشتن کتابی با عنوان *السبعة فی القراءات*، قرائات هفتگانه را رسمیت بخشید و راه را برای دیگر طالبان از جمله ابن‌خالویه و ابوعلی فارسی هموار ساخت. ابوعلی با الهام از اندیشه‌های استادش این کتاب را تألیف کرد و در آن ضمن شرح و توثیق اثر ابن‌مجاهد، قرائات دیگری نیز آورد و به بحث و بررسی آنها پرداخت. انگیزهٔ دیگری که وی را به نگارش این کتاب واداشت، اثر ناتمام استادش ابن سراج بود. ابن سراج دست به تألیفی دربارهٔ توثیق قرائاتی که ابن‌مجاهد گرد آورده بود، زد، اما نتوانست از سورهٔ فاتحه و یکی دو آیه از سورهٔ بقره فراتر رود (ابوعلی، *الحجة*، ۴/۱). این امر ابوعلی را برآن داشت تا آنچه را ابن‌سراج آغاز کرده بود، به پایان برساند (نک:ناصف، ۲۹). این اثر که بسیار مورد ستایش منابع کهن قرار گرفته (نک:ابن‌جزری، ۲۰۷/۱)، علاوه بر ارزش و اعتباری که در علم قرائت دارد، حاوی مطالب ارزشمندی در علوم لغت و صرف و نحو است که سخت در خور اهمیت است. مؤلف این کتاب را نیز به عضدالدوله تقدیم داشت و با توجه به اینکه در مقدمهٔ کتاب (۳/۱) وی را تاج الملة خوانده و این لقبی است که در ۳۶۷ق، الطائع لله به وی داده بوده (نک: ذهبی، *تاریخ*، ۲۶۷)، می‌توان گفت که ابوعلی آن را در اواخر عمر نوشته است. این کتاب به کوشش علی نجدی ناصف، عبدالحلیم نجار و عبدالفتاح شلبی در قاهره (۱۹۶۸ - ۱۹۸۳م) به چاپ رسیده است.

۵. *کتاب الشعر* یا *شرح الابیات المشکلة الاعراب*، به کوشش علی جابر منصوری در ۱۹۸۰م در مجلهٔ *المورد* (شم ۹) و نیز به طور مستقل به کوشش محمود محمد طناحی به چاپ رسیده است.

۶. *المسائل الحلبیات*، که به کوشش حسن هنداوی در بیروت (۱۹۸۷م) منتشر شده است.

۷. *المسائل العسکریات*، شامل مطالبی است که احتمالاً آنها را در عسکر مکرم املا کرده است. مؤلف این کتاب را به ۴ بخش تقسیم کرده است: در بخش نخست اقسام کلمه را برشمرده و ضمن بیان آراء نحویان بنامی چون سیبویه، مبرد و ابن‌سراج در تعریف هر قسم با استشهاد به آیات *قرآن* و اشعار کهن به شرح هریک پرداخته است، بخش دوم را به جمله و اقسام آن اختصاص داده و در بخش سوم به بحث دربارهٔ واژه‌های نادر و شاذ پرداخته است، بخش چهارم کتاب نیز به انواع «اعراب» و «بناء» اختصاص دارد. این کتاب به کوشش اسماعیل احمد عمایره در اردن (۱۹۸۱م) و نیز به کوشش علی جابر منصوری در بغداد (۱۹۸۲ م) به چاپ رسیده است.

۸. *المسائل العضدیات*. این کتاب را نیز مؤلف برای عضدالدوله نوشته و مشتمل بر ۱۰۹ مسأله است که بیشتر آنها در صرف و نحو و لغت است. مؤلف هیچ ترتیب خاصی در نقل مطالب رعایت نکرده است. دو مسألهٔ نهایی کتاب‌گویی از افزوده‌های ناسخ است. این اثر به کوشش علی‌جابرمنصوری در بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م و نیز به کوشش شیخ راشد در دمشق در همین سال منتشر شده است.

۹. *المسائل المشکلة المعروفة بالبغدادیات یا المسائل البغدادیات*. این کتاب مشتمل بر ۸۱ مسأله در مباحث مختلف صرفی و نحوی است که مؤلف آنها را در حدود ۳۱۸ق در بغداد املا کرده است (سنگاوی، ۳۷ - ۳۸). وی در ابتدای هر بحث مسأله‌ای را از قول یکی از نحویان برجسته و به ویژه سیبویه نقل می‌کند و پس از شـرح و توضیح آن به نقل نظریات مختلف در آن باره می‌پردازد و در پایان نظر خود را به گونه‌ای مستدل و متقن بیان می‌کند. وی در این کتاب حتی گفته‌های نحویان بزرگی همچون مبرد را در رد آراء سیبویه نمی‌پذیرد و آنها را مغالطه می‌خواند (ص ۲۷۸ - ۲۷۹). عنایت وی به قواعد منطق در برخی مباحث این کتاب به خوبی آشکار است. برخی (نک:شلبی، ۴۶۷-۴۷۵)، *المسائل المشکلة* و *بغدادیات* را دو کتاب مستقل

می‌دانند. صلاح‌الدین عبدالله سنگاوی این اثر را در بغداد (۱۹۸۳م) به چاپ رسانده است.

آثار خطی: ۱. *اعراب القرآن*. به گفتهٔ بروکلمان (۱۹۳/۲)، احتمالاً همان کتاب *الحجة* است که نسخه‌ای از آن در قاهره موجود است؛ ۲. *الاغفال*. نسخه‌ای از آن در خدیویه (خدیویه، ۱۲۶/۱) نگهداری می‌شود (نیز نک‌: بروکلمان، همانجا)؛ ۳. *الاولیات فی النحو*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ غرویهٔ نجف اشرف موجود است (نک‌: آقا بزرگ، ۴۸۱/۲)؛ ۴. *التذکرة فی العربیة*. به گفتهٔ آقابزرگ (۲۱/۴)، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ شیخ الاسلام زنجان موجود بوده است که امروزه اثری از آن در دست نیست؛ ۵. *التعلیق علی کتاب سیبویه*؛ ۶. *المسائل البصریات*؛ ۷. *المسائل المنثورة*. نسخه‌هایی از این ۳ اثر در کتابخانهٔ شهید علی نگهداری می‌شود (نک‌: GAS, IX/ 107,109)؛ ۸. *المسائل الشیرازیات*، که نسخه‌ای از آن در غرویه موجود است (نک‌: آقابزرگ، ۳۵۴/۲۰).

آثار یافت نشده: ۱. *ابیات المعانی* (صفدی، ۳۷۹/۱۱)؛ ۲. *المسائل الاهوازیات* (ابن سیده، *المحکم*، ۱۵/۱)؛ ۳. *الایضاح الشعری* یا *ایضاح الشعر* (یمانی، ۸۴؛ بغدادی، عبدالقادر، ۲۴۷/۱)؛ ۴. *التتبع لکلام ابی علی الجبائی*؛ ۵. *الترجمة* (صفدی، همانجا)؛ ۶. *شرح ابیات الایضاح* (ابن‌ندیم، ۶۹)؛ ۷. *العوامل المائة* یا *العوامل فی النحو* (ابن خلکان، ۸۱/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۱۷۹/۲)؛ ۸. *مختصر عوامل الاعراب* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۹. *المسائل الدمشقیة*؛ ۱۰. *المسائل الذهبیة* (صفدی، همانجا)؛ ۱۱. *المسائل القصریات*؛ ۱۲. *المسائل الکرمانیة*؛ ۱۳. *المسائل المجلسیات* (ابن خلکان، صفدی، همانجاها)؛ ۱۴. *المسائل المصلحة من کتاب ابن السراج* (همانجا)؛ ۱۵. *المسائل المیافارقینیات* (ابن‌خیر، ۳۱۸)؛ ۱۶. *المقصور والممدود* (خطیب، ۲۷۶/۷)؛ ۱۷. *نقض الهاذور*، در رد ابن‌خالویه (صفدی، همانجا)؛ ۱۸. *هیتیات* (ابن‌هشام، ۴۱۲/۱).

کتابهایی نیز اشتباهاً به وی نسبت داده‌اند که اینهاست: ۱. *جواهر النحو*. این کتاب را که بروکلمان به وی نسبت داده (GAL,S,I/176)، تألیف ابوعلی فضل‌بن حسن طبرسی است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آستان قدس نگهداری می‌شود (آستان، ۶۴/۱۲)؛ ۲. *دیوان شعر*. با اینکه وی به گفتهٔ خود جز ۳ بیت شعری که در وصف کهن سالی سروده، اشعار دیگری نداشته است (نک‌: یاقوت، ۲۵۱/۷ ـ ۲۵۲)، برخی منابع (بغدادی، هدیه، ۲۷۲/۱)، دیوان شعری در ۶ مجلد به وی نسبت داده‌اند. همچنین کتابهایی با عناوین *معانی القرآن* و *البارع* را نیز به وی نسبت داده‌اند که از آن نویسندگان دیگری است (نک‌: عمایره، ۱۰ ـ ۱۱).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن‌جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ همو، *المحتسب*، به کوشش علی نجدی ناصف و دیگران، قاهره، ۱۳۸۶ق؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباددکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابن‌سیده، علی‌بن اسماعیل، *المحکم والمحیط الاعظم*، به کوشش مصطفی سقا و حسین نصار، قاهره، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *المخصص*، بولاق، ۱۳۲۰ق/ ۱۹۰۲م؛ ابن‌فارس، احمد، *الصاحبی*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۷م؛ ابن‌قارح، علی‌بن منصور، «رسالة»، همراه *رسالة الغفران* ابوالعلاء معری، به کوشش عائشه عبدالرحمن، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن‌قیم جوزیه، محمدبن ابی بکر، *بدائع الفوائد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابن‌مرتضی، احمدبن یحیی، *طبقات المعتزلة*، به کوشش زوزانادیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابن‌هشام، عبدالله بن یوسف، *مغنی اللبیب*، به کوشش مازن مبارک و محمدعلی حمدالله، دمشق، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن‌یعیش، یعیش‌بن علی، *شرح المفصل*، بیروت، عالم الکتب؛ ابوحیان توحیدی، علی‌بن محمد، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹م؛ ابوحیان غرناطی، محمدبن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوعلی فارسی، حسن‌بن احمد، *الایضاح العضدی*، به کوشش حسن شاذلی فرهود، قاهره، ۱۹۶۹ ـ ۱۹۸۱م؛ همو، *الحجة فی علل القراءات السبع*، به کوشش علی نجدی ناصف و دیگران، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *المسائل العسکریات*، به کوشش اسماعیل احمد عمایره، اردن، ۱۹۸۱م؛ همو، *المسائل المشکلة المعروفة بالبغدادیات*، به کوشش صلاح‌الدین عبدالله سنگاوی، بغداد، ۱۹۸۳م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ امین، احمد، *ظهرالاسلام*، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بدیعی، یوسف، *الصبح المنبی عن حیثیة المتنبی*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۹۶۳م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۹۶۸م؛ بغدادی، هدیه؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ تنوخی، محسن بن علی، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، دمشق، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ جوالیقی، موهوب بن احمد، *المعرّب*، به کوشش احمد محمد شاکر، تهران، ۱۹۶۶م؛ جوهری، اسماعیل‌بن حمّاد، *الصحاح*، به کوشش احمدعبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسن، عزت، مقدمه بر *الاضداد فی کلام العرب* ابوطیب لغوی، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ حسینی، محمود، *المدرسة البغدادیة*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ خدیویه، *فهرست*؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، تهران، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ *دانشنامه*؛ دلجی، احمدبن علی، *الفلاکة والمفلوکون*، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، وفیات و حوادث ۳۵۱ ـ ۳۸۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ راشد، مقدمه بر *المسائل العضدیات* ابوعلی فارسی، دمشق، ۱۹۸۶م؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زکی، احمد کمال، *الحیاة الادبیة فی البصرة*، دمشق، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ سنگاوی، صلاح‌الدین عبدالله، مقدمه بر *المسائل المشکلة* (نک‌: هم، ابوعلی فارسی)؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۷۷م؛ همو، *المزهر*، به کوشش احمد جاد مولی بک و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ شریف رضی، محمدبن حسین، *دیوان*، بیروت، دارصادر؛ شلبی، عبدالفتاح اسماعیل، *ابوعلی الفارسی*، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ صالح، صبحی، *دراسات فی فقه اللغة*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش شکری فیصل، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ضیف، شوقی، *المدارس النحویة*، قاهره، ۱۹۶۸م؛ عبدالتواب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغه و زبان‌شناسی عربی*، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ عمایره، اسماعیل احمد، مقدمه بر *المسائل العسکریات* (نک‌: هم، ابوعلی فارسی)؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ فرهود، حسن شاذلی، مقدمه بر *الایضاح العضدی* (نک‌: هم، ابوعلی فارسی)؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة فی تاریخ ائمة اللغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق،

۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، *المغنی*، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره، المؤسسه المصریة العامة؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ مبارک، مازن، *الرمانی النحوی*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ محمد، محمود جاسم، *ابن خالویه و جهوده فی اللغة*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ناصف، علی نجدی، مقدمه بر *الحجة فی علل القراءات السبع* (نک: هم‍، ابوعلی فارسی)؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباددکن، ۱۳۳۸ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ یمانی، عبدالباقی بن عبدالمجید، *اشارة التعیین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beirut, 1961; id, "Esquisse d'un historique de la grammaire arabe", *Arabica*, Leiden, 1957, vol. IV; GAL, S; GAS.

عنایت الله فاتحی نژاد

اَبوعَلیِ‌فارْمَدی، فضل بن محمد بن علی (۴۰۷ ـ ۴۷۷ق/ ۱۰۱۶ ـ ۱۰۸۴م)، از عارفان و واعظان نامبردار طوس. چون زادگاه او فارمد از روستاهای طوس بود، نسبت فارمدی یافت (سمعانی، ۱۲۴/۱۰؛ یاقوت، ۸۳۹/۳).

ابوعلی از کودکی در طوس به فراگیری دانش پرداخت (صریفینی، ۶۲۸) و در آغاز جوانی به نیشابور رفت و در مدرسهٔ سراجان به تحصیل ادامه داد. در همین ایام ابوسعیدابوالخیر به نیشابور آمد. ابوعلی با او آشنا شد و از اقوال و احوال وی بهره‌ها برد (محمدبن‌منور، ۱۲۸ـ۱۲۹؛ سدیدالدین محمد، ۲۳۱). سپس به مدرسهٔ قشیریه رفت و زیر نظر ابوالقاسم قشیری رهرو راه تصوف گردید و مورد عنایت خاص قشیری واقع شد (صریفینی، همانجا) و در همان حال به توصیهٔ قشیری در نیشابور به تحصیل علوم رسمی رایج پرداخت (محمدبن‌منور، ۱۲۹). او در این دوران در مجالس درس استادان حدیث و کلام همچون عبدالقاهر بغدادی، ابوحسان مزکی، ابوحامد غزالی، ابوبکر مفید، ابوعثمان صابونی، ابوعبدالله ابن‌باکویه، ابن‌مسرور و دیگران حاضر می‌شد (صریفینی، ۶۲۹؛ سمعانی، ۱۲۵/۱۰؛ سبکی، ۸۹/۴، ۳۰۴/۵ـ۳۰۵).

فارمدی پس از چند سال به طوس بازگشت و نزد ابوالقاسم کرکانی که از پیشوایان و راهبران طریقت بود، به تکمیل مراحل سلوک پرداخت و گاهی نیز به اشارهٔ استاد به میهنه نزد ابوسعیدابوالخیر می‌رفت. در همین احوال، کرکانی دختر خود را به ازدواج ابوعلی درآورد و به او اجازهٔ مجلس‌گویی و ارشاد داد (هجویری، ۲۱۱؛ صریفینی، ۶۲۸ـ۶۲۹؛ محمدبن‌منور، ۱۳۰ـ۱۳۱، ۱۹۶). ابوعلی سپس به نیشابور بازگشت و مدتی در آنجا و چندی نیز در طوس، مرو و دیگر شهرها به مجلس‌گویی پرداخت (صریفینی، ۶۲۹). زبان فصیح و شیرین و نکته‌گوییهای بدیع و دلنشین ابوعلی، مجلسهای او را رونقی خاص بخشیده بود و صوفیان دیگر و مشتاقان اینگونه مجالس از دور و نزدیک به دیدار وی می‌شتافتند (صریفینی، سمعانی، همانجاها). حضور کسانی چون امام الحرمین در این مجالس (عطار، ۲۸۹)، خود گویای اهمیت گفتارهای فارمدی، حتی برای خواص بود و بزرگانی چون محمد غزالی و ابویعقوب همدانی (ﻫ م) از حضور در همین مجلسها به سوی تصوف گرایش یافتند (غزالی، *احیاء*، ۱۷۸/۴، *کیمیا*، ۳۴/۲ـ۳۵، ۱۵۶؛ ابن‌جوزی، ۱۶۹/۹). کم‌کم آوازهٔ ابوعلی چنان بلند شد که به «لسان‌الوقت»، «زبان‌خراسان» و «شیخ‌خراسان» شهرت یافت (هجویری، همانجا؛ سمعانی، ۱۲۴/۱۰ـ۱۲۵).

ابوعلی که بر مذهب شافعی بود، از مشایخ حدیث نیز به شمار می‌رفت و راویانی چون عبدالغافرفارسی، عبدالله بن علی خرگوشی، ابوالخیر جامع السقا و عبدالله بن محمد علوی از او حدیث روایت کرده‌اند (ذهبی، ۵۶۵/۱۸؛ سبکی، ۳۰۵/۵). اوضاع تاریخی روزگار فارمدی نیز در بالاگرفتن کار، بلندی مقام و گسترش آوازهٔ او بی‌تأثیر نبود، زیرا در آن دوران نفوذ متصوفه در جامعه روزافزون بود و خواجه نظام‌الملک که در آن زمان همهٔ امور مملکت به تدبیر او می‌گشت، به این گروه عنایت خاص داشت و گویند که هرگاه ابوعلی بر نظام‌الملک وارد می‌شد، او را بر جای خود می‌نشاند، در حالی که چون قشیری و جوینی نزد او می‌رفتند، چنین نمی‌کرد. وقتی سبب را از نظام‌الملک پرسیدند، گفت: آنان وقتی نزد من می‌آیند، مرا می‌ستایند، ولی فارمدی عیبها و خطاهای مرا بازگو می‌کند و مرا متنبه می‌سازد (صریفینی، همانجا؛ ابن جوزی، ۶۵/۹؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۲۰۹/۱۰).

پاره‌ای از گفتارهای فارمدی در منابعی چون *احیاءالعلوم* غزالی (همانجا)، *لوایح* عین القضاة همدانی (ص ۷۳)، *تذکرةالاولیاء* عطار(ص ۷۲، ۲۸۹) و *عوارف* عمرسهروردی (ص ۱۰۷) نقل شده و مورد استناد قرار گرفته است. انگیزهٔ سهروردی ـ چنانکه خود گفته ـ در نوشتن رسالهٔ *آوازپرجبرئیل*، یکی از سخنان ابوعلی بوده است، زیرا یکی از مخالفان صوفیه سخن فارمدی را دربارهٔ آوازپرجبرئیل مورد طعن قرار داده بود و سهروردی برای توضیح گفتهٔ فارمدی، این رساله را تصنیف کرد (نک: سهروردی، یحیی، ۲۰۸ـ۲۰۹).

منابع متأخر صوفیه به دیدار ابوعلی فارمدی با ابوالحسن خرقانی (د ۴۲۵ق) و استفادهٔ او از محضر خرقانی، اشاره دارند، ولی قبول این سخن از لحاظ تاریخ زندگانی این دو تا اندازه‌ای مشکل و محل تأمل است و منابع اولیه نیز در این‌باره چیزی نگفته‌اند (جامی، ۳۶۸؛ سرور، ۵۲۷/۱).

ابوعلی ۳ پسر داشت که هر ۳ از دانشمندان و پارسایان روزگار خود بودند (سمعانی، ۱۲۵/۱۰ـ۱۲۶؛ یاقوت، ۸۴۰/۳؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۴۰۵/۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ سدیدالدین محمد غزنوی، *مقامات ژنده پیل*، به کوشش حشمت مؤید، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سرورلاهوری، غلام‌سرور، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو،

۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ سهروردی، عمر، *عوارف المعارف*، ترجمهٔ ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سهروردی، یحیی، «آوازپرجبرئیل»، *مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق*، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۴۸ش؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیشابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ عین القضاة همدانی، عبدالله، *لوایح*، به کوشش رحیم فرمنش، تهران، ۱۳۳۷ش؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، دارالندوة الجدیدة؛ همو، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۱ش؛ محمدبن‌منور، *اسرار التوحید*، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۶۱ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش و.آ. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، *بلدان*.

ناصر گذشته

اَبوعَلیِ قالی، نک: قالی.

اَبوعَلیِ قَلَنْدَرِ پانی‌پَتی، شرف‌الدین (د ۷۲۴ق/۱۳۲۴م)، از صوفیان و شاعران هند. جعل کتابهایی به نام او و نبودن منابع اولیه، باعث شده است که اطلاعات درست از احوال او اندک باشد و افسانه‌هایی دربارهٔ او ساخته شود (نک: پنج گنج خسروی، ۲ ـ ۲۷).

مادر او بی‌بی حافظه جمال، خواهرشاه محمدکرمانی، از بزرگان صوفیه‌است و پدر او سالار فخرالدین از بازماندگان ابوحنیفه (هم). سالار فخرالدین در ۶۰۰ ق از کرمان به پانی‌پت (شهری در ایالت پنجاب هندوستان) رفت و ابوعلی همانجا به دنیا آمد. ابوعلی پس از آموختن مقدمات و حفظ قرآن مجید در زادگاه خود، برای تحصیلات بیشتر رهسپار دهلی شد و نزد سراج‌الدین مکی، نجم‌الدین دمشقی، معین‌الدین عمرانی، رکن‌الدین سامانی و دیگران دانشهای متداول را فراگرفت (احمد علی، ۱۷۵ ـ ۱۷۷). مدتی در مدرسه‌ها و مسجدهای دهلی به تدریس و ارشاد پرداخت تا اینکه درنتیجهٔ سیر و سلوک و ریاضتهای سخت تغییر احوال یافت، تدریس را ترک کرد و کتابها را در آب انداخت و به سیر در آفاق و سفر در بلاد عرب و عجم پرداخت (همو، ۱۷۸ ـ ۱۷۹). گفته‌اند که وی در روم با شمس تبریزی و جلال‌الدین محمد مولوی ملاقات کرد (رازی، ۳۵۱/۱ ـ ۳۵۲؛ علامی، ۱۷۲/۳). ظاهراً سفر وی پیش از ۶۴۵ ق انجام گرفته است، زیرا شمس تبریزی در آن سال کشته شده است (جامی، ۴۶۹).

سلسلهٔ نسبت او به درستی معلوم نیست. برخی گفته‌اند که او به طریق اویسی از حضرت رسول اکرم (ص) کسب فیض کرده بود (احمد علی، ۱۸۰) و نسبت او به خواجه قطب‌الدین بختیار کاکی و نظام‌الدین اولیا صحت ندارد (دهلوی، ۱۲۹). برخی او را مرید طریقهٔ خاکساریه می‌دانند (میر طاهر، ۶ ـ ۷) که این نیز درست نیست، هرچند که نام ابوعلی در بعضی از رسایل مشایخ خاکساریه آمده است (چهاردهی، ۷۰).

از پادشاهان دهلی، علاءالدین محمد خلجی (حک ۶۹۵ ـ ۷۱۵ ق) و غیاث‌الدین تغلق (حک ۷۲۰ ـ ۷۲۵ ق) به ابوعلی ارادت داشتند (عفیف، ۲۸). یک بار یکی از عمّال خلجی، درویشی از نزدیکان ابوعلی را رنجانیده بود. درویش به ابوعلی تظلم کرد. ابوعلی رقعه‌ای به علاءالدین نوشت و به وی هشدار داد که «... اگر او (عامل) را به سزا رسانیدی بهتر، والا به جای تو خواجهٔ دیگری در دهلی نشانده خواهد شد» (هاشمی، ۷۶۳/۲). اقبال لاهوری که این واقعه را در یکی از مثنویهای خود بازگو کرده (ص ۲۶ ـ ۲۹)، هشدار ابوعلی را به شاه خلجی نمونهٔ محکمی از «خودی» دانسته است. امیرخسرو دهلوی نیز از جانب شاه خلجی به خدمت ابوعلی رسیده بود (هاشمی، ۷۶۱/۲).

ابوعلی درویشی مجذوب بود و به سبب آزادی از قیود و تعلقات، به قلندر شهرت یافته بود. گفته‌اند که وی ۳۰ سال طعام نخورد (حسینی، ۱۵۸). موهای سر و روی او دراز شده بود و کسی جرأت نمی‌کرد او را به کوتاه کردن آن وادارد. مولانا ضیاءالدین سنامی که در شریعت بسیار سختگیر بود و یک بار شیخ نظام‌الدین اولیا را به خاطر سماع سرزنش کرده بود (دهلوی، ۱۰۹)، مقراضی برداشت و محاسن ابوعلی را دردست گرفت و شوارب او را کوتاه کرد. ابوعلی پس از آن همیشه محاسن خود را می‌بوسید و می‌گفت که این در راه شریعت محمدی گرفته شد (همو، ۱۲۹). ابوعلی در نزدیکی کرنال (در ایالت پنجاب هند) درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد. بعداً پیکرش را به پانی‌پت منتقل کردند و امروزه مردم هر دو مدفن او را احترام می‌گذارند و مراسم تجلیل (عُرس) برپا می‌کنند (نک: سرور، ۳۲۸/۱).

آثار: مجموعهٔ اشعار فارسی او با عنوان *کلام قلندری* در حیدرآباد دکن در یک جلد انتشار یافته و پس از آن چندین بار در هند و پاکستان و ایران جداگانه منتشر شده است:

۱. «غزلیات»، در نسخهٔ چاپ حیدرآباد ۵۵ غزل و در نسخهٔ چاپ تهران ۸۹ غزل آمده است. اما با اطمینان نمی‌توان گفت که تمامی غزلها سرودهٔ او باشد، زیرا در برخی از آنها تقلید از شعر حافظ دیده می‌شود (قس: غزل دوم در نسخهٔ *دیوان بوعلی*، چ تهران). نسخه‌ای خطی از *دیوان* وی در موزهٔ بریتانیا موجود است و تاریخ کتابت آن ۷۲۵ ق ذکر شده است (منزوی، خطی، ۲۳۷۸/۳) که به احتمال قوی اشتباه است و با تاریخ وفات ابوعلی که به روایتی ۷۲۵ ق نیز گفته‌اند، خلط شده است. محمد شاه دین قریشی قادری سروری ۸۶ غزل او را به نظم پنجابی ترجمه کرده که در ۱۹۶۱م در لاهور به چاپ رسیده است. عطا محمد عطا نظامی و شیخ حبیب الله مظهر نظامی مشترکاً شرحی بر غزلیات او به اردو نوشته‌اند که با عنوان *مفتاح الغیب* در ۱۳۵۱ق در سیالکوتِ پاکستان منتشر شده است.

۲. «رباعیات»، در نسخهٔ چاپ تهران ۱۴ رباعی آمده است. علاوه بر آن برخی رباعیات دیگر از او در تذکره‌های شعرا ضبط شده است (هاشمی، ۷۶۳/۲). عبدالغفور قادری نقشبندی رباعیات او را با عنوان *نعرهٔ قلندر* به نظم اردو و پنجابی برگردانده که در لاهور چاپ شده است.

۳. «مثنویات». ۳ مثنوی کوتاه به ابوعلی منسوب است که هر ۳ چاپ شده است. معروف‌ترین آنها *گل و بلبل* است که تقلیدی از مثنوی



مولوی است و در آن به برخی از ابیات مثنوی و آثار عطار استناد شده است. هیچ‌یک از نسخه‌های خطی این مثنوی که تاریخ کتابت دارند، از سدهٔ ۱۲ق فراتر نمی‌روند (منزوی، همان، ۳۱۲۵/۴ ـ ۳۱۲۶، خطی مشترک، ۳۸۴/۷ ـ ۳۸۷). ظهور احمدخان این مثنوی را به اردو ترجمه کرده که در ۱۳۲۶ق در لکهنو چاپ شده است. ترجمه‌های دیگر به اردو به قلم عبدالغفور خان قیس چشتی (چ لاهور) و محمد مسلم احمد نظامی است (چ دهلی). ترجمهٔ عبدالحمید ملیح‌آبادی (حمید) ظاهراً هنوز به چاپ نرسیده است (اختر راهی، ۳۱۱، ۴۲۱، ۴۲۲). ترجمه‌ای به اردو با عنوان *کنزالاسرار*، در ۱۳۶۳ق در دهلی به چاپ رسیده که مترجم آن معلوم نیست. محمدشاه دین قادری این مثنوی را به نظم پنجابی برگردانده که در ۱۳۷۷ق در لاهور منتشر شده است.

تنها اثر منثور و چاپ نشدهٔ ابوعلی مجموعهٔ نامه‌های عرفانی اوست (مکتوبات) که خطاب به اختیارالدین نوشته شده است (دهلوی، همانجا). نسخهٔ دانشگاه پنجاب لاهور مشتمل بر ۱۱۲ نامه است، اما نسخهٔ کتابخانهٔ گنج بخش ۳۶ نامه دارد (تفهیمی، «نثر متصوفانه ...»، ۹۵؛ منزوی، همان، ۱۹۸۱/۳).

به نام ابوعلی چندین اثر ساخته و پرداخته شده است، از جمله: *حکم‌نامه* و *رسالهٔ حقایق کلمهٔ طیبه* که قطعاً هیچ کدام از او نیست (دهلوی، همانجا؛ تفهیمی، «نقد بر رساله...»، ۱۳۰).

شعر گفتن ابوعلی مسلم است و با غیاث‌الدین تغلق و امیر خسرو دهلوی اشعاری ردّ و بدل می‌کرده است (هاشمی، ۷۶۲/۲ ـ ۷۶۳). او در پدید آمدن شعر اردو نیز سهمی دارد. همچنین چند دوبیتی به زبان هندی از او در دست است (احمدعلی، ۱۸۱؛ شیرانی، ۲۴۱/۱).

مآخذ: احمدعلی، *قصر عارفان*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۵م؛ اختر راهی، *ترجمهٔ متون فارسی به زبانهای پاکستانی*، اسلام آباد، ۱۳۶۵ ش؛ اقبال لاهوری، محمد، *اسرار خودی*، لاهور، ۱۹۴۰م؛ *پنج گنج خسروی*، لکهنو، ۱۹۱۶م؛ تفهیمی، ساجدالله، «نقد بر رسالهٔ حکم‌نامه»، دانش، اسلام‌آباد، ۱۳۶۹ ش، شم ۲۳؛ همو، «نثر متصوفانهٔ فارسی در شبه قاره»، وحید، تهران، ۱۳۵۸ ش، شم ۲۶۰ و ۲۶۱؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ چهاردهی، نورالدین، *اسرار فرق خاکسار*، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ حسینی، محمداکبر، *جوامع الکلم*، به کوشش حافظ محمد حامد صدیقی، عثمان گنج، مطبع انتظامی پریس؛ دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، سکهر، فاروق اکیدمی؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ سرور لاهوری، غلام، *خزینة الاصفیا*، لکهنو، ۱۸۷۳م؛ شیرانی، محمود، مقالات، لاهور، ۱۹۸۷م؛ عفیف، شمس سراج، *تاریخ فیروزشاهی*، کلکته، ۱۸۹۰م؛ علّامی، ابوالفضل، *آیین اکبری*، دهلی، ۱۲۷۲ق؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ میرطاهر، مقدمه بر *دیوان سید شرف الدین بوعلی قلندر*، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ هاشمی، احمدعلی خان سندیلوی، *مخزن الغرایب*، لاهور، ۱۹۷۰م.

عارف نوشاهی

اَبوعَلیِ کاتِب، ابوعلی حسن بن احمد کاتب مصری (د پس از ۳۴۰ ق / ۹۵۱م)، از مشایخ بزرگ صوفیهٔ مصر و از عرفای سلسلهٔ معروفیه. تاریخ و محل ولادت ابوعلی دانسته نیست و از جزئیات زندگی و نحوهٔ سیر و سلوک او اطلاعی به دست نیامده است، جز آنکه وی مرید و جانشین ابوعلی رودباری (ه م) بوده (علاء الدوله، ۳۴۹؛ پارسای بخارایی، ۱۰؛ فصیح، ۱ (۲) / ۳۱۹؛ دولتشاه، ۱۴۷) و همواره از او با عنوان «سیّدنا» یاد می‌کرده است، چه به گفتهٔ وی، ابوعلی رودباری از شریعت به طریقت رسیده و او خود از حقیقت به شریعت دست یافته است (ابن کربلایی، ۳۵۰/۲؛ انصاری، ۳۸۲ ـ ۳۸۳). سلسلهٔ نسب طریقتی ابوعلی کاتب با ۴ واسطه (ابوعلی رودباری، ابوالقاسم‌جنید بغدادی،سری سقطی ومعروف کرخی) به‌امام‌رضا(ع) می‌رسد (علاء الدوله، همانجا؛ دولتشاه، ۱۴۷ ـ ۱۴۸).

سلمی (ص ۵۰۵)، انصاری (ص ۲۰۰) و میبدی (۳۸۶/۳) از مصاحبت ابوعثمان مغربی با ابوعلی کاتب سخن گفته‌اند، اما منابع متأخر، ابوعثمان را مرید و جانشین وی دانسته‌اند (علاءالدوله، فصیح، دولتشاه، همانجاها). ابوعلی کاتب با برخی از مشایخ زمان خویش مانند ابوبکر مصری، سعید بن سلام مغربی و ابوسعید خراز مصاحبت داشته و بخشی از سخنان خراز را نقل کرده است (سلمی، ۲۲۴، ۴۰۱؛ قشیری، ۳۲؛ انصاری، ۳۸۲؛ ابن ملقن، ۲۳۷). به ابوعلی کراماتی نیز نسبت داده‌اند که حاکی از اعتقاد مردم به اوست (انصاری، ۳۸۳؛ جامی، ۲۰۳؛ ابن کربلایی، ۳۴۸/۲ ـ ۳۴۹).

از ابوعلی کاتب اثری برجای نمانده است، اما سخنان وی دربارهٔ موضوعات عمدهٔ عرفانی از قبیل صبر، فقر و غنا در کتابهای تذکره و طبقات صوفیه به صورت پراکنده، آمده است (نک: سراج، ۲۰۶؛ سلمی، ۴۰۱ـ۴۰۳؛ ابونعیم، ۳۶۰/۱۰؛ ابن ملقن، ۵۷ـ۵۸). نام ابوعلی در زمرهٔ مشایخ فرقهٔ نعمت‌اللهیه آمده است (نک: کرمانی، ۵۵؛ واعظی، ۲۹۳).

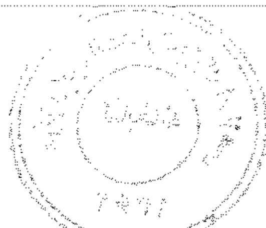
مآخذ: ابن ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرائی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، مصر، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ پارسای بخارایی، محمد، *قدسیّه*، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ سرّاج طوسی، عبدالله، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رنولد آلن نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴ م؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ علاء الدولهٔ سمنانی، احمد، *مصنفات فارسی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ کرمانی، عبدالرزاق، «تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت الله ولی»، مجموعه در *ترجمهٔ احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی*، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ میبدی، رشیدالدین، *کشف الاسرار وعدة الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ واعظی، عبدالعزیز، «رساله در سیرحضرت شاه نعمت الله ولی»، مجموعه در *ترجمهٔ احوال*... (نک: همو کرمانی).

عباس مصلائی پور

اَبوعَلیْ مُحَمَّدِبْنِ اِلْیاس، نک: آل الیاس.

اَبوعَلیْ مُحَمَّدِبْنِ هَمّام، نک: ابن همام اسکافی.

اَبوعَلیِ مَرْوَزی، ابوعلی بن حسین، شاعر پارسی‌گوی اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ ق /۱۲ ـ ۱۳م و ستایشگر سلطان علاءالدین



محمد خوارزمشاه (حک ۵۹۶ـ۶۱۷ ق). از زندگی و احوال وی آگاهی اندکی در دست است. از نسبت «مروزی» چنین برمی‌آید که اهل مرو بوده است. یگانه منبعی که از زندگی او سخن گفته، تذکرهٔ *لباب‌الالباب* عوفی است و آنچه از احوال او در منابع دیگر آمده، از همین منبع گرفته شده است. از اشارهٔ عوفی (۳۳۹/۲) به مصاحبت خود با ابوعلی در نیشابور، چنین برمی‌آید که وی مدتی نیز در این شهر می‌زیسته است (نیز نک: اوحدی بلیانی، ۳۸/۱؛ هدایت، ۲۰۶/۱؛ صفا، ۸۴۴/۲). با توجه به سال وفات عوفی (بعد از ۶۳۰ ق) به نظر می‌آید که وی تا اوایل سدهٔ ۷ ق زنده بوده است.

از آثار ابوعلی مروزی دو قصیده یکی مشتمل بر ۲۸ بیت در مدح سلطان محمد خوارزمشاه و دیگری شامل ۲۰ بیت در وصف بهار و مدح یکی از بزرگان در دست است که توانایی شاعر را در آوردن وصفهای زیبا و تشبیهات بدیع نشان می‌دهد (نک: عوفی، ۳۴۰/۲ ـ ۳۴۴). از این شاعر چند رباعی عاشقانه نیز باقی مانده است (همو، ۳۴۴/۲ ـ ۳۴۵). از گفتهٔ عوفی (۳۴۴/۲) که گوید: «سید را اشعار آبدار بسیار است»، چنین برمی‌آید که آثار منظوم او بیش از اینها بوده است.

مآخذ: اوحدی بلیانی، محمد بن معین‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ‌ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ عوفی، محمد، *لباب‌الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۳م؛ هدایت، رضا قلیخان، *مجمع‌الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۶۶ ش.

سیمین غلامیان

اَبوعَلی مُسْکویه، احمد بن محمد رازی (د ۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م)، مورخ، فیلسوف، پزشک و ادیب پرآوازهٔ ایرانی.

عنوان پارسی او و اصلاً مُشکویه و معرّب آن مِسکَوَیْه است و یکی از توابع ری نیز همین نام را داشته است (نک: یاقوت، *بلدان*، ۵۴۳/۴؛ قس: طبری، ۳۹۲/۸). وی در برخی آثار خویش از نام و نسب خود به شکل «احمد بن محمد مسکویه» یا «احمد بن یعقوب مسکویه» یاد کرده و این سبب اشتباه در نوشته‌های متأخران وگاه معاصرانش شده است (نک: *تجارب*، چ قاهره، ۳۱۰/۱، ۱۳۶/۲؛ ابوسلیمان، ۳۴۶؛ یاقوت، *ادبا*، ۵/۵؛ قس: بیرونی، ۸۳) که او را به خطا «ابن مسکویه» نوشته‌اند، یعنی «مسکویه» را عنوان پدر یا جد او دانسته‌اند. ابوعلی در مواضع متعددی از آثار دیگرش مانند *العقل و المعقول*، «الشوامل»، *رسالة فی اللذات و الآلام* و *مقالة فی النفس و العقل*، خود را «ابوعلی مسکویه» خوانده، یعنی مسکویه را عنوان خویش نوشته است. معاصران و دوستانش نیز، همچون ابوحیان توحیدی (نک: *الامتاع*، ۳۵/۱، ۱۳۶، جم‍، *مثالب*، ۱۸، ۲۲۸، ۳۰۶، *الصداقة*، ۷۷) و ابوبکر خوارزمی (ص ۱۶۱) و ثعالبی (*یتیمة*، ۱۵۹/۳، *تتمة*، ۹۶/۱)، «مسکویه» را عنوان وی دانسته‌اند.

از تاریخ تولد ابوعلی مسکویه اطلاعی در دست نیست. اما از آنجا که او خود در *تجارب الامم* (چ قاهره، ۱۳۶/۲، ۱۳۷) به «طول مصاحبت و کثرت مجالسات» خود با ابومحمد مهلبی، وزیر معزالدولهٔ بویهی (وزارت: ۳۳۹ـ۳۵۲ ق) اشاره کرده، یادآور می‌شود که یکی از منابع او در وقایع سال ۳۴۰ ق به بعد، اطلاعات شفاهی مهلبی از وقایع روزگار وزارتش بوده است و در جای دیگر (همان، ۱۴۶/۲)، ذیل وقایع مربوط به مهلبی در ۳۴۱ ق، خود را مصاحب وزیر در همان تاریخ می‌شمارد ــ و البته بعید است که در آن تاریخ سن او کمتر از ۲۰ سال بوده باشد ــ می‌بایست در حوالی سال ۳۲۰ ق زاده شده باشد. بنابراین، با توجه به تاریخ درگذشت او در ۴۲۰ ق (قفطی، ۳۳۲) یا صفر ۴۲۱ (یاقوت، همانجا)، می‌بایست حدود یک سده زیسته باشد.

یاقوت (همان، ۱۰/۵) مسکویه را مجوسی نومسلمان خوانده است، اما با توجه به نام پدرش ــ محمد ــ بعید است که ابوعلی خود مسلمان زاده نشده باشد. خاصه آنکه در هیچ منبع دیگری این معنی یاد نشده است (نک: بدوی، ۱۵). به هر حال بسیاری از نویسندگان متأخرتر، ابوعلی مسکویه را شیعه مذهب دانسته و بر تشیع او استدلال کرده‌اند (مدرس، ۲۰۷/۸، به نقل از *رواشح* میرداماد؛ شوشتری، ۱۸۹/۲؛ خوانساری، ۲۵۴/۱ ـ ۲۵۷؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۲۸).

از دوران رشد ابوعلی اطلاع چندانی در دست نیست، اما چنین می‌نماید که زندگی آرامی نداشته است. وی روش پدر و مادر را در تربیت خود نکوهیده است. گویا پدرش او را به خواندن و روایت‌اشعار جاهلی عرب وامی‌داشته و او خود در آغاز جوانی به‌خوشگذرانی مشغول بوده و سپس به تهذیب نفس پرداخته و کامیاب شده است (ابوعلی، *تهذیب*، ۴۹ ـ ۵۰).

مسکویه با وزیران و امیران آل بویه در امور دیوانی، از گنجوری کتابخانه‌ها و گنجوری مالی تا مصاحبت و ندیمی و رسالت و داد و ستد در زمینهٔ علوم و ادب، پیوندی استوار داشته و از همین رو، عمدهٔ سالهای عمر خویش را در شهرهای مختلف از جمله ری، بغداد، شیراز و اصفهان گذرانده است. بی‌گمان طلب علم نیز در این جابه‌جاییها دخیل بوده است.

مسکویه اصلاً از ری بود (نک: خوانساری، ۲۵۴/۱) و شاید بتوان گفت که حدود دو دههٔ نخستین عمر خود را (۳۲۰ ـ ۳۴۰ق) در ری زیسته است. سپس به بویهیان بغداد پیوست و حدود ۱۲ سال مصاحب و ندیم خاص ابومحمد مهلبی، وزیر معزالدوله بود (ابوعلی، *تجارب*، چ قاهره، ۱۲۴/۲؛ ابوسلیمان، ۳۴۶ ـ ۳۴۷). آنگاه ۷ سال (۳۵۳ ـ ۳۶۰ ق) در خدمت و مصاحبت ابوالفضل ابن عمید، وزیر رکن الدولهٔ بویهی زیست و خازن کتابخانهٔ او در ری بود (ابوعلی، همان، ۲۷۶/۲؛ ابوسلیمان، ۳۴۷). از آن پس ظاهراً به خدمت ابوالفتح ابن عمید، وزیر رکن‌الدوله و مؤیدالدوله پیوست و چون ابوالفتح به قتل رسید، مسکویه از خدمت به صاحب بن عباد، وزیر جدید مؤیدالدوله سرباز زد (ثعالبی، *تتمة*، همانجا). سابقهٔ تیرگی روابط ورقابت میان مسکویه و صاحب بن عباد را در برخورد غیر دوستانه‌ای که در مجلس ابن عمید و در حضور مؤیدالدوله ــ که با صاحب به ری آمده بود ــ گذشته و ابوحیان آن را نقل کرده است، می‌توان دید (*مثالب*، ۳۰۶). مسکویه حتی پس از مرگ صاحب بن عباد نیز دل از او پاک نداشت و در شعر خود او را نکوهیده

است (ثعالبی، همان، ۱/۱۰۰).

ابوعلی سپس در شیراز به عضدالدوله، سلطان بزرگ آل بویه، پیوست و در زمرهٔ ندیمان و رسولان او درآمد و خازن کتابخانه و بیت‌المال وی شد و تا عضدالدوله درگذشت، بر همین شغل بود (ابوسلیمان، همانجا؛ امین، ۱۵۹/۳). همهٔ مصنفات زمان در کتابخانهٔ او گرد آمده بود (مقدسی، ۴۴۹). او خود نیز به گنجوری مالی برای عضدالدوله اشاره‌ای کرده و *تجارب الامم* را به نام او نوشته و در مقدمهٔ آن خود را از کارگزاران ویژهٔ او خوانده است (چ تهران، ۵۱/۱ ـ ۵۳). عضدالدوله در سرای خود جایی را که نزدیک خـویش بود، به انجمن حکیمان و فیلسوفان اختصاص داد تا به گفت‌وگوهای علمی بپردازند (همان، چ قاهره، ۴۰۸/۲). او خود نیز از اعضای برجستهٔ آن انجمن بود.

چون صمصام الدوله جانشین پدرش عضدالدوله شد، مسکویه با او پیوندی نزدیک یافت (ابوسلیمان، همانجا) و در مجالس علمی و فرهنگی ابن سعدان، وزیر صمصام الدوله حاضر می‌شد. در این مجالس کسانی همچون ابن زرعه، ابن خمار، ابن سمح، قومسی، نظیف رومی، یحیی بن عـدی و عیسی بن علی شرکت می‌کرده‌اند (ابوحیان، *الامتاع*، ۳۲/۱، *الصداقة*، ۷۷). به گفتهٔ ابوسلیمان (ص ۳۴۷)، ابوعلی پس از صمصام الدوله، همچنان در خدمت بزرگان دیگر دربار ری بود. به گفتهٔ امین (همانجا) وی در آغاز کار با گروهی از دانشمندان از جمله ابن سینا و بیرونی در خدمت خوارزمشاه بود و در آنجا از پیوستن به سلطان محمود که آن گروه را از خوارزمشاه طلب کرده بود، خودداری کرد، اما ظاهراً این سخن در حد یک داستان است (نک‍: هـ د، ابن سینا).

ابوعلی روزهای آخر عمر را در اصفهان گذرانید و در همان شهر چشم از جهان فرو بست وهمانجا مدفون شد. محل قبر او را محلهٔ خواجو نوشته‌اند (خوانساری، ۲۵۷/۱)، اما قمی (*سفینة*، ۵۴۰/۲، *الکنی*، ۴۰۹/۱) مرقد او را درب جناد یا درب جناب (دروازهٔ حسن‌آباد کنونی) و مدرس (۲۰۸/۸) تخت پولاد آورده است.

استادان و شاگردان: استادان ابوعلی به درستی شناخته نیستند. چنانکه خود در *تهذیب* (ص ۴۹ ـ ۵۰) گوید: در جوانی به تشویق پدر به ادب و شعر روی آوردم. در جای دیگر از خواندن *استطالة الفهم* جاحظ یاد کرده است (نک‍: *جاویدان خرد*، ۵) که در آن از وجود *جاویدان خرد* هوشنگ شاه آگاه گردید. به گفتهٔ ابوحیان (*الامتاع*، ۳۵/۱)، مسکویه در آغاز کار، سخت در اندیشهٔ کیمیاگری بود و آن را نزد ابوطیب کیمیایی رازی می‌آموخت. نیز فریفتهٔ کتابهای محمدبن زکـریـای رازی و جـابربن حیان بود. به تاریخ هم توجه داشت و *تاریخ طبری* را نزد ابن کامل (هـ م) که از مصاحبان محمد بن جریر طبری بود، خواند (ابوعلی، *تجارب*، چ قاهره، ۱۸۴/۲) و علوم اوایل (دانش یونان) را نزد ابن خمّار آموخت. وی در این علوم، به ویژه در منطق و پزشکی، دستی قوی داشت، چنانکه او را بقراط دوم گفته‌اند (بدوی، ۱۵ـ۱۶). به‌گفتهٔ ابوحیان (همان، ۳۷/۱) اکثر اعضای انجمن ابن‌سعدان که مسکویه یکی از آنان بوده است، از مجلس ابن عدی برخاسته‌اند. گذشته از این، چنین می‌نماید که او از طریق دوستی با اعضای انجمنهای علمی عصر و آمیزش با وزیران دانشمندی همچون ابوالفضل ابن عمید و برخورداری از کتابخانه‌های بزرگ آنان، دانش بسیاری اندوخته بود. خود نیز حلقه‌ها و مجالسی داشته که در آنها به تدریس می‌نشسته است. ابوسلیمان (ص ۳۴۷) ضمن برشمردن آثار او گوید که این آثار در نشستهای تدریس نزد او، خوانده می‌شد.

برخی مسکویه را از استادان ابوحیان شمرده و کتاب *الهوامل و الشوامل* را که پاسخ مسکویه به پرسشهای ابوحیان است، دلیلی بر این مدعا گرفته‌اند (حوفی، ۳۱/۱). اگر چنین باشد، *رسالة فی مائیة العدل*، یا *مقالة فی مائیة الکیمیاء* را نیز باید بر *الهوامل و الشوامل* و دلایل دیگر شاگردی ابوحیان افزود، زیرا مسکویه این دو اثر را نیز در پاسخ پرسشهای ابوحیان نوشته است. لحن شاگردانهٔ ابوحیان در مقدمهٔ «الهوامل» که مسکویه در مقدمهٔ «الشوامل» خود به آنها اشاره می‌کند، نیز به این نظر نیرو می‌بخشد.

معاصران وی: ابوعلی با حکیمان، دانشمندان و ادیبان عصر خویش داد و ستد علمی و پیوند مهر و کین داشته است. از آن میان، ابوسلیمان سجستانی (د پس از ۳۹۱ ق)، مسکویه را از اعیان زمان دانسته و او را بسی ارج نهاده است. وی در *صوان الحکمة* که آن را در حیات مسکویه و در بارهٔ مردان علم و حکمت نوشته، از آنچه در باب مسکویه در حد گنجایش آن کتاب ذکر کرده، خشنود نبوده و وعده داده است تا رساله‌ای جداگانه که بتواند همهٔ «شنیده‌ها و دیده‌های خود را در سیرت نیکو و اخلاق پاک» مسکویه در برگیرد، بپردازد (ص ۳۴۶ ـ ۳۴۷).

رفتـار ابوحیـان توحیدی بـا مسکویه، همچـون با دیگـر دوستـان فرزانه‌اش، ضد و نقیض بود: گاه خشنود و ستاینده، گاه ناخشنود و نکوهنده. گاه مسکویه را به بخل و دورویی با خویشتن (*مثالب*، ۱۸ ـ ۱۹)، گنگی، تک‌روی، سود نبردن از فرصت حضور ابوسلیمان در ری و کوشش در راه باطلِ دست یافتن به کیمیا، شیفتگی به نوشته‌های محمد بن زکریای رازی و به هدر دادن روزهای عمر، سود نبردن از اقامت ۵ سالهٔ ابوالحسن عامری در ری و نهادن وقت و توان و دل در خدمت سلطان و بخل به دانگ و قیراط و تکهٔ نان و جامهٔ کهنه، متهم می‌کند و در عین حال شعر او را به زیبایی و لفظ او را به پاکیزگی می‌ستاید (*الامتاع*، ۳۵/۱ ـ ۳۶، قس: ۱۳۶/۱، ۳۹/۲، *مثالب*، ۱۸، ۲۲۸) و گاه ۱۷۵ مسأله از مسائل بغرنج فلسفی، علمی و ادبی خود را در رساله‌هایی گرد می‌آورد و برای مسکویه می‌فرستد و پاسخ آنها را فروتنانه و شاگردانه و با ستایش آگاهانه، از او می‌خواهد و او را «گنجینهٔ دانشهای شگفت و اسرار حکمت» می‌خواند (برای نمونه، نک‍: «الهوامل»، ۳۱۵، قس: *المقابسات*، ۳۸۷، تعلیق ابوحیان در پایان نقل «عهد» مسکویه، نک‍: بخش آثار یافت نشده در همین مقاله)، ولی

مسکویه در برابر کژخوییها و بدگوییهای او با وی سخن به شکیبایی و مهر و همدردی می‌گوید (نک: «الشوامل»، ۱ ـ ۳).

ابوبکر خوارزمی نیز از دیگر نزدیکان ابوعلی بود (نک: ابوبکر، ۱۶۱). اما بدیع‌الزمان همدانی که با معاصران وی، از جمله ابوبکر خوارزمی، سر خصومت داشته (یاقوت، *ادبا*، ۱۶۶/۲)، ابوعلی را آماج حملات خود قرار نداده و حتی در برابر او سر تعظیم فرود آورده است. میان او و ابوعلی دوستی بود و سپس تیرگی پیش آمد. بدیع‌الزمان رساله‌ای پرداخت و در آن بیتهایی سرود که سراسر فروتنی و پوزش بود. نامهٔ وی و پاسخ ابوعلی عمق دوستی آن دو را نشان می‌دهد (همان، ۱۱/۵ ـ ۱۷).

معاصر دیگر مسکویه که در نیمهٔ دوم عمرش با وی مصاحبت داشته، ابن‌سیناست. هنگامی که ابن‌سینا زاده شد، مسکویه ۵۰ ساله بود. ابن‌سینای جوان مسأله‌ای با مسکویه مطرح کرد. چون او را دیرفهم یافت، به گفتهٔ خود، او را رها کرد (قفطی، ۳۳۲). روایت دیگری از بیهقی (تتمة، ۲۷ ـ ۲۹، *تاریخ*، ۴۴)، حاکی از آن است که ابن‌سینا بار دیگر با ابوعلی مسکویه روبه‌رو شد: در مجلسی که شاگردان ابوعلی مسکویه نیز حضور داشتند، ابن‌سینا گردویی به سوی مسکویه افکند و گفت: مساحت این گردو را معین کن. مسکویه نیز جزوه‌ای از نوشتهٔ خود را در اخلاق به سوی ابن‌سینا افکند و گفت: تو نخست اخلاق خود را اصلاح کن، تا من مساحت گردو را محاسبه کنم، زیرا تو به اصلاح اخلاق نیازمندتری، تا من به استخراج مساحت گردو.

آثار: نویسندگان متقدم و متأخر، آثار بسیاری شامل کتاب و رساله و قطعاتی از اشعار تازی و وصایا، از ابوعلی مسکویه برشمرده‌اند که فقط از شماری از آنها آگاهی داریم و برخی نیز به طور پراکنده در آثار دیگران نقل شده است. آثار شناخته شدهٔ ابوعلی مسکویه از این قرارند:

الف ـ چاپی: ۱. *تجارب الامم*، مشهورترین اثر تاریخی ابوعلی مسکویه که نسخ متعددی از آن در دست است و بخشهایی از آن چاپ شده است (نک: هـ د، تجارب‌الامم). ۲. *ترتیب السعادات و منازل العلوم*. این کتاب با عنوان *السعادة* در مصر (۱۹۲۸م) و با عنوان *ترتیب السعادات* در تهران (۱۳۱۴ ق) در حاشیهٔ مکارم الاخلاق طبرسی و در همان تاریخ در تهران به ضمیمهٔ *مبدأ و معاد* ملاصدرا منتشر شده است. ۳. *تهذیب الاخلاق (طهارة الاعراق)*، در فلسفهٔ اخلاق، که چندبار در هند، قاهره، استانبول و بیروت منتشر شده (نک: هـ د، تهذیب‌الاخلاق) و حاوی نظریات مسکویه در حکمت عملی است (نک: بخش اندیشه‌های فلسفی (درهمین مقاله). ۴. *جاویدان خرد* (*الحکمة الخالدة*) که بر پایهٔ *جاویدان خرد* منسوب به هوشنگ پیشدادی است. حسن بن سهل آن را به عربی ترجمه کرده و مسکویه آن را به اتمام رسانیده است. این اثر که به نام *آداب العرب والفُرس* نیز شهرت دارد، در حکمتها و اندرزهای ایرانیان، هندیان، یونانیان و تازیان است. مسکویه نام باستانی اثر را تغییر نداده است. متن عربی کتاب و ترجمه‌های کهن فارسی آن تاکنون چندبار منتشر شده است (نک: هـ د، جاویدان خرد). ۵. چند رساله و نوشتهٔ کوتاه فلسفی که برخی از آنها در دمشق[1]، قاهره و لیدن منتشر شده است. ۶. *رسالة فی دفع الغم من الموت (لماذا اخاف الموت)*. این رساله بخشی است از *تهذیب الاخلاق* مسکویه که مرن[2] به نام ابن‌سینا ضمن مجموعهٔ *رسائل الشیخ الرئیس*... منتشر کرد (لیدن، ۱۸۹۴م) و شیخو نیز ابتدا آن را بدون ذکر نام مؤلف در مجلهٔ *المشرق* به چاپ رساند و پس از آن در همان سال ضمن اشاره به اشتباه مرن از مسکویه به عنوان مؤلف این رساله یاد کرد (نک: شیخو، ۸۳۹ ـ ۸۴۴، ۹۶۰ ـ ۹۶۱؛ زریق، ۲۳۸ ـ ۲۳۹). متن موجود در *تهذیب* و متن این رساله یکسان است (نک: *تهذیب*، ۲۰۹ـ ۲۱۷؛ قس: ابن‌سینا، ۳۳۹ ـ ۳۴۶). متن و ترجمهٔ رسالهٔ مذکور در قم به سال ۱۳۲۷ ش منتشر شده است. ۷. *الفوز الاصغر*، که مشتمل بر ۳ مسأله است. این کتاب چندبار منتشر شده است، از جمله در بیروت (۱۳۱۹ ق)، قاهره (۱۳۲۵ ق) و نیز همراه *فوزالسعادة*، در تهران (۱۳۱۴ ق). ۸. *فوز السعادة*. به گفتهٔ آقابزرگ (*الذریعة*، ۳۶۹/۱۶)، *فوز السعادة* مجموعهٔ مقالاتی است ابتکاری که در ظهر *الفوزالاصغر* در ۱۳۱۴ ق به چاپ رسیده است. به گفتهٔ همو این اثر غیر از *ترتیب السعادات* است (قس: خوانساری، ۲۵۵/۱). ۹. *لغز قابس (لوح قابس)*. این اثر که در واقع بخشی است از *جاویدان خرد*، چندبار از جمله در مادرید (۱۷۹۳م)، پاریس (۱۸۷۳م) و الجزایر (۱۸۹۸م) به چاپ رسیده است. ۱۰. *الهوامل والشوامل*. «هوامل» مجموعهٔ پرسشهای ابوحیان توحیدی، و «شوامل» پاسخهای مسکویه به این پرسشهاست. این کتاب در ۱۳۷۰ ق /۱۹۵۱م به کوشش احمد امین و احمد صقر از روی نسخهٔ منحصر به فرد (مورخ ۴۴۰ ق) در قاهره به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۱. *رسالة فی ذکر الحجر الاعظم*، که ظاهراً در کیمیاست. نسخه‌ای از آن در دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، خطی، ۹۸۲/۴ ـ ۹۸۳). ۲. *رسالة فی الکیمیاء*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ خصوصی اصغر مهدوی معرفی شده است (همان، ۱۵۳/۲). ۳. *رسالة فی مائیة العدل*. عنوان کامل آن در تنها نسخهٔ موجود که در کتابخانهٔ آستان‌قدس نگهداری می‌شود (نک: آستان، ۱۷۳/۱۳)، چنین است: *رسالة الشیخ ابی علی احمد بن یعقوب مسکویه الی علی بن محمد ابی حیان الصوفی فی مائیة العدل*. ۴. کتاب *الاشربة*، در داروشناسی. گزیده‌ای از آن در کتابخانهٔ صائب آنکارا موجود است (نک: ششن، ۳۵۸؛ GAS, III/336). ۵. کتاب *فی ترکیب الباجات من الاطعمة (کتاب الطبیخ)*. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول در دست است (ششن، GAS، همانجاها). ۶. *الکنز الکبیر*، در کیمیا. نسخه‌ای از آن

1. Arkoun, M., "Deux Epîtres de Miskawayh", *Bulletin d'études orientales*, Damas, 1961 – 1962, vol. XVII.

2. Mehren

در کتابخانهٔ بشیرآغا (GAS, IV/291) موجود است. ۷. *ندیم الفرید (انس الفرید)*. قندوزی‌حنفی (ص ۴۸۴ ـ ۴۸۵) احتجاج مأمون را در جریان ولیعهدی امام رضا (ع) از این اثر مسکویه نقل کرده است. امینی نیز بخشی از آن را آورده است (۲۱۲/۱). همچنین در کتاب *مختصر فی الامثال والاشعار* که در کتابخانهٔ فاتح (شم ۵۲۹۷) نگهداری می‌شود، این احتجاج مورد استفاده قرار گرفته است (نک: مرکزی، *میکروفیلمها*، ۴۰۳/۱ ـ ۴۰۴).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. رساله‌ای به بدیع الزمان همدانی، به نظم و نثر که در پاسخ *رسالهٔ اعتذار* بدیع‌الزمان است (نک: یاقوت، *ادبا*، ۱۱/۵ ـ ۱۷). ۲. اشعار. ثعالبی (تتمة، ۹۶/۱ ـ ۱۰۰) و یاقوت (همان، ۷/۵ ـ ۱۷) نمونه‌هایی از شعر ابوعلی را نقل کرده‌اند. بیرونی هم بیتی از او آورده است (ص ۲۵۵). ۳. عهدنامهٔ ابوعلی مسکویه با خود، که یاقوت (همان، ۱۷/۵ ـ ۱۹) آن را به عنوان «وصیت» او، و ابوحیان (*المقابسات*، ۳۸۳ ـ ۳۸۷) به عنوان «عهد» آورده و آن را ستوده است. متن «عهد» در *مقابسات* بیش از متنی است که یاقوت آورده است. ۴. «وصیت مسکویه»، سفارش مسکویه است به جویندگان حکمت. این «وصیت» در *صوان الحکمة* ابوسلیمان (ص ۳۴۷ ـ ۳۵۲) آمده است. ابوعلی در *جاویدان خرد* (ص ۲۸۵ ـ ۲۹۰) آن را در فصل حکمت حکمای اسلامی بدون ذکر نام خود آورده است.

از دیگر آثار وی کتاب *الفوز الاکبر* است که به دست نیامده است (برای دیگر آثار منسوب به وی، نک: امامی، ۲۸ ـ ۳۰).

اندیشه‌های فلسفی: ابوعلی در غالب زمینه‌های حکمت نظری و عملی به‌ویژه در فن تهذیب اخلاق به جدّ کوشیده و عمری دراز بر سر آن نهاده است، تا آنجا که برخی لقب «معلم سوم» به وی داده‌اند (نک: امین، ۱۵۸/۳). مسکویه حتی به تاریخ به عنوان آزمایشگاه فلسفهٔ عملی خود می‌نگریست، چنانکه می‌توان او را پیشرو نویسندگان علمی تاریخ به‌شمار آورد. ازویژگیهای‌تفکراو، توجه به‌اندرزنامه‌های ملل گوناگون است که آنها را در *جاویدان خرد* گرد آورده است. وی در تفکر فلسفی خود بیش از همه متأثر از ارسطو و افلاطون است. برحسب موضوعها و مباحث فلسفی، گاه ارسطویی و گاه افلاطونی است. در *تهذیب الاخلاق* و*الفوز الاصغر* علاوه بر این دو فیلسوف، از سقراط، جالینوس، فیثاغورس، فرفوریوس، پروکلوس (برقلس) نقل‌قول کرده و آراء آنان را مورد نقد قرار داده است، اما به رواقیان توجه چندانی نشان نمی‌دهد. وی در حوزهٔ اسلام به فیلسوفانی همچون، کندی، ابوعثمان دمشقی (در *تهذیب* و *الفوز*) و ابوالحسن عامری (در *جاویدان خرد*) نظر داشته است و به قرآن کریم و حدیث پیامبر (ص) و پیشوایان دین استناد می‌کند و نتیجهٔ کوششهای عقلانی فلاسفه و دعوت پیامبران را یک چیز می‌داند. ابوعلی بر این باور است که هر کس خود را بپیراید و بپرورد و رام عقل شود، از حس و اوهام حسی دور خواهد شد و به جایی خواهد رسید که حکیمان رسیده‌اند و چیزی خواهد دید که حکیمان دیده‌اند و پیامبران مردم را به سوی آن

خوانده‌اند و این «چیز» هم به توضیح او، توحید و لزوم به کار بستن احکام عدل و اقامهٔ سیاستهای الٰهی بسته به زمان و شرایط است (*الفوز*، ۱۷ ـ ۱۸).

در حکمت نظری دو کتاب عمده از او یاد کرده‌اند: *الفوز الاصغر* و *الفوز الاکبر*. اثر اخیر در دست نیست و ظاهراً بر سامان *الفوز الاصغر*، ولی به تفصیل نوشته شده است. ابوسلیمان «دوفوز صغیر و کبیر» را در فهرست آثار ابوعلی آورده است (ص۳۴۷).

اقبال لاهوری فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ مسکویه را از فلسفهٔ فارابی منظم‌تر دانسته و در مسیر تاریخی فلسفه، به جای جنبهٔ نوافلاطونی ابن‌سینا، از «خدمت اصیل مسکویه به فلسفهٔ کشورش»، بر پایهٔ همین *الفوز الاصغر* سخن گفته است (ص ۳۳).

بخش نخست *الفوزالاصغر* در ۱۰ فصل مربوط به اثبات صانع یا خداشناسی است. در فصل نخست، ابوعلی مسکویه اثبات آفریدگار را از سویی آسان و از سویی بس دشوار می‌داند: آشکار است، چون سخت می‌درخشد، نهان است، چون چشم خرد در برابرش از کار می‌افتد (ص ۱۱). در فصل دوم، سخن در این است که فلاسفهٔ پیشین همگی در اثبات هستی آفریدگار کوشیده و در آن سخن گفته‌اند (ص ۱۷). در فصل سوم، هر جسم طبیعی ــ اعم از موجود یا در حال ایجاد ــ را دارای حرکتی می‌داند ویژهٔ خود او، زیرا قوام جسم به صورتِ ویژهٔ خود اوست و صورت ویژه‌اش مقوّم ذات او و ذات او همان طبیعت اوست و طبیعتش مبدأ حرکت خاص او و همین است که او را به سوی تمامیت به حرکت وا می‌دارد. تمامیتِ هرچیز سازگار با خود اوست. هر متحرکی که به سوی تمامیت خود در حرکت است، حرکتش به سبب شوق است و آنچه به شوق می‌آید، معلول مشوّق خویش است. چون علت طبعاً مقدم بر معلول است، از این رو استدلال به حرکت، بهترین استدلال بر وجود آفریدگار است (ص ۲۰ ـ ۲۱). در فصل چهارم، مسکویه با این استدلال که هر جنبنده‌ای به جنباننده‌ای نیازمند است و در نهایت جنباننده‌ای است که خود جنبنده نیست، به اثبات ذاتی بودن وجود برای آفریدگار می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که مُبدعِ‌نخستین، عدم‌پذیر نیست و وجود او واجب‌است (ص ۲۲ ـ ۲۳). فصل پنجم به اثبات یگانگی خدا اختصاص دارد (ص ۲۵). فصل ششم تا هشتم در نفی جسمانیت خدا و اثبات ازلیّت اوست و اینکه خدا به روش سلبی و برهان خُلف شناخته می‌شود، نه به روش ایجابی و برهان مستقیم، زیرا سخن نه از چیزی است که در اوست، بل از چیزی است که در او نیست (ص ۲۷ ـ ۳۱). فصل نهم در این است که نخستین وجود صادر از مبدأ، عقل اول است که هم به گفتهٔ او عقل فعال نامیده می‌شود، باقی و تغییرناپذیر است، زیرا بی‌هیچ واسطه‌ای، فیض از خدا می‌گیرد. سپس نفس فلکی است که به واسطهٔ عقل اول پدید آمده و از همین رو وجودش تمام نیست و برای آنکه به تمامیت خویش رسد، نیاز به حرکت دارد (ص ۳۲). در فصل دهم گوید: خداوند اشیا را آفرید، اما نه از چیزی. در این فصل سخن اسکندر

افرودیسی را ــ در رد نظر جالینوس که گوید: «هرچیز از چیز دیگری پدید می‌شود» ــ تأیید می‌کند (ص ۳۵).

بخش دوم این کتاب نیز در ۱۰ فصل کوتاه و در شناخت نفس و معاد است. فصل نخست در تجرد نفس است. مسکویه در مقدمهٔ *تهذیب* نیز این مسأله را با استدلالهای مشابهی اثبات کرده است (ص ۳ـ۵). در اینجا می‌گوید جسم اگر صورتی پذیرد، صورت دیگری را پذیرا نمی‌شود. سیم اگر جام شود، دیگر صراحی نتواند بود. اگر نقشی بر موم زنند، نقش دیگری بر آن نتوان زد. زیرا پذیرفتن نقش دیگر، نابودی نقش نخست را همراه دارد؛ اما نفس در پذیرفتن صور معقول چنین نیست: آنها را همزمان می‌پذیرد و این نشانهٔ تجرد اوست (*الفوز*، ۳۷ ـ ۳۸). فصل دوم در این باب است که نفس، اشیا را از غایب و حاضر و معقول و محسوس ادراک می‌کند (ص ۴۰). فصل سوم پاسخ به پرسش دربارهٔ چگونگی ادراک نفس است. آیا نفس دارای بخشهای بی‌شماری است که هرکدام ویژهٔ ادراک چیزی است؟ آیا نفس در ادراک اشیاء گوناگون دارای شیوه‌های گوناگون است؟ آیا همچند اشیاء مرکب مدرکاتی در کار است؟ (ص ۴۳). فصل چهارم در فرق میان جهتی است که نفس بدان تعقل می‌کند و جهتی که بدان احساس می‌کند. وی گوید: هر دو جهت انفعالیند و انفعال نفس برعکس چیزهای دیگر کمال اوست (ص ۴۷). جهت عاقلهٔ نفس در ادراک معقولات نیاز به ابزار ندارد، برخلاف جهت حسی نفس که تا محسوسی نباشد، احساسی در کار نیست و نیز فرقهای دیگر... (ص ۵۰). فصل پنجم در این است که نفس جوهری است زنده و جاوید که نه مرگ می‌پذیرد و نه نابودی. یعنی نفس نه عین زندگی، بلکه زندگی‌ـ بخش هر چیزی است که خود در آن است. نفس ناطقه دارای حرکتی است ویژهٔ خود او که در آن نیاز به ابزار جسمانی ندارد. تن آنگاه مرده است که نفس از آن جدایی گیرد. نفس بطلان‌پذیر نیست، زیرا نه جسم است و نه عرض، بلکه جوهری است بسیط که او را ضدی نیست تا باطل شود، و نه مرکّب است که منحل گردد (ص ۵۳، ۵۵). فصل ششم را به نقل مذهب افلاطون، پروکلوس (برقلس) و جالینوس در مسألهٔ بقای نفس اختصاص داده است (ص ۵۶ـ۵۸). فصل هفتم در ماهیت نفس است. حرکت نفس، حرکتی دورانی و جولانی است و هیچ‌گاه نفس را خالی از این حرکت نمی‌توان یافت. این حرکت از آن جهت که جسمانی نیست، نه مکانی است و نه بیرون از ذات نفس. از این روی افلاطون گوید: گوهر نفس همان حرکت است و این حرکت زندگی نفس است و از آنجا که در ذات نفس است، پس حیات نیز نفس را ذاتی است. پس هرکس که این حرکت را بدان‌گونه که در ذات نفس، ثابت و دائمی و بیرون از مقولهٔ زمان و محرک ذات نفس باشد، در نظر آرد، به راستی که گوهر نفس را درنظر آورده است (ص ۵۹ ـ ۶۰). فصل هشتم در این باب است که نفس را حالتی است از کمال که آن را سعادت نامند و حالتی است از نقصان که آن را شقاوت گویند. حرکت نفس دارای دو جهت است: یکی به سوی خویشتن که آن را سوی عقل اول ــ نخستین آفریدهٔ خدا ــ می‌راند؛ دوم حرکتی است به سوی بیرون از ذات خویشتن. حکیمان پیشین این دو جهت را «علو و سفل» نامیده‌اند. به گفتهٔ مسکویه این از تنگنای تعبیر است، زیرا جز این نمی‌توانستند گفت؛ اما شریعت از آن دو به «یمین و شمال» تعبیر کرده است. حرکت‌نخست، نفس‌را به‌آفریدگارش‌نزدیک‌می‌کند: «سعادت»، حرکت دوم، او را از ذات خویش برون می‌برد: «شقاوت» (ص ۶۳). مسکویه در اینجا توهّم ترک دنیا را که از تفسیر حرکت دوم نفس پدید می‌آید، رد می‌کند و به تفسیر سخن ارسطو می‌پردازد که گوید: انسان به طبع‌خود شهرنشین‌است (ص ۶۴ ـ ۶۵). فصل نهم‌در راههای‌تحصیل سعادت و فصل‌دهم در حالت نفس پس از جداشدن از تن است. وی در جای دیگر این فصل، به هنگام نکوهش سرپیچی از فرمان عقل، خرد را «نخستین پیامبر خدا به سوی خلق» خوانده است (ص ۸۲).

بخش سوم این کتاب در نبوت و حاوی ۱۰ فصل است. فصل نخست تا سوم در مراتب موجودات گیتی و پیوستگی آنها به یکدیگر است (ص ۸۵) و اینکه انسان جهانی است کوچک که نیروهای او به‌سان نیروهای جهان بزرگ، به یکدیگر پیوسته است (ص ۹۲). حواس پنجگانه سرانجام به قوهٔ مشترک و بالاتر از آن می‌رسند (ص ۹۷) و در فرجام، صورت انسانیِ انسان کامل می‌گردد، چنانکه حقایق هستی را درمی‌یابد، حقایقی که مشمول کون و فساد و زمان نیستند، چه، از جملهٔ بسائط و مبادیند. بدین سبب تکوین صورت انسانی، همان کوششهای این انسان در دریافت این حقایق است و از آنجا که این حقایق در محدودهٔ زمان نمی‌گنجد، نه گذشته و نه آینده در آن نیست، انسان در این مرتبه روی به علو دارد تا به غایت افق خود رسد که اگر از آن‌درگذرد، دیگر نه‌انسان، که‌فرشته‌ای‌است‌گرامی (ص ۹۹ ـ ۱۰۰). در فصل چهارم سخن در کیفیت وحی است. اگر انسان به غایت آن افق برین رسد، از دو حال بیرون نیست: یا به تدرّج طبیعی و در پرتو فکر خود ارتقا می‌یابد و به حقایق اشیا می‌رسد، یا اینکه آن حقایق خود به سوی او فرود می‌آیند: «وحی» (ص ۱۰۱). فصل پنجم در این باب است که عقل به طبع خود مطاع است (ص ۱۰۵). در فصل ششم رؤیای صادق را بخشی از نبوت می‌شناسد (ص ۱۰۸). در فصل هفتم از فرق میان نبوت و کهانت سخن می‌گوید. فصل هشتم در فرق میان نبیّ مرسل و غیرمرسل است. در این فصل همچنین به شرایط امام جانشین نبی اشاره می‌کند و در فرق نبی مرسل و غیرمرسل می‌گوید: نبی مرسل دارای خصلتهایی است بسیار؛ دارای فضایلی است که در جز او جمع نمی‌شود. نبی غیرمرسل در افقی که بدان می‌رسد، حقایق امور چونان فیضی که از بالا به پایین فرود می‌آید (نه از راه تعلّم و تدرّج و ارتقا)، بر او آشکار می‌شود؛ انسانی است والا که فیضی از حق بدو می‌رسد، در درون خود نیکبخت و بر کار خویش آگاه است. مأمور به دعوت دیگران نیست و اگر دعوت کند، از خیرخواهی خود اوست. فصل نهم در اقسام وحی و فصل دهم در بیان فرق بین نبی و متنبّی است.

اما در حکمت عملی، ابوعلی دارای ۳ اثر مهم است: *تهذیب الاخلاق*، *ترتیب السعادات* و *جاویدان خرد*. بنا بر *تهذیب الاخلاق*، غرض از تهذیب، رسیدن به خویی است که به یاری آن کردار آدمی نیکو شود و ملکهٔ او گردد که این جز به آموزش منظم میسّر نیست. شرط اول شناخت روان است (ص ۱). روان در تن آدمی برای وصول به کمال و سعادت فرجامین است. پس باید نیروها و تواناییهای مثبت او را باز شناسیم و درست به کار گیریم تا به پایهٔ برین انسانی دست یابیم و از نیروهای منفی آن که ما را از رسیدن بدان پایه باز می‌دارند، آگاه گردیم (مقدمهٔ *تهذیب*). ابوعلی در تهذیب و شناخت کمال نفس نظر رواقیان و ادلهٔ جالینوس و نظر ارسطو را در باب نیکی و بدی که آیا به سرشت است، یا به تربیت، یا به هر دو، نقد کرده و سرانجام پذیرفته است که آدمی به برکت پیرایش خوی خویش می‌تواند نیکو شود و به کمال رسد (همان، ۳۱ به بعد). او برای نیل به کمال، تربیت بر پایهٔ شرع را، به ویژه در کودکی، شرط نخستین می‌داند و می‌افزاید که آنگاه آدمی باید در کتب استدلالی اخلاق بنگرد تا ادب در نفس او به برهان استوار شود؛ به آموزش ریاضیات پردازد و به سخن و برهان درست خوی گیرد. سپس به ترتیب و به تدریج به علومی بپردازد که در «ترتیب السعادات»، ترتیب و منزلت آنها را بیان داشته است (ص ۴۹). در آن کتاب درجات سعادت را بر حسب مکتب ارسطو باز نموده است. سعادت در این تقریر بر ۳ گونه است: سعادتِ روان، سعادتِ تن و سعادتِ بیرون از تن. سعادت روان فراگرفتن علوم و معارف و سرانجام وصول به حکمت است که بالاترین سعادتهاست. سعادت تن مانند زیبایی، تناسب اندام و تندرستی، و سعادت بیرون از تن مانند داشتن فرزندان خوب، دوستان خوب، رفاه، نژادگی و احترام اجتماعی (نک: ص ۲۶۳، قس: تهذیب، ۷۹). وی سپس در تهذیب (ص ۱۲۵) «عدالت» را حد وسط میان دو «جور» می‌داند، زیرا زیادت و نقصان، هر دو جور است و جور در دو طرف عدالت واقع شده است، چنانکه فضایل حد وسط میان رذایلند.

ابوعلی در *تهذیب* همچنین از «طب‌النفوس» یا روان‌درمانی سخن رانده و به پیشگیری از بیماریهای روانی و درمان آنها اشاره کرده است (ص ۱۷۸). وی به پیروی از کندی در *دفع الاحزان*، معتقد است که انسان اندوه را خود بر خود می‌خرد و آن را می‌سازد. یعنی اندوه از امور طبیعی و ضروری نیست. اسباب اندوه نیز ضروری نیستند. کسی از چیزی اندوهگین می‌شود، امادیگری از آن شادمان می‌گردد. غمگین، ناگزیر روزی تسلی می‌یابد و اندوهش از میان می‌رود (ص ۲۱۹).

بیشتر اخلاق‌نویسان بعدی به گونه‌ای از *تهذیب الاخلاق* مسکویه تأثیر پذیرفته‌اند. نصیرالدین طوسی *اخلاق ناصری* را بر پایهٔ همین کتاب مسکویه نوشته است. وی به مسکویه ارادت ویژه‌ای داشته و در ابیاتی که به تازی سروده، او و کتابش را ستوده است (ص ۳۵-۳۶).

در فلسفهٔ سیاسی یا سیاست مدن، اثری از مسکویه بر جای نمانده است، ولی کتابی در این باب به نام *السیاسة للملک* به او نسبت داده‌اند (خوانساری، ۲۵۵/۱؛ امین، ۱۶۰/۳؛ مدرس، ۲۰۸/۸). چنین می‌نماید که فلسفهٔ سیاسی مسکویه را در چارچوب بخش سوم حکمت عملی او باید بررسی کرد که به احتمال بسیار بر همان شیوهٔ فارابی و پیش از او ارسطو و افلاطون نوشته شده و امتیازهای روش شناختی مسکویه را با خود دارد.

مسکویه، چنانکه در علم اخلاق از او دیده‌ایم، هم در توضیح استدلالی اصول علم اخلاق کوشیده و هم در جزئیات که همان استقرا در اندرزها و اندرزنامه‌ها و عملکردهاست، تلاش کرده است. نمونهٔ نخست، کتاب *تهذیب الاخلاق*، و نمونهٔ زمینهٔ دوم، کتاب *جاویدان خرد* و برخی آثار دیگر اوست. در فلسفهٔ سیاسی نیز در هر دو زمینهٔ علم سیاست کوشیده است. یکی فلسفی و استدلالی که با عنوان یاد شده در فهرستها آمده است؛ دوم استقصای موارد و عملکردهای مردان سیاست که این زمینه را به ویژه در *تجارب الامم* از طریق شناخت دیدگاه و معیارهایی که در گزینش حوادث تاریخ از خود نشان داده و در مقدمه‌اش باز نموده، یا تعلیقهایی که باز در *تجارب الامم* بر حوادث تاریخ نوشته است، می‌توان بازشناخت.

پزشکی: جنبهٔ دیگر فعالیت علمی ابوعلی پرداختن به علوم پزشکی است. به روایت یاقوت (*ادبا*، ۱۰/۵) او را کتابی بوده است، به نام *الجامع*، که عزت (ص ۱۴۰) معتقد است که ابوعلی آن را تحت تأثیر کتاب *الجامع الکبیر*، معروف به *الحاوی* محمد بن زکریای رازی نوشته است. اثر دیگر او در پزشکی کتابی است با نام کتاب *فی الادویة المفردة*، که ابوریحان بیرونی در *صیدنه* (ص ۲۳۶، ۳۲۳) از آن یاد کرده است (نک: GAS,III/336). کتاب دیگر او در پزشکی، کتاب *فی ترکیب الباجات من الاطعمة* یا *کتاب الطبیخ* است که به گفتهٔ قفطی (ص ۳۳۲) آن را در نهایت استواری و درج نکته‌هایی بدیع و نیکو نوشته است. ابوریحان در *صیدنه* (ص ۸۳) در وصف انجدان و خواص طبی آن از این اثر یاد کرده و در برتری نوع سرخسی آن به نظر ابوعلی استناد جسته است. بیرونی در جاهای دیگر *صیدنه* (ص ۲۱۳، ۲۵۵) نیز نظریات پزشکی ابوعلی را نقل کرده است. کتاب دیگر ابوعلی در داروشناسی، *کتاب الاشربة* نام دارد که ابن تلمیذ آن را تلخیص کرده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۶/۱).

کیمیا: ابوعلی بنابر گزارش ابوحیان توحیدی، در علم کیمیا بسیار کوشیده و با ابوطیب کیمیایی رازی زمانی دراز را در این راه نهاده و مفتون کتب جابربن‌حیان شده بود (*الامتاع*، ۳۵/۱). ابوسلیمان «صنعت» کیمیا را یکی از زمینه‌هایی شمرده که ابوعلی در آن آثاری تصنیف کرده است (ص ۳۴۷). از آثار او در این باب، چنانکه دیدیم، رساله‌ای است با عنوان *رسالة فی الکیمیاء*. ابوعلی در پاسخ یکی از پرسشهای ابوحیان (پرسش ۱۵۱) دربارهٔ ماهیت علم کیمیا و درستی یا نادرستی آن وعدهٔ نوشتن رساله‌ای داده است که شاید این رساله همان رسالهٔ موعود باشد (نک: «الشوامل»، ۳۲۷). اثر دیگرش، چنانکه اشاره شد، *رسالة فی ذکر الحجر الاعظم* نام دارد که ظاهراً مقصود از این

حجر همان حجر الفلاسفة یا اکسیر اعظم است. رسالهٔ دیگری نیز به او نسبت داده شده است با نام *رسالة الحکمة النادرة* که آن هم به احتمال در علم کیمیا بوده است (دفاع، ۱۴۸).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة* (قرن پنجم)، به کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست‌مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق؛ ابن‌سینا، *رسائل*، قم، ۱۴۰۰ ق؛ ابوبکر خوارزمی، محمد بن عباس، *رسائل*، بمبئی، ۱۳۰۱ ق؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۴۲م؛ همو، *الصداقة و الصدیق*، به کوشش علی متولی صلاح، قاهره، ۱۹۷۲م؛ همو، *مثالب الوزیرین*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱م؛ همو، *المقابسات*، به کوشش محمد توفیق حسین، بغداد، ۱۹۷۰م؛ همو، «الهوامل»، ضمن *الهوامل و الشوامل*، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد بن طاهر، *صوان الحکمة*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، همان، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴م؛ همو، «ترتیب السعادات»، در حاشیهٔ *مکارم الاخلاق* طبرسی، تهران، ۱۳۶۴ ق؛ همو، *تهذیب الاخلاق*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، *جاویدان خرد (الحکمة الخالدة)*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همو، «الشوامل»، ضمن *الهوامل و الشوامل*، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱م؛ همو، *الفوز الاصغر*، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ اقبال لاهوری، محمد، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمهٔ امیرحسین آریان‌پور، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ امامی، ابوالقاسم، مقدمه بر *تجارب الامم* (نک: هم ابوعلی مسکویه)؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر *جاویدان خرد* (نک: هم ابوعلی مسکویه)؛ بیرونی، ابوریحان، *الصیدنة*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ بیهقی، علی بن زید، *تاریخ حکماء الاسلام*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶م؛ همو، *تتمة صوان الحکمة*، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ همو، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ حوفی، احمد محمد، *ابوحیان التوحیدی*، قاهره، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷م؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ دفاع، علی عبدالله، *اسهام علماء العرب و المسلمین*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ زریق، قسطنطین، تعلیقات بر *تهذیب الاخلاق* (نک: هم ابوعلی مسکویه)؛ ششن، رمضان، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی*، استانبول، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شیخو، لویس، «رسالة فی الخوف من الموت»، *المشرق*، بیروت، ۱۹۰۸م، شم ۱۱؛ طبری، *تاریخ*؛ عزت، عبدالعزیز، *ابن مسکویه (فلسفته الاخلاقیة)*، قاهره، ۱۹۴۶م؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ قمی، عباس، *سفینة بحار الانوار*، تهران، ۱۳۵۵ ق؛ همو، *الکنی و الالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، *ینابیع المودة*، قم، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۹ ش؛ مرکزی، خطی؛ همان، میکروفیلمها؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *اخلاق ناصری*، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۶۰ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:
GAS.

ابوالقاسم امامی

اَبوعَمّار، عبدالکافی بن ابی یعقوب یوسف بن اسماعیل بن یوسف بن محمد تِناوَتی (د پیش از ۵۷۰ ق / ۱۱۷۵ م)، متکلم و فقیه اباضی وهبیِ اهل وَرجلان.

تاریخ درگذشت ابوعمار در منابع تعیین نشده است، ولی از آنجا که وی شاگرد ابوزکریا ورجلانی بوده (درجینی، ۴۸۹/۲) و ابوزکریا در اواخر سدهٔ ۵ ق در گذشته و نیز ابویعقوب ورجلانی (د ۵۷۰ ق) در *الدلیل والبرهان* (۶۳/۱) سخن از وفات او گفته، درگذشت وی باید در اواسط سدهٔ ۶ ق رخ داده باشد. نسب ابوعمار به قبیلهٔ بربر «تِناوَته» بازمی‌گردد که شاخه‌ای از آن از دیرباز در واحهٔ ورجلان می‌زیستند (لویتسکی، «چند متن[1]»، 278) و خاندان وی در قریهٔ تایغله سکنی داشتند («ذکر اسماء»، ۲۳۲؛ قس: درجینی، ۴۸۶/۲). پدر ابوعمار، یوسف، پدربزرگش اسماعیل و نیایش یوسف همه از عالمان وهبی ورجلان بودند و دایی پدر ابوعمار، ابویعقوب یوسف بن ابراهیم از شیوخ وهبی سدراته و قاضی ورجلان بود («ذکر اسماء»، همانجا؛ شماخی، ۱۴۷/۲ ـ ۱۴۸). ابوعمار در چنین خاندانی پرورش یافت و از اوان نوجوانی در موطن خود روی به تحصیل علوم مذهب اباضی آورد و از مشایخ دیار خود (رجال طبقهٔ ۱۱)، از آن میان ابوزکریا یحیی بن ابی بکر ورجلانی دانش آموخت. ابوعمار چندی به همراه ابویعقوب ورجلانی به درس او می‌نشست و تا هنگام مرگ با او ملازم بود (درجینی، ۴۸۹/۲ ـ ۴۹۰). او پس از چندی تحصیل در ورجلان، برای فراگیری ادبیات عرب، فقه و کلام اهل سنت و احتمالاً منطق و علوم ریاضی راهی تونس گردید و چندین سال در آنجا به دانش‌اندوزی پرداخت (نک: همو، ۴۸۵/۲ ـ ۴۸۶؛ شماخی، ۱۰۴/۲).

ابوعمار پس از اتمام تحصیل خود در تونس، به ورجلان بازگشت و چندی بعد با ابویعقوب سفری به حجاز کرد و طبعاً این سفر در شناخت او نسبت به گروههای مختلف مسلمین مؤثر بود (نک: درجینی، ۴۹۰/۲؛ شماخی، همانجا). با وجود اینکه به روزگار ابوعمار، عالمان بزرگی چون ابویعقوب ورجلانی، یوسف بن خلفون مزاتی و سلیمان‌بن عبدالسلام وسیانی در میان اباضیان وهبیِ مغرب حضور داشتند، ولی در نمونه‌ای که از نظرخواهی غیراباضیان از شیوخ اباضی ورجلان در دست است، شخص ابوعمار مخاطب پرسش بوده است؛ این نمونه، نامه‌ای از فقیه عبدالوهاب بن محمد بن غالب انصاری است که در آن ابوعمار را دربارهٔ مسائلی چون وعد و وعید و رؤیت خداوند مورد پرسش قرار داده و ابوعمار به عللی از پاسخ بدان احتراز کرده است، اما پس از وفات وی یکی از شاگردانش به نوشتن پاسخ دست یازیده است (نک: ورجلانی، ۶۳/۱ ـ ۸۵).

کثرت‌مکاتبات بااباضیان خارج ازحوزهٔ ورجلان،کثرت‌شاگردان و بسیاری تألیفات ابوعمار، او را در تاریخ اباضیان مغرب به‌سان شخصیتی ویژه مطرح ساخته و موجب گشته تا به گونه‌ای اغراق‌آمیز او را زنده کنندهٔ مذهب و گردآورندهٔ تعالیم پراکندهٔ آن قلمداد نمایند و شرح حال نویسان اباضی او را در رأس رجال آن روزگار (طبقهٔ ۱۲) برشمارند (نک: درجینی، ۴۸۵/۲، ۴۸۸؛ شماخی، ۱۰۴/۲، ۱۴۷، ۱۷۴ ـ ۱۷۶؛ «ذکر اسماء»، همانجا). در زمرهٔ آنانکه از ابوعمار دانش آموخته و روایت نموده‌اند، نام این کسان ثبت شده است: ابو یعقوب یوسف بن محمد تناوتی، ابوالربیع سلیمان بن یومر، ابویحیی اسماعیل بن یحیی و

1. "De quelques textes..."

شخصی با کنیهٔ ابوالفتح یا ابوالفتوح (شماخی، ۱۴۷/۲، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴).

مقبرهٔ ابوعمار در حدود ۵ کیلومتری شمال غرب ورقلهٔ کنونی زیارتگاه اباضیان بود. بر پایهٔ گزارش اسموگورزوسکی[1] (از حدود سالهای ۱۹۲۵ ـ ۱۹۲۶ م) اباضیان ورقله در بهار هر سال بر مزار ابوعمار گرد آمده، مراسم ویژه‌ای به جای می‌آوردند (نک: لویتسکی، «مورخان»[2]، 35-34).

آثار چاپی:

۱. *الموجز فی تحصیل السؤال وتخلیص الضلال (المقال)*، اثری است کلامی و فرقه شناختی در دو جزء. وی در این کتاب به بررسی و رد اقوال صاحبان مذاهب گوناگون پرداخته و از مذاهب غیراسلامی چون دهریه، ثنویه و منکران نبوت پیامبر (ص) گرفته،تا برخی فرق مسلمان را مورد نقد قرار داده و به تبیین نظریات و مواضع کلامی اباضیان وهبی پرداخته است. این کتاب در ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م به کوشش عمار طالبی در الجزیره به چاپ رسیده است.

۲. *الفرائض*، در مسائل ارث که در مدارس اباضی افریقا از رواج ویژه‌ای برخوردار بوده و نسخه‌های متعددی از آن با روایات متفاوت در کتابخانه‌های مزاب یافت می‌شود (نک: لویتسکی، همان، 36؛ نیز نک: حارثی، ۲۸۰). فان اس اشاره کرده که این کتاب به چاپ رسیده است (EI²,S).

آثار خطی:

۱. *السیر*، در تاریخ و رجال اباضی مغرب که نسخه‌ای از آن در مزاب نشان داده شده و گویا نسخه‌ای دیگر از آن در مجموعهٔ دانشگاه لووف (اکنون در کراکوف) نگهداری می‌شود (نک: لویتسکی، همانجا؛ فان اس، 57؛ نیز نک: بکلی، «ی»).

۲. *شرح الجهالات*، که شرحی است بر متن *الجهالات* از ابواسماعیل بشیرمزاتی درمسائل مختلف کلامی ازخداشناسی،اسلام و کفر، ولایت و برائت و دیگر مسائل که نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ قطب در مزاب و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ مدرسهٔ زبانهای شرقی دانشگاه کراکوف یافت می‌شود (فان اس، 43 به بعد؛ کوبیاک، ۲۱؛ لویتسکی، همانجا).

عمرالنامی در فهرست نسخه‌های اباضی از اثری تألیف ابوعمار با عنوان مختصر *طبقات المشایخ* نام برده (فان اس، 57) که با عنوان *المختصر* در کتاب «ذکر اسماء بعض شیوخ الوهبیة» (ص ۲۳۴) از آن یاد شده و ممکن است با آنچه در برخی منابع *طبقات المشایخ* یا *الترتیب* نامیده شده است، یکی باشد (لویتسکی، همان، 35). به هر روی، ابوعمار را کتابی در طبقات مشایخ اباضی بوده که عالمان را از طبقهٔ صحابه تا زمان وی در برمی‌گرفته و در آن نخستین بار طبقات ۵۰ ساله در طبقه‌بندی رجال اباضیه ارائه گردیده است (نک: درجینی، ۶/۱). این کتاب شالودهٔ اصلی تألیف *طبقات المشایخ* درجینی بوده و بسیاری از مندرجات آن در کتاب درجینی نقل شده است (قس: *السیر*، اثر خطی شم ۱ در همین مقاله).

آثار یافت نشده: ۱. *الاختلاء* (لویتسکی، همان، 37-36)؛ ۲. *الاستطاعة*، در مسألهٔ کلامی قدر (شماخی، ۱۰۴/۲).

مآخذ: بکلی عبدالرحمن، مقدمه بر *طبقات المشایخ* (نک: هم، درجینی)؛ حارثی، سالم، *العقود الفضیة*، مسقط، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ درجینی، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ «ذکر اسماء بعض شیوخ الوهبیة»، همراه ج ۲ *السیر* (نک: هم، شماخی)؛ شماخی، احمد، *السیر*، به کوشش احمد بن سعود سیابی، مسقط، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ کوبیاک، ف.، «المخطوطات العربیة فی بولونیا»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹ م؛ ورجلانی، یوسف، *الدلیل والبرهان*، قاهره، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳؛ نیز:

EI², S; Lewicki, T., "De quelques textes inédits en vieux berbère", *Revue des études islamiques*, Paris, 1934; id, "Les Historiens, biographes et traditionnists ibāḍites – wahbites", *Folia Orientalia*, Krakow, 1961, vol. III; Van Ess, J., "Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften", ZDMG, 1976, vol. CXXVI.

احمد باکتچی

أبوعِمْرانِ فاسی، موسی بن عیسی بن یَحُجّ غَفَجومی (۳۶۸ ـ ۴۳۰ ق / ۹۷۹ ـ ۱۰۳۹م)، محدث و فقیه مالکی مغرب. برخی تاریخ تولد او را ۳۶۳ و سال مرگش را ۴۲۹ ق نیز نوشته‌اند (نک: قاضی عیاض، ۷۰۶/۴؛ ابن بشکوال، ۶۱۲/۲). در پاره‌ای از منابع تاریخی، در ابتدای تشکیل دولت مرابطون از ملاقات برخی اشخاص با یک فقیه مالکی در قیروان در دههٔ ۴۴۰ ـ ۴۵۰ ق سخن گفته شده که به صورت احتمال یا با قاطعیت، این فقیه را ابوعمران فاسی دانسته‌اند (نک: ابن اثیر، ۶۱۸/۹؛ ابن عذاری، ۲۴۲/۳، ۷/۴؛ نویری، ۲۵۳/۲۴)، ولی این روایات خالی از خلل نیستند. ابوعمران از طایفهٔ غفجوم، شاخه‌ای از قبیلهٔ بربر زِناته یا هُوّاره بود که خاندان وی در فاس به بنو ابی حاج شهرت داشتند (قاضی عیاض، ۷۰۲/۴).

گویا وی نخست نزد ابوالحسن علی حمامی و سپس نزد ابوالحسن قابسی دانش آموخت و از گروهی از مشایخ مغرب چون ابوبکر دویلی و علی بن احمد لواتی سوسی حدیث شنید. سپس به اندلس سفر کرد و از مشایخ آن دیار مانند ابوالفضل احمدبن قاسم بن عبدالرحمن و ابوزید عبدالرحمن بن یحیی عطار استماع حدیث کرد و در قرطبه از ابومحمد اصیلی فقه آموخت. ابوعمران پس از آن به مشرق سفر کرد و چندبار به زیارت خانهٔ خدا نایل شد. در حرمین از ابوذر هروی و ابوالحسن ابن فراش و ابوالقاسم سَقَطی دانش آموخت و سپس راهی عراق شد. در ۳۹۹ ق به بغداد رسید و در مجلس درس ابوبکر باقلانی شرکت جست و از او کلام و اصول آموخت. از ابوالحسین ابن حمامی قرائات را فرا گرفت و از کسانی چون ابوالفتح ابن ابی الفوارس و ابوالحسن علی بن ابراهیم مستملی، ابوالعباس ابن محاملی، هلال حَفّار و جمعی دیگر استماع حدیث کرد. در مصر از ابوالحسن ابن ابی الجدار و احمد بن نور قاضی و دیگران حدیث شنید و چندی بعد به قیروان بازگشت و در آنجا سکنی گزید. دانش گسترده وسعهٔ روایت

---

1. Z. Smogorzevski 2. "Les Historiens..."

وی در منابع مورد ستایش قرار گرفته و رجال شناسان او را توثیق کرده‌اند (نک‍: ابن ماکولا، ۱۶۶/۷؛ حمیدی، ۲۲۰/۱، ۳۶۵، ۴۴۳/۲، ۴۸۰، ۵۳۸؛ قاضی عیاض، ۷۰۲/۴ ـ ۷۰۶؛ ابن بشکوال، ۶۱۱/۲).

وی در قیروان چندی به تدریس قرائت پرداخت، ولی پس از مدتی به تدریس فقه و حدیث روی آورد. در مجلس او کسانی مانند ابوالولید هشام بن سعید، عتیق سوسی، ابومحمد فحصلی و محمدبن طاهر بن طاووس حدیث شنیدند (حمیدی، ۵۸۲/۲؛ قاضی عیاض، ۷۰۳/۴؛ ابن بشکوال، همانجا). همچنین از شاگردان او وجّاج بن زلوی (زلوان) را باید نام برد که در قیروان از او دانش آموخت (ابوعبید، ۱۶۴ـ۱۶۵؛ ابن عذاری، ۷/۴ـ۸). عبدالله بن رشیق قرطبی نیز نزد او فقه آموخته است (مقری، ۶۴۷/۲). ابوعمران پس ازعمری که برسر تحصیل دانش و تدریس گذاشت، در قیروان در گذشت و بنابروصیت خود، شاگردش عتیق سوسی بر پیکر او نماز گزارد و درخانهٔ خود به خاک سپرده شد (مخلوف، ۱۰۶).

ابوعمران را تألیفات زیادی نبوده و تنها چند اثر در منابع متقدم از او یاد شده است: از جمله حمیدی (۴۸۰/۲) اثری با عنوان *امالی* را از او نام برده و قاضی عیاض (۷۰۴/۴) نوشته که از احادیث عوالی وی حدود ۱۰۰ برگ موجود است. وی تعلیقاتی هم بر *المدونة* و یادداشتهایی در شرح احوال مالکیان داشته است (مخلوف، همانجا؛ محفوظ، ۱۰/۴). اثر دیگر او فهرسه‌ای است که کتانی (۱۱۱/۱) آن را روایت کرده است، اما آثاری از او که اینک نسخه‌های خطی آنها موجود است، اینهاست: ۱. *الاحکام لمسائل الاحکام المستخرجة من کتاب الدلائل و الاضداد*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ رباط (علوش، ۲ (۱) /۲۴۷) و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ اسکوریال (ESC², شم (5) 1841)موجود است؛ ۲. *حرز الاقسام لجمیع العلل والاسقام*، که نسخه‌ای از آن در انستیتوی خاورشناسی شوروی (*خالدوف*، شم 10080) نگهداری می‌شود؛ ۳. مجموعه‌ای فقهی احتمالاً با عنوان *النظائر*، که نسخـه‌ای از آن در الجـزائر موجـود است (نک‍: GAL,S, I/661).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن عذاری، محمد، *البیان المغرب*، ج ۳، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ همو، همان، ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، حیدرآباددکن، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب*، به کوشش دوسلان، الجزایر، ۱۸۵۷م؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزانة العامة برباط الفتح*، رباط، ۱۹۵۴م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، قاهره، ۱۳۴۶ ق؛ محفوظ، محمد، *تراجم المؤلفین التونسیین*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ نویری، احمدبن عبدالله، *نهایة الارب*، به کوشش حسین نصار و عبدالعزیز اهوانی، قاهره، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ نیز: ESC²; GAL,S; *Khalidov*.

علی رفیعی

اَبوعُمَر مُحَمَّدِبْنِ اَحْمَد، نک‍: آل قدامه.

اَبوعَمْرو، نک‍: ابن عبدالبر.

اَبوعَمْرِوبْنِ عَلاء، زبّان بن علاء بن عمّار بن عریان (۶۸ ـ ۱۵۴ق/۶۸۷ ـ ۷۷۱م)، از قراء سبعه، ادیب و اخباری بصری. اختلاف روایات و در مواردی تصحیف، موجب شده است که نام او متجاوز از ۲۰ صورت گوناگون ضبط گردد (نک‍: اندرابی، ۸۴؛ سیوطی، ۴۱۸/۲). در منـابع معتبر نسب او به قبیلهٔ عرب مازن رسـانیده شده است (مثلاً ابن‌مجاهد، ۸۰، ۸۱) و گفته‌اند که در میان قاریان هفتگانه تنها ابوعمرو و ابن‌عامر نسب عربی داشته‌اند (ابو عمرو دانی، ۶). اینکه وکیع‌بن جراح بر سنگ مزار او نوشته‌ای دیده بوده که نشان می‌داده است وی با قبیلهٔ بنی حنیفه نسبت ولاء داشته (ابن‌مجاهد، ۸۵، قس: ص ۸۱) و اینکه در روایتی آمده که اصل خاندان وی از کازرون فارس بوده است، نمی‌تواند چندان قابل تکیه باشد (نک‍: ابن‌جزری، *غایة*، ۲۸۹/۱). ابوعمرو ظاهراً در بصره متولد شد و در همانجا از کودکی به تحصیل آغاز کرد (نک‍: اندرابی، ۸۳؛ زبیدی، ۳۷؛ برای اقوال مختلف در سال تولد او، نک‍: ابن‌خلکان، ۴۶۹/۳). از نخستین استادان بصری او می‌توان نصربن عاصم لیثی (د ۸۹ق) را نام برد که ابوعمرو از وی قرائت و نحو آموخته است (ابن‌مجاهد، ۸۴؛ ابن‌انباری، ۱۵).

ابوعمرو چندی در محیط بصره که در آن روزگار از مهم‌ترین مراکز علمی به شمار می‌رفت، رشد و پرورش یافت، تا اینکه پدر وی به عللی مورد خشم امیر عراق، حجاج بن یوسف ثقفی، قرار گرفت و ناگزیر بصره را به قصد حجاز ترک گفت. درنگ وی در مکه و مدینه این امکان را برای ابوعمرو فراهم ساخت تا از بزرگان حرمین بهره گیرد. این دوره از تحصیل ابوعمرو بی‌تردید نقش مؤثری در شکل‌گیری شخصیت علمی او داشته است (نک‍: ابن‌مهران، ۳۷؛ اندرابی، ابن‌جزری، همانجاها).

چندی بعد پدر ابوعمرو ناچار شد از حجاز نیز بیرون رود؛ پس راه یمن در پیش گرفت و چندی به حال اختفا در صنعا گذرانید، تا آنگاه که خبر مرگ حجاج در ۹۵ق به دیار یمن رسید (نهشلی، ۲۸۳) و ابوعمرو راهی وطن شد و در بصره مسکن گزید.

اینکه در روایتی آمده که ابوعمرو در مکه زاده شد و در بصره پرورش یافت، با وقایع زندگی او چندان سازگاری ندارد (نک‍: اندرابی، همانجا؛ یاقوت، ۱۵۹/۱۱). به هر روی ابو عمرو در بصره، کوفه، مکه و مدینه از بسیاری مشایخ دانش آموخت (همانجا). این تعدد و تنوع استادان که در توفیق وی نقش بسزایی داشت، از طرف برخی شرح حال‌نویسان نیز مورد تأیید قرار گرفته است. چنانکه ابن‌جزری (همانجا) یادآور شده که هیچ‌یک از قاریان هفتگانه از اینهمه استاد برخوردار نبوده‌اند. در زمرهٔ استادان بنامی که ابوعمرو از آنان قرائت آموخت، می‌توان از مجاهدبن جبر، سعیدبن جبیر، عکرمة بن خالد، عطاء بن ابی رباح، ابن‌کثیر، ابن‌محیصن و حمیدبن قیس از قاریان

مکه، ابوجعفر یزیدبن قعقاع، ابن‌رومان و شیبة بن نصاح از قراء مدینه و حسن بصری و یحیی‌بن یعمر از قاریان بصره نام برد (ابوعمرودانی، ۸؛ برای دیگر مشایخ، نک‌: ابن‌ندیم، ۳۳؛ ابن‌جزری، همانجا).

ابوعمرو به زودی احترام اهل قرائت بصره را جلب کرد و به عنوان رئیس قراء شناخته شد و در حیات استاد نامدارش حسن بصری (د ۱۱۰ق) در مسجد بصره بر مسند اقراء نشست (ابن‌مجاهد، ۸۰؛ زبیدی، ۳۵). فرزدق، شاعر مشهور آن روزگار، در ملاقاتی که با ابوعمرو داشت، مجذوب شخصیت علمی او گردید و مدیحه‌ای در ستایش وی سرود (نک‌: سیبویه، ۳/۵۰۶). در فاصلهٔ ۱۰۵ ـ ۱۱۵ق، ابوعمرو همراه جریر، دیگر شاعر نامی آن دوره، برای دیدار با هشام‌بن عبدالملک خلیفهٔ اموی سفری به شام داشته است (نک‌: مرزبانی، *نور القبس*، ۳۲).

منابع ابوعمرو را از اهل سنت دانسته و یادآور شده‌اند که وی به عقاید مرجئه گرایش داشته است (نک‌: ابـوطیب، ۱۷؛ ابن‌انباری، ۱۷). وی در دوره‌ای از زندگی خود کتب و دفاتر روایاتش را از خود دور کرد و به تنسک و عبادت روی آورد (نک‌: یاقوت، ۱۱/۱۶۰؛ ابن‌خلکان، ۳/۴۶۶).

ابوعمرو در طی عمر دراز خود دوران اقتدار بنی‌مروان و حکومت حجاج بر عراق، انحطاط خلافت اموی، انتقال قدرت از بنی‌امیه به بنی عباس و اوایل خلافت عباسی را شاهد بود. نوشته‌اند که وی در اواخر عمر برای دیدار با عبدالوهاب بن ابراهیم عباسی، والی شام راهی آن دیار شد و به هنگام بازگشت، وفات یافت. برخی از منابع وفات او را در کوفه دانسته و حتی گفته‌اند که مقبرهٔ او در کوفه شناخته بوده است (ابن‌مجاهد، ۸۵؛ ابـوطیب، ۲۰؛ زجاجی، ۸۰)، ولی ابن‌درید (ص ۲۰۵) محل درگذشت او را بصره دانسته است (برای اقوال مختلف در تاریخ وفات وی، نک‌: ابن‌خلکان، ۳/۴۶۹).

در منابع به هنگام سخن از محاسن قرائت ابوعمرو، پای‌بندی او به سنت و قرائت پیشینیان مورد تأکید قرار گرفته است (نک‌: ابن‌مجاهد، ۸۲)؛ با اینهمه وی قرائت اهل حجاز را اساس کار خود قرار داده و با اینکه اولین آموخته‌های او در مکتب بصره بوده، ولی در کار خود چندان قرائت بصریان پیش از خود را مورد توجه قرار نداده است (نک‌: همو، ۸۲ ـ ۸۴).

بدون تردید ابوعمرو در قرائت خود مصحف بصره را که بسیار به مصحف مکه نزدیک بوده، در مد نظر قرار داده و در تمام موارد اختلاف مصاحف، از مصحف بصره پیروی کرده است (نک‌: ابن ابی داوود، ۳۹ ـ ۴۱، ۴۷ ـ ۴۸؛ رُهنی، ۵۱ ـ ۵۳؛ قس: ابوعمرودانی، ذیل آیات مربوطه). تنها موردی که رسم نقل شده از مصحف بصره با قرائت نقل شده از ابوعمرو همخوانی ندارد، در آیهٔ ۲۶ از سورهٔ غافر است که ابو عمرو عبارت «أو أن یُظهِرَ» را «وَ أن یُظهِرَ» قرائت کرده است (نک‌: ابن ابی داوود، ۴۰؛ رهنی، ۵۲؛ قس: ابوعمرودانی، ۱۹۱). این پیروی از مصحف بصره، صبغهٔ بصری قرائت او را قوت بخشیده است.

ابوعمرو تاحد ممکن در قرائت خود گرایش به تسهیل و تخفیف لفظ داشته و به دنبال تکلف نبوده است (ابن مجاهد، ۸۴). به عنوان مثال وی در مورد همزهٔ ساکن، بنا را بر تخفیف آن گذارده و تنها در مواردی از تخفیف آن خودداری نموده که دلیل خاص نحوی یا لغوی وجود داشته، یا اینکه در آن موارد بخصوص تلفظ همزه و ترک تخفیف بر زبان روان‌تر بوده است (نک‌: ص ۳۶ ـ ۳۷). مشخصهٔ بارز دیگر در قرائت ابوعمرو گرایش بسیار او به ادغام متقاربین است، همچون ادغام دال در صاد در «مَقْعَد صِدْقٍ» و کاف در قاف در «رَبُّک قَدیراً» (نک‌: ص ۲۲ به بعد). ترجیح یای مضارع بر تاء نیز به طور غالب در قرائت ابوعمرو دیده می‌شود (نک‌: ص ۱۷۵، ۲۲۲، جم‌. برای مورد خلاف، نک‌: ص ۱۷۹).

در مقایسه بین قرائت ابوعمرو و دیگر قراء سبع، قرابت بسیاری بین او و استادش ابن کثیر مکی دیده می‌شود. همچنین در موارد زیادی قرائت ابوعمرو با کوفیان همخوانی دارد و موارد همراهی او با نافع و ابن عامر نیز در سطح محدودتری دیده می‌شود (نک‌: همو، جم؛ شاطبی، ۱۸ـ۱۹، جم). اما در مواردی که ابوعمرو از شش قاری دیگر منفرد شده است، غالباً اختیار وی جهت نحوی دارد (نک‌: ص ۸۰، ۱۲۳، ۱۷۷، جم) و گاه نیز جنبهٔ لغوی (مثلاً رُشْداً به جای رَشَداً، ص ۱۴۴).

قرائت ابوعمرو در دوران حیات وی مورد استقبال اهل فن قرار گرفت و کسانی چون شعبه و سعید بن جبیر از مشایخ بزرگ بصره و مکه آن را تأیید کردند (ابن مجاهد، ۸۲ـ۸۴؛ ابـوطیب، ۱۵). در میان شاگردان ابوعمرو، ابومحمد یحیی بن مبارک یزیدی که خود از قراء چهاردهگانه به شمار می‌رود، عامل اصلی انتقال قرائت وی به آیندگان بوده و دو راوی اصلی قرائت ابوعمرو: ابوعمر حفص بن عمر دوری و ابوشعیب صالح بن زیاد سوسی، هردو از شاگردان یزیدی بوده‌اند (ابوعمرودانی، ۵).

از دیگر شاگردان یزیدی که کمابیش در روایت قرائت ابوعمرو نقشی داشته‌اند، می‌توان ابراهیم بن حماد معروف به غلام سجاده، عامر ابن‌عمر اوقیه، ابوایوب سلیمان بن ایوب و ابوحمدون فصاص را نام برد (ابن مهران، ۲۸ـ۳۵؛ اندرابی، ۸۴ـ۸۸). بجز یزیدی چند تن دیگر از شاگردان ابوعمرو نیز به روایت قرائت وی همت گماشته‌اند که روایت آنان گه‌گاه در کتب قرائت ثبت شده است، از آن جمله‌اند: شجاع بن ابی نصر بلخی، عباس بن فضل انصاری، عبدالوارث بن سعید تنوری، ابوزید انصاری، عبدالملک بن قریب اصمعی و یونس ابن‌حبیب (ابن مجاهد، ۹۹ـ۱۰۱؛ ابن خالویه، ۲۰۵ـ۲۰۶، فهرست اعلام؛ ابن مهران، ۳۵ـ۳۷؛ اندرابی، ۸۸ـ۹۲؛ ابن جزری، همان، ۱/۲۸۹ـ۲۹۰). حمزة بن حبیب کوفی نیز که خود از قاریان هفتگانه شمرده می‌شود، از ابوعمرو در کوفه قرائت آموخته است (برای فهرستی از شاگردان ابوعمرو، نک‌: ابن مجاهد، ۸۵؛ اندرابی، ۹۳؛ ابن جزری، همانجا).

قرائت ابوعمرو به روزگار او در بصره بر دیگر قرائات غالب بود

(ابن مجاهد، ۸۴ـ۸۵)، ولی پس از او ریاست قراء بصره به یعقوب بن اسحاق حضرمی رسید که خود با واسطه شاگرد ابوعمرو بود و حتی به‌قولی نه چندان مقبول از شخص ابوعمرو نیز قرائت آموخته بود (نک: ابن جزری، *النشر*، ۱/۱۸۵ـ۱۸۶). قرائت یعقوب در بصره بر قرائت ابوعمرو غالب آمد و این وضع تا مدتها ادامه یافت، چنانکه به گزارش ابن غلبون و ابن اشتهٔ اصفهانی و مقدسی در سدهٔ ۴ ق هنوز رسم بر آن بود که امام جامع بصره به قرائت یعقوب نماز گزارد (ابن جزری، همان، ۱/۴۳، ۱۸۶؛ مقدسی، ۱۲۸). از این رو باید بر روایت اندرابی (ص ۸۳) که می‌گوید اهل بصره پس از درگذشت تابعین تا زمان وی یعنی سدهٔ ۵ ق به قرائت ابوعمرو تمسک و اقتدا می‌کرده‌اند، با دیدهٔ تأمل نگریست.

قرائت ابوعمرو بجز بصره که خاستگاه اصلی آن بود، در سده‌های ۳ و ۴ ق در بغداد و دیگر مراکز علمی نیز مورد توجه قرار گرفت و کسانی چون ابوعبید قاسم بن سلام، ابوحاتم سجستانی، احمد بن جبیر انطاکی، اسماعیل بن اسحاق مالکی، محمد بن جریر طبری و محمد بن احمد داجونی این قرائت را در تألیفات خود درج نمودند و گاه آن را به عنوان تنها نمایندهٔ قرائت بصره پذیرفتند (ابن جزری، همان، ۱/۳۴، ۳۷). برخی نیز، چون احمد بن زید حلوانی (د ح ۲۵۰ ق)، در تألیف مستقلی به ثبت این قرائت پرداختند (دربارهٔ این تألیف و دو اثر مشابه، نک: ابن ندیم، ۳۱). از زمان طرح نظریهٔ قرائات سبع توسط ابن مجاهد (د ۳۲۴ ق)، قرائت ابوعمرو به عنوان تنها نمایندهٔ قرائت بصره در میان هفت قرائت تثبیت گردید و در غالب آثاری که دربارهٔ قرائات تألیف شد، مورد توجه قرار گرفت.

در سدهٔ ۴ ق قرائت ابوعمرو در شام قرائت سنتی آن دیار، یعنی قرائت ابن عامر را تحت الشعاع قرار داد و رواج چشمگیری یافت (مقدسی، ۱۸۰). اما این قرائت در بلاد جزیره چندان رونقی نداشت (نک: همو، ۱۴۲)، با اینهمه رقّه، شهر مهم آن اقلیم، یکی از مراکز تعلیم قرائت ابوعمرو بود، چنانکه ابوعمرو دانی گاه به اختلاف اهل رقه با عراقیان در روایت از ابوعمرو اشاره کرده است (ص ۴۸، ۷۳). در ایران نیز نشانه‌هایی از رواج این قرائت دیده می‌شود، چنانکه مقدسی (ص ۳۹۵) از رواج شیوهٔ ادغام ابوعمرو در اقلیم جبال سخن گفته است.

در سدهٔ ۵ ق قاریان بصری در بغداد جمعیتی را تشکیل می‌دادند (نک: ابن عربی، ۴/۱۵۹۶) و در شام با رواج روزافزون قرائت بصری ابوعمرو، از حدود ۵۰۰ ق قرائت ابن عامر منسوخ گردید. در طول سده‌های بعد به تدریج قرائت ابوعمرو نه تنها در شام، بلکه در سراسر حجاز، یمن و مصر نیز قرائت غالب بود و طبعاً در دیگر سرزمینها نیز کمابیش رواج داشت (نک: ابن جزری، *غایة*، ۱/۲۹۲، ۴۲۴).

ابوعمرو در طول تحصیل خود از برخی تابعین عراق و حجاز حدیث نیز شنیده بود و حتی در میان شیوخ وی نام انس بن مالک صحابی نیز به چشم می‌خورد. ازجمله کسانی که وی از آنان روایت کرده، می‌توان امام جعفر صادق (ع)، حسن بصری، عطاء بن ابی رباح، محمد بن سیرین، محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی، محمد بن شهاب زهری، نافع مولای عمر و ابوالزبیر مکی را یاد کرد. در میان راویان ابوعمرو نیز نام کسانی چون حماد بن زید، شریک نخعی، شعبة بن حجاج، معمر بن راشد و وکیع بن جراح دیده می‌شود (برای فهرستی از مشایخ و راویان او، نک: مزی، ۲۱/۳۷۶ـ۳۷۷).

ازنظر رجالی یحیی بن معین او را توثیق کرده و ابوحاتم و ابوخثیمه دربارهٔ اعتبار او با تعبیر «لابأس به» نظر داده‌اند (همو، ۲۱/۳۷۸). به هر روی گویا ابوعمرو در زمینهٔ حدیث چندان مطرح نبوده است، اما برخلاف حدیث، ابوعمرو در روایات ادبی شخصیت مهمی تلقی می‌شود. اهتمام وی به گردآوری اطلاعات لغوی و نحوی از قبایل مختلف عرب و عنایت او به فراگیری اشعار و روایات پیشین از استادان این رشته، از او شخصیتی ساخته که در لغت، نحو، شعرشناسی و اخبار ادبی جایگاهی شاخص دارد. گستردگی دانش وی در لغت تا آنجاست که در بی‌خطا بودن او در این زمینه مبالغه شده است (نک: ابوطیب، ۱۹). ازهری در *تهذیب اللغة* (۱/۸) ابوعمرو را یکی از کسانی شمرده که او خود بر گفته‌های آنان اعتماد کرده و آنها را مأخذ کار خویش قرار داده است. در جای جای دیگر کتب لغت نیز می‌توان نظرات ابوعمرو را بازیافت.

چنانکه پیش از این اشاره شد، وی از نخستین نحویان مکتب بصره چون نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر دانش آموخته و خود در طبقهٔ کسانی چون اخفش کبیر و عیسی بن عمر ثقفی قرار دارد. جمعی از افراد صاحب نام در نحو بصره در زمرهٔ شاگردان او هستند. در میان آنان نام مشاهیری چون خلیل بن احمد، یونس بن حبیب، سیبویه امام نحویان بصری، اصمعی، ابوعبیده و ابوزید انصاری به چشم می‌خورد (نک: ابن انباری، ۱۵؛ یاقوت، ۱۱/۱۶۰؛ ابن جزری، همان، ۱/۲۸۹ـ۲۹۰). اگرچه نظرات نحوی ابوعمرو در کتابی تدوین نشده، ولی می‌توان برخی آراء او را به طور پراکنده در جای جای *الکتاب* سیبویه (۱/۲۸۶، ۲/۹۶) و *المجاز* ابوعبیده (ص ۳۹۱، فهرست اعلام) مشاهده کرد (نک: GAS, IX/40-41).

ابوعمرو با زبان و گویشهای قبایل و گروههای مختلف عرب چون تمیم، قضاعه، ربیعه، اهل مکه و اهل نجران آشنا بوده و به نقل و مقایسهٔ آنها پرداخته است (مثلاً نک: زجاجی، ۱-۴؛ ابن‌خالویه، ۷۴، ۹۳، ۱۸۳، ۲۰۵). اظهارنظر او مبنی بر اینکه زبان اقوام پیشین جنوب عربستان در مقایسه با آنچه در زمان وی به عنوان زبان عربی شناخته می‌شده، زبانی دیگر است و ساختاری دیگر دارد، حتی با تحقیقات زبان‌شناختی جدید نیز عالمانه به نظر می‌رسد (نک: ابن‌سلام، ۱/۱۱). وی در اظهار نظرهای خود در موارد اختلاف بین گویشهای قبایل، بنا را بر اکثر می‌گذارد و موارد دیگر را به عنوان گویش ویژه محسوب می‌دارد (نک: زبیدی، ۳۹).

ابوعمرو آگاهی به ظرایف ادبی را در استفاده از منابع دینی شرطی

مهم می‌شمرد، چنانکه در مناظره‌ای که با متکلم معتزلی عمروبن عبید در مسألهٔ وعید داشت، درک او را از مفهوم «وعید» نادرست شمرد و از استنباط او دربارهٔ کاربردهای این واژه در متون دینی خرده گرفت. وی با تکیه بر اینکه در سنت و فرهنگ عرب رفتار نکردن به مقتضای وعید نه تنها ناپسند نیست، بلکه نشان از گذشت و بزرگواری دارد، در واقع به تأیید نظرگاه مرجئه پرداخته است (برای تفصیل این مناظره، نک‍: ابوطیب، ۱۷ ـ ۱۸؛ زجاجی، ۷۸ ـ ۷۹). ابوعمرو بر این باور بود که علت گمراهی بسیاری از کسانی که روی به زندقه آورده‌اند، ناآگاهی ایشان به دقایق زبان عربی است (ابن‌انباری، همانجا). وی بدون اینکه تمایل چندانی به دانش فقه نشان دهد، گاه با تکیه بر یک نکتهٔ زبانی فقها را در برداشت خود از یک دلیل فقهی مورد انتقاد قرار داده است (مثلاً در مورد دیهٔ جنین، نک‍: زبیدی، ۳۶؛ ابن‌اثیر، ۳۵۳/۳).

ابوعمرو در عین آگاهی وسیع به غرایب و پیچیدگیهای زبان عرب، برخلاف آنچه از معاصر بصریش، عیسی بن عمر ثقفی، برسرزبانهاست، بسیار ساده و بی‌تکلف سخن می‌گفت و به همان اندازه که از خطا در گفتار دوری می‌جست، از اظهار فضل و پیچیده سخن گفتن پرهیز داشت (نک‍: زبیدی، ۳۷). ابوعمرو در روایت شعر و اخبار ادبی و تاریخی همانگونه که جاحظ («البغال»، ۲۲۶) یاد کرده، یکی از راویان برجسته به شمار می‌رود و روایات او نه تنها در کتب گوناگون ادبی چون *طبقات فحول الشعراء* ابن‌سلام (۹/۱، ۱۳۱)، *البیان و التبیین* جاحظ (۱۲۱/۱، ۱۶۸، جم‍) و *الموشح* مرزبانی (ص ۲۵، ۳۶، جم‍) نقل شده است، بلکه در آثاری‌تاریخی چون *تاریخ* طبری (۲۱۲/۲، ۲۸۱/۳، جم‍) و *انساب الاشراف* بلاذری (۱۶/۱، ۲۳۴، ۴۲۱، جم‍) نیز مورد استناد قرار گرفته است. بعضی از نقادان چون حمزهٔ اصفهانی (ص ۶۸ به بعد) و ابواحمد عسکری (۸۹/۱، ۱۳۹، جم‍)، برخی از موارد را که به گمان آنان ابوعمرو در روایت از شعرا دچار خطا شده، مورد نقد قرار داده‌اند.

ابوعمرو در روایت اخبار و اشعار از نقد و اظهارنظر دربارهٔ آنها خودداری نکرده، چنانکه در بسیاری موارد سخنانی در نقد و تفسیر شعر و جایگاه شاعران در منابع ادبی از زبان او نقل شده است (مثلاً نک‍: ابن‌قتیبه، ۳۹/۱، ۸۱، جم‍؛ ابوالفرج، ۷۶/۸ ـ ۷۷، ۷۸، ۳/۹، جم‍؛ مرزبانی، همان، ۵۴، ۶۵، جم‍). همچنین بارها در مورد وقایع تاریخی به عنوان فردی آگاه اظهارنظر کرده است (مثلاً نک‍: جاحظ، همان، ۲۰۴/۱، ۲۷۲/۳؛ مبرد، ۵۳۸/۲؛ ابن‌عبدربه، ۸۰/۱). ابوبکر صولی نویسندهٔ سدهٔ ۴ ق برخی از روایات مربوط به ابوعمرو را در تألیفی با عنوان *اخبار ابی عمرو بن العلاء* گرد آورده بوده است که در حال حاضر نشانی از آن در دست نیست (نک‍: ابن‌خلکان، ۳۵۶/۴).

مآخذ: ابن ابی‌داوود، عبدالله‌بن سلیمان، *المصاحف*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ ابن‌اثیر، مبارک‌بن محمد، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ ابن انباری، عبدالرحمن‌بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن‌خالویه، حسن‌بن احمد، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن‌درید، محمدبن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸م؛ ابن‌سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ ابن‌عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن‌عربی، محمد بن عبدالله، *احکام القرآن*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *الشعر والشعراء*، به کوشش محمد یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن مجاهد، احمدبن موسی، *کتاب السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن مهران، احمد بن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزهٔ حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابو احمد عسکری، حسن بن عبدالله، *شرح مایقع فیه التصحیف والتحریف*، به کوشش سیدمحمد یوسف، دمشق، ۱۹۸۱م؛ ابوالطیب لغوی، عبدالواحد، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ ابوعبیده، معمربن مثنی، *مجاز القرآن*، به کوشش محمد فؤاد سزگین، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ ابوعمرو دانی، عثمان‌بن سعید، *التیسیر*، به کوشش اتوپرتسل، استانبول، ۱۳۶۹ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ اندرابی، احمد بن ابی عمر، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ بلاذری، احمد ابن‌یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ جاحظ، عمرو ابن‌بحر، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ همو، «کتاب البغال»، همراه جزء ۲ از *رسائل الجاحظ*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵م؛ حمزهٔ اصفهانی، *التنبیه علی حدوث التصحیف*، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ رهنی، محمدبن بحر، *مقدمات علم القرآن* (بخش بازمانده)، به کوشش احمد پاکتچی، آمادهٔ انتشار؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین واللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زجاجی، عبدالرحمن‌بن اسحاق، *مجالس العلماء*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲م؛ سیبویه، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶م؛ سیوطی، *المزهر*، به کوشش علی محمد بجاوی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ شاطبی، قاسم بن فیرّه، *الشاطبیة*، به شرح و کوشش علی محمد ضباع، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده؛ طبری، *تاریخ*؛ مبرد، محمد بن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ همو، *نورالقبس*، اختصار ابوالمحاسن یغموری، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ مزی، یوسف‌بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شـ ۲۸۴۸؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نهشلی قیروانی، عبدالکریم، *الممتع فی صنعة الشعر*، به کوشش عباس عبدالساتر، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAS.

احمد پاکتچی

أبو عَمْرو بْن نُجَیْد، اسماعیل بن نجید بن احمد بن یوسف بن خالد سُلَمی نیشابوری (۲۷۲ یا ۲۷۳ ـ ۳۶۵ یا ۳۶۶ ق / ۸۸۵ یا ۸۸۶ ـ ۹۷۶ یا ۹۷۷ م)، صوفی و محدّث خراسانی که با قبیلهٔ سُلَیم، منسوب به سلیم بن منصور بن عکرمه نسبت داشته است (سمعانی، ۱۸۱/۷؛ ابن اثیر، ۵۵۳/۱ ـ ۵۵۴). از جزئیات زندگانی ابوعمرو اطلاع دقیقی در دست نیست. وی ظاهراً در حدود سال ۲۷۲ ق در نیشابور زاده شد (نک‍: سمعانی، ۱۸۳/۷؛ عطار، ۷۲۷؛ ذهبی، *سیر*، ۱۴۶/۱۶). گویند اموالی بسیار از پدر به ارث برد، ولی جز خانه‌ای که برای خویش نگهداشت، دیگر دارایی موروثی را بر مشایخ و دانشمندان روزگارش انفاق کرد (سمعانی، ۱۸۲/۷؛ نیز نک‍: ابن جوزی، ۸۴/۷؛ صفدی، ۲۳۱/۹؛ یافعی، ۳۸۱/۲). می‌توان احتمال داد که در زادگاهش پرورش یافته و هم در

آنجا با تصوف آشنا شده و استماع حدیث کرده است.

وی در خراسان از محمد پوشنجی و ابراهیم بن ابی طالب و در ری از محمد بن ایوب بَجَلی و علی بن جنید رازی حدیث شنیده و سپس برای درک مجلس محدّثان مشهور روزگار خود به بغداد سفر کرده و از عبدالله بن احمد بن حنبل و ابراهیم بن عبدالله کَجّی سماع حدیث کرده است (سمعانی، همانجا؛ سبکی، ۱۹۰/۲، ۲۲۲/۳). علاوه بر اینان، ابوعمرو از دیگر محدثان معروف آن روزگار نیز روایت داشته است (ذهبی، سبکی، همانجاها؛ بیهقی، تتمه، ۱۸۰، *تاریخ*، ۱۷۵، ۱۹۱، ۲۱۵). ابوعمرو خود نیز حدیث روایت می‌کرده است و محدثانی مشهور چون ابوسعد عبدالملک خرگوشی، ابوعبدالله حاکم نیشابوری، احمد صفار و عمر بن مسرور از او روایت کرده‌اند (نک: یاقوت، ۴۲۵/۲ ـ ۴۲۶؛ سمعانی، سبکی، همانجاها؛ خلیفه، ۷۵، ۸۳؛ نیز نک: ذهبی، همانجا، *العبر*، ۲۲۵/۲، ۲۶۷). روایات منقول از او مورد قبول اهل حدیث بود و او را «محدّث ربانی» خوانده‌اند (ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، سیر، همانجا؛ ابن کثیر، ۳۰۶/۱۱؛ جامی، ۲۲۷).

با اینهمه، شهرت ابوعمرو به سبب تعلق او به تصوف است. حاکم نیشابوری که از شاگردان او در حدیث بوده، او را «شیخ روزگارش در تصوف» خوانده است (خلیفه، ۸۳). ابوعمرو با بعضی از مشایخ بنام آن روزگار دیدار کرد و از آنان معارف صوفیه را فراگرفت، چنانکه به قول قشیری با ابو تراب نخشبی دیدار داشته و دقایق خانقاهی را از او شنیده بوده (ص ۱۸) و در مکه با چند تن از مشایخ از جمله ابوعمرو زجاجی ملاقات کرده است (نک: سلمی، ۴۴۹؛ انصاری، ۴۱۷). اما همچنانکه خود گفته، وی در میان مشایخ صوفیه، چهارمی برای ابوعثمان حیری و جنید بغدادی و ابوعبدالله ابن جلّاء نمی‌شناخته است (خطیب، ۲۱۴/۵). ظاهراً آشنایی او با جنید در روزگاری بوده که وی برای سماع حدیث در بغداد اقامت گزیده بود. برخی از سخنان جنید و اشاراتی به احوال او در تذکره‌ها از قول ابوعمرو نقل شده است (نک: انصاری، همانجا؛ سبکی، ۲۶۱/۲؛ محمد بن منور، ۲۷۰).

پیر توبه و ارشاد او ابوعثمان حیری نیشابوری (د ۲۹۸ ق) بوده که در آغاز جوانی دست ارادت به او داده بود. وی یک بار در همان روزگار جوانی و به سبب وسوسه‌های نفسانی توبه شکست و از مجلس ابو عثمان کناره گرفت، اما چندی بعد بار دیگر به همت ابوعثمان توبه کرد و به سلوک روی آورد و از مریدان خاص او شد (هجویری، ۳۸۴؛ قشیری، ۵۰). وی تا پایان عمر ابوعثمان در کنار او ماند و پس از درگذشت او ـــ همچنانکه ابوعثمان خود او را خلیفهٔ خویش خوانده بود ـــ شیخ صوفیهٔ خراسان شد (سبکی، ۲۲۳/۳؛ برتلس، ۳۰۵).

ابوعمرو در زمان خود شأنی والا داشته و به قول سلمی، دخترزادهٔ او (صریفینی، ۹؛ انصاری، ۴۲۸)، مشایخ سده‌های ۴ و ۵ ق او را در زمرهٔ «اوتاد» برمی‌شمرده‌اند (نک: ذهبی، همان، ۱۴۸/۱۶؛ سبکی، همانجا) و همشهریش عطار نیشابوری، او را «مطلق عالم قید» خوانده است (همانجا).

روش او در سلوک طریقی خاص بوده که به قول سلمی به خود وی اختصاص داشته است (ص ۴۷۶؛ نیز نک: شعرانی، ۱۲۰/۱). از روایتی که دربارهٔ او نقل کرده‌اند (نک: سمعانی، ۱۸۲/۷ ـ ۱۸۳؛ ذهبی، همان، ۱۴۶/۱۶ ـ ۱۴۷) و از برخی از اقوالش گرایش او به روش ملامتی آشکار می‌گردد، چنانکه سبکی نیز به این نکته اشاره کرده است (همانجا)؛ اما برخلاف بسیاری از ملامتیه که در اخفای طاعات و حسنات مبالغه و افراط می‌کردند، وی در سلوک و عمل همیشه جانب اعتدال را رعایت می‌کرد. اینکه در تشییع جنازهٔ او، به قول شهاب‌الدین سهروردی، اهل باطن و اهل ظاهر فراهم آمده بودند (*نامهٔ دانشوران*، ۴۲۸/۴)، حاکی از آن است که وی به حفظ ظاهر امور و اعمال نیز عنایت داشته است.

به‌قول‌حاکم، یکی‌از‌شاگردان‌ابوعمرو، او‌در۳۶۵ق‌وفات‌یافت (خلیفه، ۸۳؛ نیز نک: سمعانی، ۱۸۳/۷؛ ذهبی، همان، ۱۴۸/۱۶؛ سبکی، همانجا) و به گفتهٔ سلمی در ۳۶۶ ق (همانجا؛ نیز نک: قشیری، ۳۱؛ ابن جوزی، ۸۴/۷؛ ابن کثیر، ۳۰۶/۶). بعضی وفات او را در نیشابور در محلی مشهور به شاهنبر گفته‌اند (خلیفه، سمعانی، همانجاها) و ظاهراً مدفنش تا اوایل سدهٔ ۷ ق بر جای بوده است (نک: *نامهٔ دانشوران*، همانجا). قشیری (ص ۴۳۵) یگانه کسی است که محل وفات او را در مکه گفته است.

علاوه بر سخنان کوتاهی که در موضوعات مربوط به سیر و سلوک از او در کتابهای تاریخ و تذکره نقل شده است و بیشتر آنها در *طبقات الصوفیهٔ* عبدالرحمن سلمی دیده می‌شود، از وی یک اثر مدون کوتاه در حدیث با عنوان *الجزء*، متضمن احادیثی به روایت او (نک: کوپریلی، ۲۳۹/۲ ـ ۲۴۰) نیز بر جای مانده است. این مجموعه را ذهبی یاد کرده و ستوده است (نک: همان، ۱۴۶/۱۶). از *الجزء* نسخه‌ای در مجموعهٔ شمارهٔ ۱۵۸۴ کوپریلی (کوپریلی، همانجا) و نیز نسخه‌هایی در دارالکتب قاهره و شهید علی محفوظ است (نک: GAS, I/183).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ برتلس، یوگنی ادواردویچ، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بیهقی، علی بن زید، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ همو، *تتمة صوان الحکمة*، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب عربی؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمد بن محمد، ترجمه و تلخیص *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۴ م؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، *تاریخ نیشابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)*، به کوشش

محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش فان امن، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ کوپریلی، خطی؛ محمدبن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، ۱۳۷۹ ق؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۹۷۹ م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAS.

نجیب مایل هروی

اَبوعَمْرِودانی، عثمان‌بن سعیدبن عثمان اموی قرطبی دانی (۳۷۱ ـ شوال ۴۴۴ ق/ ۹۸۱ ـ فوریهٔ ۱۰۵۳ م)، مُقری و محدث بزرگ اندلس. خاندان وی که از موالی حاکمان اموی اندلس بودند، از روستای قوتّه راشه واقع در حومهٔ قرطبه برخاستند (نک: ابن بشکوال، ۴۰۵/۲؛ ذهبی، *معرفة*، ۳۲۵/۱). ابوعمرو به ابن صیرفی نیز شهرت داشته است (حمیدی، ۴۸۳/۲).

اطلاعات اندکی که از شرح حال ابوعمرو داریم برگرفته از نوشته‌ای به قلم خود اوست که یاقوت‌آن‌را نقل کرده است (۱۲۵/۱۲ ـ ۱۲۷). بنابراین گزارش و دیگر منابع، ابوعمرو در ۱۴ سالگی تحصیل علم را آغاز کرد. نخست سالیانی به حلقهٔ درس عالمان و محدثان بزرگ قرطبه پیوست، تا آنکه در محرم ۳۹۷ راهی مشرق شد (حمیدی، همانجا؛ ابن بشکوال، ۴۰۵/۲، ۴۰۷). وی ۴ ماه در قیروان اقامت کرد و نزد جمعی از شیوخ آن دیار حدیث فرا گرفت (همو، ۴۰۶/۲؛ یاقوت، ۱۲۶/۱۲؛ ذهبی، *تاریخ*، ۳۸۴/۱۱). در شوال همان سال به مصر درآمد و تا موسم حج ۳۹۸ ق در آنجا ماندگار شد (یاقوت، ذهبی، همانجاها). در همین سال حج گزارد و در مکه اقامت کرد و از محدثان برجستهٔ حجاز حدیث، فقه، ادبیات و دانشهای دیگر آموخت (ابن بشکوال، همانجا؛ یاقوت، ۱۲۷/۱۲). آنگاه از مکه به مصر بازگشت و پس از اندک زمانی راهی مغرب شد و در مسیر سفر چند ماهی در قیروان اقامت گزید (همانجا).

بازگشت ابوعمرو به قرطبه در ۳۹۹ ق با آغاز شورش بربرها بر زمامداران اموی ــ که به انقراض سلسلهٔ آنان انجامید ــ همزمان گردید (ابن بشکوال، ۴۰۷/۲). حدود ۴ سال در زادگاهش به سر برد و پس از آن ۷ سال در سَرَقُسْطه اقامت کرد. سپس به وُطَه و در ۴۰۹ ق به دانیه سفر کرد و همان سال به میورقه رفت و ۸ سال در آنجا بماند. سرانجام ابوعمرو در ۴۱۷ ق به دانیه رفت و تا آخر عمر در همانجا زیست و به تعلیم و تدریس و تألیف روزگار سپری ساخت (یاقوت، همانجا).

ابوعمرو در نیمهٔ شوال ۴۴۴ درگذشت و بنا به وصیت خود او، ابومحمد عبدالله‌بن خمیس انصاری بر او نماز گزارد و در مقبرهٔ باب انداره به خاک سپرده شد (ابن بشکوال، همانجا؛ یاقوت، ۱۲۷/۱۲ ـ ۱۲۸؛ ابن ابار، ۸۰۱/۲).

دقت در ضبط، توانمندی حافظه و هوش سرشار را از ویژگیهای ابوعمرودانی برشمرده‌اند (ابن بشکوال، ۴۰۶/۲؛ قفطی، ۳۴۱/۲ ـ ۳۴۲؛ ذهبی، *سیر*، ۸۰/۱۸). قطعاتی که از ارجوزهٔ اعتقادی وی در دست است، از تعصب شدید مذهبی و عرق دینی او حکایت دارد (نک: همان، ۸۱/۱۸ ـ ۸۳). زهد و پارسایی او را می‌توان تا حدودی تحت تأثیر ویژگیهای روحانی و سجایای اخلاقی استادانش، به ویژه ابن ابی زمنین (ه م) دانست (نک: مرعشلی، ۲۸).

مشایخ و استادان: ابوعمرودانی استادان اندلسی، مصری، حجازی، شامی و عراقی بسیار دیده بود که تهیهٔ فهرست جامعی از آنان میسر نیست و منابع موجود تنها به ذکر نام بعضی از مشهورترین ایشان پرداخته‌اند (نک: حمیدی، ۴۸۳/۲ ـ ۴۸۴؛ ابن بشکوال، ۴۰۵/۲ ـ ۴۰۶؛ یاقوت، ۱۲۶/۱۲ ـ ۱۲۷؛ نیز نک: آثار خطی، شم ۸). در میان شیوخ وی، ابوالمطرف عبدالرحمن بن عثمان قشیری زاهد، جایگاه ویژه‌ای دارد، زیرا ابوعمرو بیش از مجموع احادیثی که از دیگران نقل کرده، احادیث او را در آثار خود آورده است.

ابن ابی زمنین، محدث بزرگ اندلس نیز در شمار مشایخ حدیث وی بوده است (نک: حمیدی، ۱۰۰/۱). همچنین ابوالعباس احمدبن محمد، بدر قاضی (ابوعمرو، *السنن*، برگ ۱۸۰ ب)، ابومحمد عبدالرحمن بن عمربن محمد معدل (همان، برگ ۴ ب)، عبدالوهاب بن احمد بن حسن بن منیر خشّاب (همان، برگ ۱۸۳ الف)، احمدبن ابراهیم‌بن فراس معدل مکی (همان، برگ ۱۷۳ ب) و ابوالحسن علی‌بن محمد قابسی (همان، برگ ۱۶۹ ب) از دیگر مشایخ او در حدیثند.

از استادان وی در قرائت، نامدارتر از همه، طاهربن عبدالمنعم ابن غلبون (د ۳۹۹ ق) بود که ابوعمرو *قرآن* را به چند روایت از روایات مشهور قراء سبع همچون حفص از عاصم نزد او ختم کرده بود (همو، *التیسیر*، ۱۴؛ ابن جزری، *غایة*، ۳۳۹/۱). از شیوخ دیگر وی در قرائت که در مقدمهٔ *التیسیر* از آنان نام برده (ص ۱۰ ـ ۱۶)، ابوالفتح فارس بن احمد حمصی، ابوالقاسم خلف بن ابراهیم خاقانی و ابوالقاسم عبدالعزیزبن جعفر، معروف به ابن ابی غسّان را باید نام برد. ابومسلم محمدبن احمد کاتب بغدادی نیز استاد دیگر وی در حدیث و قرائت است که ابوعمرو نزد او کتاب *السبعة* ابن مجاهد را استماع کرده است (ابن جزری، همان، ۵۰۳/۱ ـ ۵۰۴).

شاگردان و راویان: جمع کثیری از مُقریان، محدثان، فقیهان و ادیبان اندلس، به ویژه اهل دانیه، از ابوعمرو بهرهٔ علمی گرفته‌اند. وی پس از بازگشت از سفر مشرق در میورقه (نک: مرعشلی، ۳۰)، المریه (نک: ضبی، ۴۱۲) و دیگر شهرهای اندلس، به خصوص دانیه، بر مسند افادت تکیه زد و شاگردان بسیاری را در علم قرائات و دیگر زمینه‌ها پرورش داد (برای فهرست اسامی آنان، نک: ذهبی، *معرفة*، ۳۲۷/۱، *تذکرة*، ۱۱۲۰/۳؛ ابن جزری، همان، ۵۰۴/۱).

۳ تن از مشهورترین آنان، مقریانی هستند که خود در اندلس حوزه‌های قرائت تشکیل داده‌اند: یکی، فرزندش ابوالعباس احمد (د ۴۷۱ ق) است که پس از پدر در دانیه بر مسند اقراء تکیه زد (ابن

بشکوال، ۶۵/۱؛ ابن جزری، همان، ۸۰/۱)؛ دیگری، ابوداوود سلیمان ابن نجاح مغربی، شیخ القراء بلنسیه (د ۴۹۶ ق) است که مدت مدیدی در ملازمت ابوعمرودانی به سر برد و بیشتر تألیفات وی را از خود او استماع کرد و آثار ابوعمرودانی را در سراسر اندلس رواج داد (نک: ابن بشکوال، ۲۰۳/۱ ـ ۲۰۴؛ ابن خیر، ۲۸ ـ ۲۹، ۳۴، ۷۲ ـ ۷۴؛ ابن جزری، همان، ۳۱۶/۱ ـ ۳۱۷، *النشر*، ۵۸/۱ ـ ۶۱)؛ سومی، ابوعبدالله محمدبن عیسی تجیبی طلیطلی، معروف به مغامی (د ۴۸۵ ق) است که در اشبیلیه به تدریس قرائت اشتغال داشت (نک: همو، *غایة*، ۲۲۴/۲ ـ ۲۲۵).

شهرت ابوعمرودانی به عنوان مُقری و تألیفات مشهور او در علم قرائت، مقام علمی او را در حدیث از نظرها دور داشته است. این در حالی است که منابع کهن از او به عنوان محدثی بزرگ که از مغرب به مشرق در طلب حدیث سفر کرده است، یاد می‌کنند (حمیدی، ۴۸۳/۲ ـ ۴۸۴؛ ابن بشکوال، ۴۰۵/۲ ـ ۴۰۷؛ ضبی، ۴۱۱ ـ ۴۱۲). تألیف شناخته شدهٔ او در حدیث کتاب *السنن الواردة فی الفتن* است که بنا به گفتهٔ ذهبی (*سیر*، ۸۱/۱۸) گواه تبحّر او در علم حدیث است. ابوعمرو در این تألیف، کتاب جامعی در باب روایات مربوط به حوادث آخر الزمان و فساد روزگار و «اشراط الساعة» گرد آورده است.

علم قرائت: رونق فراوان حوزه‌های تدریس قرائت در مشرق اسلامی، ابوعمرودانی را که در طلب دانش به شرق آمده بود، سخت شیفته گردانید و او را برآن داشت تا قرائت را رشتهٔ تخصصی خود قرار دهد. وی در کتاب *طبقات القراء*، زندگی نامه و شیوخ و تلامیذ و فهرست آثار همهٔ قاریان و مقریان را از صحابه و تابعین‌گرفته، تا عصر خود به ترتیب الفبایی گرد آورد (نک: ابن‌خیر، ۷۲؛ ابن جزری، همان، ۵۰۵/۱) و همین تتبع و پی جویی سیر تاریخی و تحول علم قرائات که ابوعمرو در تألیف این کتاب رنج آن را بر خود هموار ساخت، آنچنان دانش و بینشی، برای وی فراهم آورد که توانست پس از ابن مجاهد (ه م) جایگاهی بلند در علم قرائات به خویش اختصاص دهد (نک: قسطلانی، ۱۰۹/۱ ـ ۱۱۴)؛ چنانکه یک سده بعد، ابن خیر اشبیلی از بین ۷۶ فقره کتابهای درسی قرائات که نزد استادان و مشایخ خود خوانده، ۱۶ مورد از تألیفات ابوعمرودانی را در *فهرسهٔ* خود آورده است (ص ۲۸ ـ ۲۹، ۴۰ ـ ۴۱، ۷۲ ـ ۷۴). نیز بنا به گزارش ذهبی (*تذکرة*، ۱۱۲۱/۳، *تاریخ*، ۳۸۶/۱۱) در طی قرنها، قاریان و مقریان همه بر نوشته‌های ابوعمرو اعتماد می‌کرده و به تبحر وی در علوم قرآنی اذعان داشته‌اند (نیز نک: ابن‌خلدون، ۳۴۷/۱؛ مقری، ۳۴۱/۲).

ابوعمرو بر ترویج هرچه بیشتر قرائات هفتگانه همت گماشت. وی تمامی طرق و روایات مشهور و غیرمشهور قرائات سبعه را که در زمان او از ۵۰۰ طریق می‌گذشت، استقصا کرد و در کتاب *جامع البیان* گرد آورد و به شرح و بسط آنها پرداخت. ابن جزری این کتاب را که از منابع عمدهٔ اوست، کتابی بی‌مانند وصف می‌کند (*النشر*، ۶۱/۱). ابوعمرو در جهت تثبیت قرائات هفتگانه در کتابش *المحتوی علی القراءات الشواذ*، حتی قرائت یعقوب حضرمی را که استادش ابن غلبون وی را به عنوان قاری هشتم، معرفی می‌کرده (نک: ه‍ د، ۳۶۳/۴) و نیز قرائت ابوجعفر یزیدبن قعقاع را با همهٔ قدمتی که داشت (نک: ذهبی، *معرفة*، ۵۸/۱ ـ ۶۲) در زُمرهٔ قرائات شاذ جای داد.

ابوعمرو خود نیز اختیاراتی در قرائت داشت که در برخی مواضع *التیسیر* (ص ۲۱، ۲۲، جم) گاه با ذکر ادلهٔ گزینش خود، بدانها اشاره کرده است. ویژگیها و مزیتهای *التیسیر*، از قبیل جامع بودن، روان بودن متن، سهولت حفظ و یادگیری و کارآمد بودن آن برای مبتدیان و آموختگان از یک سو و راویانی که مستقیماً این کتاب را از مؤلف آن روایت می‌کردند از سوی دیگر، موجب شهرت این کتاب گردید. در حالی که کتاب *التذکرة فی القراءات الثمان*، اثر ابن غلبون که از جهت طرح و تبویب الگوی کار ابوعمرو در *التیسیر* بوده، از محدودهٔ مصر فراتر نرفته (نک: ه‍ د، همانجا) و کتاب *العنوان* تألیف مقری معاصر وی ابوطاهر اسماعیل بن خلف انصاری اندلسی (د ۴۵۵ق) که حتی در چند مورد کامل‌تر و دقیق‌تر از *التیسیر* بوده (زاهد، ۱۲ ـ ۱۳)، چندان شهرتی کسب نکرده است.

کتاب *التیسیر* بارها توسط علمای علم قرائت شرح شده (برای شروح آن، نک: مرعشلی، ۳۹) و ۲ سده پس از ابوعمرو، شاطبی (د ۵۹۰ ق) *التیسیر* را در قصیدهٔ مشهورش *حرز الامانی و وجه التهانی* (معروف به *شاطبیه*) به نظم آورد و شهرت *التیسیر* را دو چندان گردانید. شهرت *التیسیر* و شکل منظوم آن *شاطبیه*، رفته رفته به جایی رسید که در اواخر سدهٔ ۸ و اوایل سدهٔ ۹ ق دیگر این تصور در حوزه‌های علمیه و محافل قرائات به وجود آمده بود که قرائت معتبر و متواتری در غیر این ۲ کتاب وجود ندارد (نک: ابن جزری، *تحبیر*، ۷). امروزه وجود صدها نسخهٔ دست نوشته از کتاب *التیسیر* در کتابخانه‌های جهان که در سده‌های مختلف استنساخ شده‌اند (مثلاً ۲۴۸ نسخه در *الفهرس الشامل*، القراءات، ۳۳/۱ ـ ۷۳)، خود بهترین گواه بر رواج پیوستهٔ این کتاب از زمان مؤلف تاکنون می‌باشد. چنانکه در دوران معاصر، زمانی که خاورشناسان درصدد چاپ و نشر برخی منابع علم قرائات برآمدند، کتاب *التیسیر* را به جهت اعتبار و شهرت بی‌نظیر و فراوانی نسخه‌های خطی آن، برای این منظور انتخاب کردند (نک: پرتسل، «د، ط»).

نقش ابوعمرو در تجدید و احیای علوم قرآنی در آغاز سدهٔ ۵ ق منحصر به علم قرائات نبود. وی علم رسم‌المصحف را نیز که در ارتباط تنگاتنگ با علم قرائات است، وجههٔ همت خویش قرار داد. در زمان او کاتبان مصاحف و دیگر دست اندرکاران علوم قرآنی از علم رسم‌المصحف رویگردان شده و به ثبت و ضبط اسناد و روایات مربوط به آن نمی‌پرداختند و در نگارش نسخه‌های *قرآن* به درایت خود بسنده می‌کردند (نک: ابوعمرودانی، *المقنع*، ۲). ابوعمرو در این زمینه کتاب *المقنع فی رسم مصاحف الامصار* را تألیف کرد که مانند *التیسیر* از ساختار تعلیمی برخوردار بود و همان ویژگیهای *التیسیر* را داشت.

این کتاب را نیز شاطبی در قصیدهٔ رائیهٔ معروفش عقیلة *اتراب القصائد فی اسنی المقاصد* به نظم کشید و شهرت گسترده‌ای نصیب آن گردانید، چنانکه در *الفهرس الشامل* (رسم المصاحف، ۱۷ ـ ۳۴)، ۱۱۳ نسخه از این منظومه نشان داده شده و ۱۳ مورد از شروح آن معرفی گردیده است.

در وقف و ابتداء نیز که پیوند نزدیک با علم قرائات دارد، ابوعمرو کتاب *المکتفی* را تألیف کرده است که خود وی در مقدمه (ص ۱۲۹) به ساختار درسی کتاب و کارآیی آن برای مبتدیان و آموختگان اشاره دارد (نیز نک: مرعشلی، ۹۲ ـ ۹۶، ۱۰۲ ـ ۱۱۳). در مباحث خاص علم تجوید نیز ابوعمرو تألیفات متعددی داشته که برخی از آنها به صورت چاپی یا خطی موجودند.

آثار: ابوعمرودانی در زمینهٔ علوم قرآنی و حدیث آثار سودمند فراوانی از خود برجای نهاده که گویا شمار آنها افزون بر ۱۰۰ عنوان بوده است (نک: ضبی، ۴۱۲؛ ذهبی، *تذکرة*، همانجا، *معرفة*، ۳۲۷/۱ ـ ۳۲۸).

الف ـ چاپی: ۱. *التیسیر فی القراءات السبع*، به کوشش پرتسل، استانبول، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰ م؛ ۲. *الفرق بین الضاد والظاء فی کتاب الله*، به کوشش محسن جمال‌الدین، بغداد، ۱۳۹۰ ق؛ ۳. *المحکم فی نَقط المصاحف*، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۹۶۰ م؛ ۴. *المقنع فی معرفة مرسوم مصاحف اهل الامصار*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۳۵۸ ق؛ ۵. *المکتفی فی الوقف والابتداء*، به کوشش یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ ۶. *النقط*، مختصری است در باب نَقْط (اعراب‌گذاری) و شَکْل (زیر و زبر گذاری) قرآن مجید که ابوعمرودانی آن را ذیل کتاب *المقنع* قرار داده است. این کتاب به ضمیمهٔ *المقنع* به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۱. *الادغام الکبیر*، که موضوع آن مجموعهٔ ادغامهای کبیر ویژهٔ قرائت ابوعمرو بصری است و نسخه‌هایی از آن در موزهٔ بریتانیا، کتابخانهٔ شهید علی در ترکیه و کتابخانهٔ جامع زیتونه در تونس موجود است (GAS, IX/42; GAL, S, I/720؛ ریو، شم 92)؛ ۲. *الاشارة بلطیف العبارة*، که نسخه‌ای از آن در اسکندریه (سید، ۶/۱) و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ نجیب پاشا در ترکیه موجود است (ششن، ۲۶۸/۱؛ *الفهرس الشامل*، القراءات، ۳۰/۱)؛ ۳. *الاهتداء فی الوقف و الابتداء*. نسخه‌هایی از این اثر در برخی کتابخانه‌ها از جمله در کتابخانهٔ ازهریه موجود است (مرعشلی، ۳۷)؛ ۴. *الایجاز و البیان فی اصول قراءة نافع*. بخشهایی از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (دوسلان، شم 592(3))؛ ۵. *البیان فی اختلاف ائمة الامصار و اتفاقهم فی عدد آیِ القرآن*. نسخه‌ای از آن در دانشگاه ریاض موجود است (اسحاق، ۳۴/۱ ـ ۳۵)؛ ۶. *التحدید فی الاتقان و التجوید*. ۳ نسخه از این کتاب را بروکلمان نشان داده (GAL,S، همانجا) و یک نسخه نیز در آستان قدس (آستان، ۱/۲) موجود است؛ ۷. *تذکرة الحافظ لتراجم القرّاء السبعة و اجتماعهم و اتفاقهم فی حروف الاختلاف*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ افیون قره حصار در ترکیه موجود است (ششن، ۲۶۹/۱)؛ ۸. *الترجمة*. این کتاب حاوی فهرست شیوخ ابوعمرو و سلسلهٔ اسانید قرائات اوست که نسخه‌ای از آن در مجموعهٔ قوله (GAL, I/517) یافت می‌شود؛ ۹. *التقریب النافع فی الطرق العشرة لنافع*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (دوسلان، شم (3) 4532؛ نیز نک: پرتسل، 46)؛ ۱۰. *جامع البیان فی القراءات السبع (و طرقها) المشهورة (والغریبة)* (ذهبی، همان، ۳۲۷/۱؛ ابن جزری، *غایة*، ۵۰۵/۱). این کتاب در ۳۰ باب تنظیم شده (برای عناوین ابواب، نک: بانکیپور، شم 1214) و نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های خدابخش، نور عثمانیه و دارالکتب مصر موجود است (GAL; GAL,S, I/719، همانجا؛ *الفهرس الشامل*، القراءات، ۷۵/۱ ـ ۷۶)؛ ۱۱. *السنن الواردة فی الفتن*، یا *الفتن و الملاحم* (ابن جزری، همانجا)، که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ظاهریه و تصویر آن در کتابخانهٔ مرکز موجود است؛ ۱۲. *شرح القصیدة الخاقانیة*، شرحی است بر قصیدهٔ ابو مزاحم موسی بن عبیدالله خاقانی (د ۳۲۵ ق) که در ۵۱ بیت، در تجوید و قرائات سروده شده و نسخه‌های متعددی از آن موجود است (نک: مرعشلی، ۴۰ ـ ۴۱)؛ ۱۳. *مفردات القرّاء السبعة* (ابن جزری، همانجا). نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (خدیویه، ۱۱۴/۱)؛ ۱۴. *الموضح فی الفتح و الامالة*، که در آن شیوهٔ قرّاء سبعه و موارد اختلافشان را با یکدیگر در موضوع اماله مورد بررسی قرار داده است (نک: پرتسل، 234). نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۱۴۸/۱) و ملی پاریس (دوسلان، شم (2)4202) موجود است؛ ۱۵. *نَقط المصاحف*. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های ظاهریه، دانشگاه ابوظبی، دارالکتب مصر و کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (*الفهرس الشامل*، رسم المصاحف، ۱۴)؛ برای عناوین دیگر آثار خطی و یافت نشده، نک: مرعشلی، ۳۵ ـ ۴۴).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن آبار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *تحبیر التیسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، مکتبة مصطفی محمد؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *المقدمة*، بیروت، دارالفکر؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ ابوعمرو دانی، عثمان بن سعید، *التیسیر فی القراءات السبع*، به کوشش اتوپرتسل، استانبول، ۱۹۳۰ م؛ همو، *السنن الواردة فی الفتن*، شم ۳۱۴ حدیث کتابخانهٔ ظاهریه، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *المقنع فی معرفة مرسوم مصاحف الامصار*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *المکتفی*، به کوشش یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ اسحاق، علی شواخ، *معجم مصنّفات القرآن الکریم*، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ پرتسل، اتو، مقدمه بر *التیسیر* (نک: هم، ابوعمرودانی)؛ حمیدی، محمد بن ابی نصر، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، *معرفة القرّاء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره،

۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ زاهد، زهیر و خلیل عطیه، مقدمه بر *العنوان فی القراءات السبع* ابوطاهر اسماعیل بن خلف انصاری، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ *الفهرس الشامل للتراث العربی الاسلامی المخطوط*، به کوشش موسسة آل البیت، عمان، ۱۴۰۶ ـ ۱۴۰۷ ق؛ قسطلانی، احمد بن محمد، *لطائف الاشارات لفنون القراءات*، به کوشش عامر سید عثمان و عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ مرعشلی، یوسف عبدالرحمن، مقدمه بر *المکتفی*(نک‍: هم‍ ابوعمرو دانی)؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ یاقوت، *ادبا*، نیز:

Bankipore; De Slane; GAL; GAL,S; GAS; Pretzl, O., "«Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, Leipzig, 1934 vol. VI; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts ...*, London, 1894.

محمدعلی لسانی فشارکی

اَبوعَمْرِو دِمَشْقی (د ۳۲۰ ق / ۹۳۲م)، عارف و متکلم. نام و نسب او معلوم نیست و آگاهی ما دربارهٔ وی محدود است به برخی اقوال صوفیانه که از طریق او نقل شده است. از نسبت وی پیداست که در دمشق نشو و نما یافته و سرانجام در زمرهٔ بزرگ‌ترین مشایخ شام درآمده است (سلمی، *طبقات*، ۲۷۷؛ نیز نک‍: انصاری، ۳۲۸). وی از بزرگانی چون ابن جلاء و حارث محاسبی گفته‌هایی نقل کرده است (سلمی، همان، ۱۷۷، «جوامع»، ۳۶۵/۱). از راویان سخنان او می‌توان به ابوبکر رازی (همو، *طبقات*، ۲۷۷ ـ ۲۷۹؛ ابونعیم، ۳۴۶/۱۰)، ابوالخیر دیلمی (سلمی، همان، ۲۷۹) و عبدالله بن محمد دمشقی (همو، «جوامع»، ۳۸۴/۱) اشاره کرد.

ابوعمرو با مشایخی چون ابن جلاء، اصحاب ذوالنون مصری، ابوالحسن بوشنجی، ابن خفیف (ه‍ م) و ابوالحسن علی بن بندار صیرفی مصاحبت داشت (همو، *طبقات*، ۲۷۷، ۴۵۸، ۴۶۲، ۵۰۱؛ قشیری، ۳۹۹). ابن تغری بردی وی را فقیه نیز دانسته است (۲۳۵/۳). سخنانی که از ابوعمرو نقل شده است، در موضوعات گوناگون صوفیانه است، همچون مخالفت با هوای نفس، کتمان کرامات، خوف، رضا، خواطر و روح (نک‍: سلمی، «جوامع»، همانجا، *طبقات*، ۲۷۷ ـ ۲۷۹؛ شعرانی، ۱۰۱/۱؛ ابونعیم، همانجا؛ مستملی، ۱۲۶۵/۳؛ قشیری، ۱۲۶، ۱۹۶؛ هجویری، ۴۳؛ روزبهان، *شرح*، ۲۳۱، *مشرب*، ۱۱؛ انصاری، همانجا). گفته‌اند که وی کتابی در رد کسانی که قائل به قدم ارواح بوده‌اند، داشته است (نک‍: سلمی، همان، ۲۷۷؛ انصاری، شعرانی، همانجاها؛ روزبهان، *شرح*، ۳۹).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابونعیم، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ همو، *مشرب الارواح*، به کوشش نظیف محرم خواجه، استانبول، ۱۹۷۳م؛ سلمی، محمد، «جوامع آداب الصوفیة»، همراه مجموعهٔ *آثار ابوعبدالرحمن سلمی*، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ همو، *طبقات الصوفیة*، به کوشش نورالدین شریبه، حلب، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴م؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه جی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ مستملی، اسماعیل، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش والنتین ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶م.

فریبا شکوهی

اَبوعَمْرِو شِیْبانی، اسحاق بن مِرار (ح ۹۳ ـ ۲۱۰ ق / ۷۱۲ ـ ۸۲۵م)، لغت‌شناس و راوی بزرگ اوایل عصر عباسی. بیشتر منابع نام پدر وی را مرار گفته‌اند (ابوطیب، ۹۱؛ ابن‌ندیم، ۷۴؛ زبیدی، ۱۹۴)، اما این کلمه به یک صورت خوانده نشده و به شکلهای مراد، مَرّار و نزار نیز آمده است (ازهری، ۱۳/۱؛ دارقطنی، ۱۴۰۱/۳؛ قالی، ۲۷۵/۲؛ ابن‌حجر، ۸۰۷/۶). برخی نیز، علاوه بر شیبانی، به او نسبت مرّاری داده‌اند (ابن‌اثیر، *اللباب*، ۱۸۹/۳). ابوعمرو ظاهراً نسبت شیبانی را از طریق «جوار» یا «ولا» و یا به گفتهٔ جاحظ، تعلیم کودکان بنی‌شیبان کسب کرده و خود از این قبیله نبوده است (ابن‌قتیبه، *المعارف*، ۵۴۵؛ ابوطیب، همانجا؛ یغموری، ۲۷۷؛ ابن‌ندیم، ۷۴ ـ ۷۵).

به گفتهٔ برخی، ابوعمرو دهگان‌زاده بوده (یاقوت، *ادبا*، ۷۸/۶) و احمر لقب داشته است (ازهری، همانجا؛ سیوطی، ۴۳۹/۱) و از آنجا که این لقب را عموماً بر عجمان و خاصه ایرانیان اطلاق می‌کرده‌اند (قس: همین کلمه در نام خلف احمر یا جماعت معروف به حمراء دیلم)، برخی از معاصران، وی را ایرانی تبار دانسته‌اند (نک‍: EI[1]). گویند مادر او نبطی بوده و به همین سبب ابوعمرو از واژگان نبطی آگاهی داشته است (ابن‌انباری، ۶۳ ـ ۶۴؛ قفطی، ۲۲۶/۱). این سخن البته در همهٔ مطالبی که دربارهٔ او نوشته‌اند، تکرار شده است، اما می‌دانیم که نویسندگان عرب، پیوسته آرامیانی را که در بین‌النهرین می‌زیستند، نبطی خوانده‌اند و ایشان شاید هیچ رابطه‌ای، جز خویشاوندی دور، با نبطیان پترا که در ۱۰۶م، حکومتشان به دست تراژان برچیده شد، نداشته‌اند (نک‍: آذرنوش، ۵۰ ـ ۵۱).

در هیچ یک از منابع کهن به تاریخ ولادت ابوعمرو اشاره‌ای نشده و دربارهٔ تاریخ وفات او نیز بین ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۳ و ۲۱۶ ق اختلاف است (دارقطنی، ۲۱۲۷/۴؛ یغموری، ۲۷۸؛ ابن‌ندیم، ۷۵؛ قفطی، ۲۲۹/۱)، اما در اینکه وی دیرزمانی زیسته و سرانجام در بغداد وفات یافته است، تردیدی نیست (ازهری، یغموری، همانجاها؛ یاقوت، همان، ۷۹/۶؛ خطیب، *تلخیص*، ۵۷۴/۱). بیشتر منابع روایت ابن‌ندیم (همانجا)، یعنی ۲۰۶ ق را به عنوان تاریخ وفات او پذیرفته‌اند (نک‍: ابن انباری، ۶۴؛ یاقوت، همانجا؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۳۸۰/۶؛ ابن‌خلکان، ۲۰۱/۱؛ ابوالفداء، ۲۸/۱)، حال آنکه در برخی منابع از دیدار وی با اسماعیل‌بن حماد معتزلی (د ۲۱۲ ق)، قاضی بغداد، پس از ۲۰۸ ق یاد شده است (نک‍: یاقوت، همان، ۸۳/۶ ـ ۸۴؛ طبری، ۵۹۷/۸؛ ابن‌حجر، ۳۹۹/۱). به گزارش یاقوت (همانجا)، ابوعمرو هنگام دیدار با اسماعیل‌بن حماد حدود ۱۱۵ سال داشته و در این صورت تاریخ ولادت وی باید حدود سال ۹۳ ق باشد. حال اگر گفتهٔ شاگردش ابن‌سکیت را که مرگ وی را در ۱۱۸ سالگی دانسته است (نک‍: ابن

ندیم، همانجا)، مستند بدانیم، روایت دارقطنی (همانجا) دربارهٔ تاریخ مرگ وی یعنی ۲۱۰ ق درست تر می‌نماید، چه او نخستین کسی است که به سال وفات وی اشاره کرده است.

ابوعمرو اوایل زندگی خود را در رمادهٔ کوفه در مجاورت شیبانیان گذراند (ابوطیب، همانجا) و چنانکه اشاره شد، در این مدت آموزگار فرزندان آنان بود. سپس برای فراگیری شعر و ادب جاهلی نزد استادان برجستهٔ دو مکتب کوفه و بصره به ویژه ابوعمروبن علاء و مفضّل ضَبّی رفت و دیوانهای شاعران جاهلی را از آنان فرا گرفت (زجاجی، ۳۵؛ ابوالفرج، ۱۶۵/۵). از آن پس، به تقلید از استادانش به جمع اشعار و اخبار کهن دل سپرد و برای گردآوری روایات، چندی میان بدویان زیست (ابن‌ندیم، همانجا؛ خطیب، *تاریخ*، ۳۳۱/۶؛ ذهبی، *تاریخ*، ۵۵؛ ابن فضل‌الله، ۷/۷). سپس در زمانی که تاریخ آن به درستی بر ما روشن نیست، آهنگ بغداد کرد (ازهری، ۱۳/۱؛ خطیب، همان، ۳۲۹/۶؛ قس: EI², S). گویا وی زمانی به بغداد رفته که در لغت‌دانی و آگاهی از اخبار و اشعار عرب آوازه‌ای یافته بود و از همین‌رو توانست به دربار هارون‌الرشید راه یابد و تعلیم و تربیت فرزندان خلیفه را برعهده گیرد (یاقوت، *ادبا*، ۷۸/۶). به علاوه، مجالس درسی در بغداد تشکیل داد (یغموری، ۲۷۷؛ یاقوت، همان، ۸۴/۶) و بزرگانی چون احمدبن حنبل، ابن‌سکیت، اثرم و ابوعبید قاسم‌بن سلام را به شاگردی خود پذیرفت (احمدبن حنبل، ۲۴۴/۲؛ بلاذری، ۲۰۹/۳؛ اخفش، ۳۷؛ ازهری، همانجا). از دیگر شاگردان و راویان وی فرزندش عمرو، نواده‌اش محمدبن‌عمرو، سکری، ابن‌نطاح، ابن‌حبیب، ابوالحسن‌طوسی، ابوسعید ضریر، ابونصر باهلی، سلمة بن عاصم و قاسم‌بن معن را می‌توان نام برد (ثعلب، *مجالس*، ۴۷۹/۲ ـ ۴۸۰؛ ابن‌قتیبه، *المعانی*، ۵۳۲/۱؛ ابوطیب، ۹۲؛ ابوالفرج، همانجا؛ خطیب، *تلخیص*، ۵۷۳/۱، ۵۷۴؛ ذهبی، *میزان*، ۵۵۷/۴).

روایت شعر: ابوعمرو از راویانی است که در گردآوری و تدوین اشعار و اخبارکهن‌عرب سهم بسزایی داشته است. در اوایل عصر عباسی، راویان بزرگی چون ابوعبیده، اصمعی و ابوعمرو شیبانی برای حفظ اشعار و اخبار و نوادر عرب از خطر تحریف و نابودی، در صدد نگارش و تدوین آنها بر آمدند. در نتیجهٔ این کار، طی سده‌های ۲ و ۳ق مجموعه‌های عظیمی از اخبار و اشعار پراکنده گردآوری شد (بلاشر، ۱۷۷ ـ ۱۹۱). به گفته‌ای، ابوعمرو اشعار بیش از ۸۰ قبیلهٔ بزرگ‌عرب همچون ربیعه، مضر، بنی‌جعده، بنی‌اسد، بنی‌تغلب، بنی‌شیبان و بنی‌جدع را گرد آورده، به صورت مجموعه‌هایی در مسجد کوفه نگهداری می‌کرد (ابن‌سکیت، ۴۰۹؛ ابن‌ندیم، ۷۵؛ ابوالفرج، ۸۲/۱۹؛ خطیب، *تلخیص*، *تاریخ*، همانجاها؛ یاقوت، *بلدان*، ۵۵۴/۱؛ بغدادی، ۱۸۹/۴، ۲۸/۷ ـ ۲۹، ۵۵۷/۸ ـ ۵۵۸). به علاوه، وی همچون ابوعبیده، برای اطمینان از درستی روایات و اخباری که شنیده یا گردآوری کرده بود، به بادیه رفت تا آنها را با توجه به اطلاعات بادیه‌نشینان اصلاح کند. در نتیجه، وی بسیاری از اشعاری را که به شاعران جاهلی همچون امرؤالقیس، عنترةبن شداد و زهیربن ابی‌سلمی منسوب بود، جعلی خواند (اسد، ۳۲۷، ۵۱۲، ۵۳۳). به گفته‌ای، وی با دو ظرف بزرگ از مرکّب رهسپار بادیه می‌شد و تا همه را در نوشتن اخبار و اشعار مصرف نمی‌کرد، باز نمی‌گشت (خطیب، همان، ۳۳۱/۶؛ قفطی، ۲۲۴/۱). بخش عظیمی از مجموعه‌هایی که ابوعمرو فراهم آورد، به دست ما رسیده است. از همین رو، ابن‌ندیم (ص ۱۷۷) نام وی را درصدر راویان اشعار جاهلی نهاده است. برخی از دیوانهایی که وی گردآوری کرده، از آنِ شاعرانی چون امرؤ القیس، زهیربن ابی سلمی، طرفةبن عبد، لبیدبن ربیعه، دریدبن الصمة، اعشی، عمروبن معدی کرب، حمید الارقط، حطیئه، زبرقان‌بن بدر، ابودهبل جمحی، ابوالنجم عجلی، عجاج، جریر و نیز نقائض جریر واخطل است (نک: همو، ۱۷۷ ـ ۱۷۹). شماری از این دیوانها امروزه به چاپ رسیده است. علاوه بر این، روایاتی که ابوعمرو در زمینه‌های گوناگون گرد آورد، در سده‌های بعد، اساس کار بزرگانی چون ابن‌قتیبه (نک: *ادب*، ۱۴۸ ـ ۱۴۹، ۴۰۷، جم)، ثعلب (نک: *شرح*، ۱۶، ۷۹، جم، *مجالس*، ۱۳۷/۱، ۱۸۱، جم؛ نیز نک: قباوه، ۸)، اخفش (نک: ۲۷، ۳۷، جم)، ابوالفرج (نک: ۱۶۵/۵، ۱۴۶/۹، ۱۶۱، جم) و یاقوت (نک: همان، ۲۳۸/۱، ۵۵۴، جم) قرار گرفت.

ابوعمرو علاوه بر شعر، راوی احادیث نبوی نیز بوده و در بیشتر منابع کهن ازاو به عنوان یکی از رجال حدیث یاد شده است (نک: مزی، ۳۸۴/۲۱؛ ذهبی، *المشتبه*، ۵۸۳/۲). وی از محدثان بزرگی چون رکین‌بن ربیع شامی روایت کرده و در کتب ستّه روایاتی از او نقل شده است (ابن ماکولا، ۲۳۹/۷؛ ذهبی، *میزان*، ۵۵۷/۴، *الکاشف*، ۳۶۱/۳). به علاوه، کتابی با عنوان *غریب‌الحدیث* گرد آورده بوده که بخشهایی از آن را می‌توان در دو کتاب *غریب‌الحدیث* تألیف ابوعبید قاسم‌بن سلام (۲۲/۱، ۲۴، ۲۷، جم) و ابراهیم حربی (۱۱/۱، ۳۶، جم؛ قس: عاید، ۱۳۶/۱ ـ ۱۳۹) باز یافت.

تقریباً تمام منابع کهن روایات و احادیث وی را موثق و مورد اعتماد دانسته و او را به گستردگی دانش و استفاده از منابع موثق ستوده‌اند (نک: ازهری، ۱۳/۱؛ ابوطیب، ۹۱؛ یغموری، ۲۷۷). با این حال، برخی از معاصران در درستی روایات وی تردید کرده‌اند. طه‌حسین (ص ۷۱) با انتقادی تند، وی را در ردیف دروغ‌پردازانی چون خلف احمر و حماد راویه نهاده، می‌گوید وی برای مال‌اندوزی و تقرب به بارگاه اشراف و بزرگان عرب به جعل روایت روی آورد، چندانکه قبایل وی را اجیر می‌کردند، تا اشعار دیگران را به شاعران آنان نسبت دهد. با اینهمه نمی‌توان همهٔ روایات ابوعمرو را مردود و خود او را سرا پا دروغ‌پرداز خواند، به خصوص که بزرگان دو مکتب کوفه و بصره او را ثقه دانسته‌اند (نک: اسد، ۵۱۱؛ قس: ضیف، ۱۶۲). از فصل بسیار زیبایی که جاحظ (*البیان*، ۲۳۵/۳ ـ ۲۳۶) در باب روایت شعر آورده، چنین استنباط می‌شود که تا اوایل سدهٔ ۳ ق، عموم راویان به شعر فخیم و کهن عنایت داشتند و هر کدام، برحسب تخصص خود، اشعاری را

گرد می‌آورده‌اند که شامل ساختارهای دستوری شگفت، واژگان نادر و یا انواع شواهد باشد. ایشان به خصوص، گویی از آنچه به واقعیات ملموس زمان یا زبان و احوال عامه تمایل داشت (مانند تغزل اعراب بادیه، اشعار صعالیک و مجانین عرب...) و حتی اشعار نوخاستگان پرهیز می‌کردند. از کلام جاحظ که خود ابوعمرو را در مجالس متعدد دیده است، چنین بر می‌آید که این راوی نیز شعری را که همنشینان دانشمندش می‌خوانده‌اند، بر آنگونه اشعار ترجیح می‌داده و آنها را ضبط و نقل می‌کرده است. جاحظ (*الحیوان*، ۱۳۱/۳) در مسجدی ابوعمرو را دیده که سخت شیفتهٔ دو بیت شعر شده و برای نوشتن آنها دوات و کاغذ خواسته است، حال آنکه جاحظ خود مضمون این دو بیت را بسیار سست خوانده و بدین‌سان بر ابوعمرو خرده گرفته است. باز در *الحیوان* (۹۰/۷) ملاحظه می‌کنیم که ابوعمرو، شعر دیگری از نوخاستگان را روایت کرده است.

اینک با توجه به روایت جاحظ، شاید بتوان آغاز سدهٔ ۳ ق را به آغاز گرایش راویان به اشعاری که رنگ و بوی عصر جدید عباسی گرفته بودند، دانست. با اینهمه، هنوز نمی‌توان ابوعمرو را راوی شعر معروف به «مولّد» یا «محدث» خواند. هرچند که از روایت شعر شاعران قصیده سرای سده‌های ۱ و ۲ ق چون جریر، اخطل و کمیت ابایی نداشته است (ابواحمد، ۲۱۶/۱؛ ابن ندیم، ۱۸۰).

لغت: ابوعمرو در زمینه‌های گوناگون تبحر داشته که از جملهٔ آنها صرف، نحو و لغت است (نک: ثعلب، *مجالس*، ۴۶۶/۲؛ ابن مکی، ۷۶ ـ ۷۷؛ ابوحیان، ۳۰۵). با این حال، آنچه بیش از هرچیز موجب شهرت فراگیر او شد، گرایش وی به لغت و به ویژه نوادر و غرایب عرب و نیز ارجوزه بود (ازهری، همانجا). منابع کهن او را در زمرهٔ بزرگ‌ترین لغت‌شناسان روزگار خود نهاده‌اند (ابوطیب، همانجا؛ خطیب، *تاریخ*، ۳۲۹/۶). وی با تألیف کتاب *الجیم* و نیز رساله‌های تک موضوعی گوناگون در لغت از قبیل *الابل، الخیل و النوادر*، راه را برای تألیف و تدوین فرهنگهای جامعی که درسده‌های بعد به‌وجود آمد، هموار ساخت. آثار لغوی وی یکی از منابع عمدهٔ ازهری در *تهذیب اللغة* (۱۳/۱)، ابن فارس در *مجمل اللغة* (۱۷۲/۱، ۱۹۷؛ نیز نک: سلطان، ۳۵/۱، ۳۸)، ابن سیده در *المحکم والمحیط الاعظم* (۱۵/۱) وصغانی در *التکملة والذیل والصلة* (۸/۱، ۸۵؛ طحاوی، ۸/۱) بوده است. ابواحمد عسکری در *شرح مایقع فیه التصحیف والتحریف* بخشی را به لغزشهای لغوی وی اختصاص داده است (۲۰۹/۱ـ۲۱۷).

دربارهٔ مذهب ابوعمرو در منابع کهن سخنی به میان نیامده است. با این حال، برخی با توجه به گفت‌وگوی وی با اسماعیل بن حماد معتزلی برآنند که او عقیدهٔ اعتزالی مخلوق بودن *قرآن* را باور داشته است (نک: صفدی، ۴۲۵/۸ ـ ۴۲۶). اما از آنجا که این ماجرا همزمان با دوران اعتزال گرایی مأمون بوده، می‌توان احتمال داد که آنچه ابوعمرو تصدیق کرده، چنانکه از محتوای گفت‌وگوی مزبور برمی‌آید (نک: یاقوت، *ادبا*، ۸۳/۶ ـ ۸۴؛ ابن‌حجر، ۳۹۹/۱)، نه ناشی از اعتقادی کلامی، بلکه به سبب ملاحظات سیاسی بوده است.

ابوعمرو با برخی از راویان بزرگ هم روزگارش همچون ابوعبیده معمر بن‌مثنی، ابوزید انصاری و اصمعی مناظراتی داشته (نک: ابن قتیبه، *المعانی*، ۸۳۷/۲؛ مبرد، ۸۴ ـ ۸۵؛ زجاجی، ۲۰۳؛ ابن مکی، همانجا) که گاه با نوعی درشتی و رقابت همراه می‌شده است (نک: زبیدی، ۱۹۵؛ ابواحمد عسکری، ۲۱۲/۱ ـ ۲۱۳، ۲۱۶). اما، ظاهراً روابط وی با اصمعی بیشتر از دیگران بوده و در منابع کهن، روایات و داستانهای گوناگونی از مجالس آن دو نقل شده است (زجاجی، ۱۸ ـ ۱۹؛ ابن انباری، ۶۳). علاوه بر اینان، وی با ابن اعرابی و ابن مولی (هم‌م) نیز دیدار کرده و ابوشبل نیز در ابیاتی وی را هجو گفته است (ابواحمد عسکری، ۲۱۲/۱؛ خطیب، همان، ۳۳۰/۶؛ یاقوت، همان، ۸۰/۶ ـ ۸۱).

آثار:

الف ـ چاپی: *الجیم*، از نخستین و کهن‌ترین واژه‌نامه‌هایی است که پیوسته مورد ستایش بوده و براساس حروف الفبا تدوین شده است (نک: ابوطیب، همانجا؛ یغموری، ۲۷۷). وجه تسمیهٔ کتاب به درستی روشن نیست، برخی گفته‌اند ابوعمرو کلمهٔ «جیم» را «دیباج» معنی کرده و این نام را بدین جهت برای کتاب خود برگزیده که خواسته است آن را در نکویی و کمال به دیباج همانند کند (فیروز آبادی، ۳۵۱/۲). برخی نیز احتمال داده‌اند که وی به تقلید از نضر بن شمیل ــ که گویا نخستین کتاب *الجیم* از او بوده ــ اساس کار را بر ترتیب حروف ازحیث «جهر» و «همس» نهاده، و از این میان حرف جیم را که از حروف «مجهورهٔ شدیده» است، سرآغاز کتاب خود قرار داده است. اگر این احتمال درست باشد، باید کسانی پس از ابوعمرو ترتیب کتاب را دگرگون کرده، ضمایمی بر آن افزوده باشند. اما، از سوی دیگر، در یکی از کهن‌ترین نسخه‌های این اثر، متعلق به اواخر سدهٔ ۳ ق، همین ترتیب کنونی رعایت شده است. پس می‌توان پنداشت که این کتاب از همان آغاز براساس حروف الفبا نگارش یافته است (قس: EI[1]؛ ابیاری، ۳۹ ـ ۴۲، که معتقد است ترتیب کتاب را اندکی بعد از ابوعمرو تغییر داده‌اند). ظاهراً قصد ابوعمرو از نوشتن این کتاب تدوین واژگان ناآشنا و دور از ذهن بوده است و گفته‌اند وی پس از گردآوری اشعار قبایل، لغات دشوار آنها را در کتاب *الجیم* شرح و تفسیر کرده است (قفطی، ۲۲۶/۱؛ ابیاری، ۳۷). ابوعمرو کتاب خود را به چند باب تقسیم کرده و هر باب را به یکی از حروف الفبا اختصاص داده است. کلمات مذکور در درون هر باب از قاعدهٔ خاصی پیروی نمی‌کنند و در آنها ترتیب حروف دوم و سوم رعایت نشده است.

یکی از ویژگیهای این کتاب این است که در آن، بسیاری از گویشهای قبایل مختلف عرب ثبت شده است. به علاوه، مؤلف در جای جای کتاب نام بدویانی را که مواد کتاب را از آنان گرفته، آورده است (نک: ۵۴/۱، ۵۵، ۱۲۳، ۱۵۹، ۲۲۴، جم). به گفتهٔ برخی از منابع کهن، ابوعمرو این کتاب را برای شاگردانش روایت نکرده است (ابوطیب، ۹۱ ـ ۹۲)، اما این گفته احتمالاً ناشی از خلط این مورد با خبری به

همین مضمون دربارهٔ ابوعمرو شمر بن حمدویه است که کتابی به همین نام‌داشته‌است (نک: ازهری، ۲۵/۱؛ ابن‌انباری، ۱۳۵؛ ابیاری،همانجا). برخی ۳ کتاب *الجیم*، *اللغات* و *الحروف* را یک اثر دانسته‌اند (نک: یغموری، همانجا؛ قفطی، ۲۲۴/۱، ۲۲۷). کتاب *الجیم* که تنها اثر برجای مانده از ابوعمرو است، در ۳ جلد، به کوشش ابراهیم ابیاری (ج ۱)، عبدالعلیم طحاوی (ج ۲) و عبدالکریم عزباوی (ج ۳) در قاهره (۱۳۹۴ـ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۴ـ۱۹۷۵ م) به چاپ رسیده است.

ب ـ آثار یافت نشده: ۱. *الابل*. ۲. *الحروف*. ۳. *خلق الانسان*. ۴. *الخیل*. ۵. شرح کتاب *الفصیح*. ۶. *غریب الحدیث* (آمدی، ۱۷۱؛ ابن ندیم، ۷۵؛ یغموری، ۲۷۷). ۷. *غریب المصنف*. ابن ندیم (همانجا) این کتاب را از آثار فرزند وی عمرو دانسته است، اما یاقوت (*ادبا*، ۸۲/۶) و صفدی (۴۲۵/۸)، آن را به خود ابوعمرو نسبت داده‌اند. ۸. *الفرح*. تنها ابوحیان غرناطی (ص ۳۰۵)، این اثر را به ابوعمرو نسبت داده است. ۹. *النحلة* (قفطی، همانجا). حاجی خلیفه نیز این کتاب را با عنوان *النحل و العسل* آورده است (۱۴۶۶/۲). ۱۰. *النوادر*، دربارهٔ واژگان غریب و ناآشنا که فرزند وی عمرو آن را تدریس می‌کرده است (ابوطیب، ۹۱). ابن ندیم از این اثر به عنوان *النوادر الکبیر* در ۳ جزء یاد کرده و *النوادر* را با *الجیم* یکی دانسته است (همانجا). به گفته‌ای، ابوعمرو این‌کتاب را در رد *النوادر* یونس بن حبیب ضبی (د ۱۸۲ ق) نوشته بوده است (حاجی خلیفه، ۱۹۸۰/۲).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ آمدی، حسن، *المؤتلف والمختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابراهیم حربی، *غریب الحدیث*، به کوشش سلیمان عاید، مکه، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب فی تهذیب الانساب*، بیروت، دار صادر؛ ابن انباری، عبدالرحمن، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سکیت، یعقوب، *اصلاح المنطق*، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن سیده، علی، *المحکم والمحیط الاعظم*، به کوشش مصطفی سقا و حسین نصار، قاهره، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸ م؛ ابن فارس، احمد، *مجمل اللغة*، به کوشش زهیر عبدالمحسن سلطان، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به‌کوشش فؤادسزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *ادب الکاتب*، به کوشش ماکس گرونرت، لیدن، ۱۹۰۰ م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ همو، *المعانی الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش نایف عباس، بیروت، نشر محمد امین دمج؛ ابن مکی، عمر، *تثقیف اللسان*، به کوشش عبدالعزیز مطر، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواحمد عسکری، حسن، *شرح مایقع فیه التصحیف والتحریف*، به کوشش سید محمد یوسف، دمشق، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ابوحیان غرناطی، محمد، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابوعبید قاسم بن سلام، *غریب الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ابوعمرو شیبانی، اسحاق، *الجیم*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ ابیاری، ابراهیم، مقدمه بر *الجیم* (نک: هم، ابوعمرو شیبانی)؛ احمد بن حنبل، *مسند*، ضمن *الکتب الستة*، استانبول، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ اخفش، علی، *الاختیارین*، به کوشش فخرالدین قباوه، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ اسد، ناصرالدین، *مصادر الشعر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۷ ـ ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۶۷ ـ ۱۹۸۳ م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ثعلب، احمد، *شرح شعر زهیر بن ابی سلمی*، به کوشش فخرالدین قباوه، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ همو، *مجالس*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ جاحظ، عمرو، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسین، طه، *فی الادب الجاهلی*، قاهره، ۱۹۲۷ م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *تلخیص المتشابه فی الرسم*، به کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ دار قطنی، علی، *المؤتلف والمختلف*، به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث و وفیات ۲۰۱ ـ ۲۱۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۱ م؛ همو، *الکاشف*، به کوشش عزت علی عید عطیه و موسی محمد علی موشی، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ همو، *المشتبه فی الرجال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۹۶۲ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ زبیدی، محمد، *طبقات النحویین واللغویین*، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ زجاجی، عبدالرحمن، *مجالس العلماء*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲ م؛ سلطان، زهیر عبدالمحسن، مقدمه بر *مجمل اللغة* (نک: هم، ابن فارس)؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صغانی، حسن، *التکملة والذیل والصلة*، به کوشش عبدالعلیم طحاوی، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ضیف، شوقی، *العصر الجاهلی*، قاهره، دارالمعارف؛ طبری، *تاریخ*؛ طحاوی، عبدالعلیم، مقدمه بر *التکملة* (نک: هم، صغانی)؛ عاید، سلیمان، مقدمه بر *غریب الحدیث* (نک: هم، ابراهیم حربی)؛ فیروزآبادی، محمد، *بصائر ذوی التمییز*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ قالی، اسماعیل، *الامالی*، به کوشش محمد عبدالجواد، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ قباوه، فخرالدین، مقد ؛ بر *شرح شعر* (نک: هم، ثعلب)؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ مبرد، محمد، *الفاضل*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ مزی، عبدالرحمن، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، استانبول، شم ۲۸۴۸؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یغموری، یوسف، *نورالقبس*، مختصر *المقتبس* محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ نیز: EI[1]; EI[2], S.

بخش ادبیات عرب ـ ابومحمد وکیلی

اَبوعَمْرو عُثْمانِ بنِ حاجِب، نک: ابن حاجب.

اَبوعَمْرو عُثْمانِ حَفْصی، نک: بنی حفص.

اَبوعَمَیْثَل، عبدالله بن خُوَیْلِد یا خُلَید (د ۲۴۰ ق / ۸۵۴ م)، شاعر، لغت‌شناس و کاتب دربار طاهریان. وی ظاهراً مولای مردی هاشمی به نام عباس بن محمد بود (مبرد، ۷۳۳؛ نیز نک: روایت پیچیدهٔ ابن ابی طاهر، ۱۶۴)، امّا ابن ندیم (ص ۵۴) او را مولای جعفر بن سلیمان نوشته است. او خود مدعی است که پدرش مولای بنی هاشم و جدّش سعد، مولای عباس بن عبدالمطلب بوده است (ابن ندیم، همانجا).

ابوعمیثل در میان بدویان قَیْن بن جسرزاده شد و همانجا پرورش یافت و به زبان فصیح عرب مسلط شد (ابن ابی طاهر، ابن ندیم، همانجاها؛ ابوعبید بکری، ۳۰۸/۱) و از این رو اغلب به او نسبت اعرابی داده‌اند، اما به گفتهٔ برخی، اصلش از ری بوده است (ابن ندیم،

همانجا؛ قفطی، ۱۴۳/۴؛ ابن خلکان، ۸۹/۳؛ صفدی، ۱۶۰/۱۷) از زندگانی او، تا زمانی که وی به طاهریان پیوست، هیچ نمی‌دانیم.

ابن ابی طاهر (همانجا) می‌نویسد: ابوعمیثل در زمانی که مأمون در خراسان بود (احتمالاً ۱۹۳ ـ ۲۰۲ ق)، از سوی خلیفه به عنوان شاعری تواناتر از جریر، به عبدالله بن طاهر معرفی شد و به دربار او پیوست، اما روایات دیگر با گزارش ابن ابی طاهر مغایرت دارند. ابن معتز (ص ۲۸۷) می‌نویسد که ابوعمیثل بر طاهر بن حسین (پدر عبدالله) وارد شد، دست او را بوسید و در ازای نکته‌ای دلنشین و مدحی زیبا، صله‌ای کلان گرفت. یک بار نیز امیر نسبت به شاعر خود دل چرکین شد، اما چون شاعر دل شکسته، در قطعهٔ شعری کوتاه اظهار داشت که بارگاه او را ترک خواهد کرد، امیر بر سر رحم آمد و او را باز نزد خود فرا خواند و عزیز داشت. منابع دیگر نیز رابطهٔ او را با طاهر بن حسین تأیید می‌کنند و ابن ندیم (همانجا) می‌نویسد: او نخست به خدمت طاهر بن حسین و آنگاه به خدمت فرزندش عبدالله درآمد. با اینهمه، حکایت دست بوسی امیر و صلهٔ کلان را منابع متأخرتر، نه به طاهر که به عبدالله نسبت داده‌اند (همو، ۵۴ ـ ۵۵؛ ابوحیان، ۱۳۰/۴ـ۱۴۰؛ شابشتی، ۱۴۰؛ صفدی، همانجا).

به هر حال، ابوعمیثل پس از طاهر در خدمت پسرش عبدالله بود (ابن ندیم، ابن خلکان، همانجاها) و به تربیت فرزندان وی همت گماشت (ابن ندیم، همانجا) و بنا به روایتی که خطیب تبریزی (۳/۱ ـ ۴) نقل کرده، وی به همراه ابوسعید ضریر موظف بوده که شعر شاعرانی را که به دربار امیر مراجعه می‌کردند، نخست ارزیابی کرده، سپس اجازهٔ انشاد بدهد.

در ۲۱۰ ق هنگامی که عبدالله از جانب مأمون، برای سرکوبی آشوبی که در مصر به پا خاسته بود، به سرکردگی سپاهی، عازم آن دیار شد، شاعر نیز با او به مصر رفت و به تقلید از ابونواس (ه‍ م) قصیده‌ای سرود که در آن به توصیف منازل مختلف میان عراق و مصر پرداخت (ابن ابی طاهر، همانجا). از این روایت برمی‌آید که شاعر پیش از آنکه عبدالله به امارت برسد، به دستگاه وی پیوسته بود.

در ۲۱۹ ق / ۸۳۴ م، ابوتمام به خراسان رفت. چند گونه روایت در باب ملاقات ابوعمیثل با ابوتمام نقل شده است: به روایت صولی (ص ۲۲۳ ـ ۲۲۶) ابوتمام در قصیده‌ای عبدالله را ستود و آن را توسط ابوعمیثل به امیر رسانید؛ اما چون امیر در اعطای صله به او درنگ کرد، وی نامه‌ای گله‌آمیز در قالب شعر خطاب به ابوعمیثل سرود و در آن عبدالله را ستود. ابوعمیثل نیز در پاسخ او شعری به همان وزن و قافیه گفت. این روایت در *الاغانی* (ابوالفرج، ۳۹۵/۱۶) مفصل‌تر است: ابوتمام طی زمستان، دیر زمانی در خراسان بماند و تنها یک بار به بارگاه عبدالله رفت و وی را مدح گفت، اما چون از برگرفتن صله‌ای که امیر نزد وی افکنده بود، خودداری کرد، عبدالله دل چرکین شد و دیگر صله‌ای به وی نبخشید. ابوتمام در این باب قصیده‌ای سرود که به دست ابوعمیثل رسید. او نیز از جانب امیر پوزش خواست و وعده داد که وی را بر سر لطف آورد و بدین کار موفق شد.

قفطی (همانجا) می‌نویسد: ابوعمیثل که گویی ابوتمام را نمی‌شناخته، طبق وظیفه‌ای که برعهده داشته، نخست شعر او را می‌ستاند و چون برخی ابیات آن را مبهم می‌یابد، می‌پرسد: «چرا چیزی نمی‌گویی که همگان بفهمند؟» ابو تمام پاسخ می‌دهد: «چرا آنچه را می‌گویند، نمی‌فهمی؟» این پاسخ موجب شد که ابو عمیثل به جست و جو در احوال او برآمد و از شهرت و اعتبارش آگاه شد. پس برای انشاد شعر به‌بارگاه امیرش برد. این روایت در گزارش خطیب تبریزی اندکی تغییر می‌یابد. بر پایهٔ نوشتهٔ او ابوعمیثل چنانکه گذشت، همکاری به نام ابوسعید ضریر نیز می‌یابد. به هر حال بیشتر این روایات دستخوش تناقضند (نک: ه‍ د، ابوتمام). مثلاً بسی شگفت است که ابوعمیثل شاعر پرآوازه‌ای چون ابوتمام را نشناسد.

از مجموعهٔ اشعار شاعر اندکی بیش نمانده که فریتس کرنکو همه را در پایان *المأثور* (نک: دنبالهٔ مقاله) گرد آورده است؛ اما چنانکه گفته‌اند وی شاعری پرگوی بوده است و ابن ابی طاهر (همانجا) به دیوانی از او در ۱۰۰۰ صفحه (پوست) و صولی به دیوانی در ۵۰۰ ورقه اشاره کرده است (نک: صفدی، ۱۶۱/۱۷). افزون بر *دیوان شعر*، ۴ کتاب نیز بدو منسوب است:

۱. *المأثور* یا *ما اتفق لفظه واختلف معناه*، که در ۱۹۲۵ م به کوشش فریتس کرنکو در لندن به چاپ رسیده است. این کتاب فرهنگی است که در آن مؤلف واژه‌هایی را بی‌نظم خاصی ذکر کرده و برای هر واژه توضیحی نیز داده است، اما گویی او بیشتر به کلماتی عنایت داشته که دارای چند معنی بوده‌اند. وی در تأیید معانی واژه‌ها به اشعار یا اقوال لغت‌شناسان و نحودانان نیز استشهاد می‌کند (ابوعمیثل، جم)؛ ۲. *معانی الشعر*؛ ۳. *التشابه*؛ ۴. *الابیات السائرة*، که جز نامی از ۳ کتاب اخیر بر جای نمانده است (ابن ندیم، ۵۵؛ قفطی، ۱۴۴/۴؛ ابن خلکان، ۹۰/۳؛ صفدی، همانجا).

مآخذ: ابن ابی طاهر طیفور، احمد بن طاهر، *کتاب بغداد*، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن معتز، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶ م؛ ابوعبیدبکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز المیمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۶ م؛ ابوعمیثل، عبدالله بن خویلد، *المأثور*، به کوشش فریتس کرنکو، لندن، ۱۹۲۵ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارت الثقافة والارشاد القومی؛ خطیب تبریزی، یحیی بن علی، *شرح دیوان الحماسة*، بولاق، ۱۲۹۶ ق؛ شابشتی، علی بن محمد، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دُرُتیا کراولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ صولی، محمد بن یحیی، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ مبرد، محمد بن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م.

زهرا خسروی

آبوعِنانِ فارِس، نک: بنی مرین.

اَبوالْعَنْبَس صِیْمَری، محمدبن اسحاق بن ابراهیم (د ۲۷۵ ق / ۸۸۸ م)، ادیب، شاعر، فکاهی نویس و منجم دربار عباسی. اصل وی را از کوفه دانسته‌اند، اما چون مدتی قاضی صیمره (ناحیه‌ای در دهانهٔ رود معقل نزدیک بصره) بود، نسبت صیمری یافت (ابن ندیم، ۱۶۸؛ یاقوت، *بلدان*، ۴۴۲/۳ ـ ۴۴۳). ریو (ص 528) او را با ابوالعنبس احمد ابن‌صیمری یکی پنداشته است. میل شدید او به طنز از همان آغاز او را دلقکی مشهور ساخت، تا آنجا که به بارگاه متوکل راه یافت و ندیم او شد و تا زمان معتمد (حک ۲۵۶ ـ ۲۷۹ ق)، مقیم بغداد بود و سرانجام در همان شهر وفات یافت، اما در کوفه به خاک سپرده شد (سمعانی، ۳۶۶/۸؛ ابن جوزی، ۵ (۲)/۹۹).

ابوالعنبس گویا در علم کلام صاحب اطلاع بوده، زیرا ابوالعِبَر او را متکلم خوانده و ابن بطه نیز سخن وی را بازگو کرده و به همین جهت او را در زمرهٔ اصحاب کفر و ضلالت نهاده است. به این ترتیب و با توجه به نظریات ابن بطه، بعید نیست که ابوالعنبس معتزلی مذهب بوده باشد (EI², S). وی شاعری هجاگوی بود و بیشتر شاعران هم‌عصر خود را هجو گفت و حتی طباخ معتمد نیز از گزند زبان وی در امان نماند (ابن جوزی، همانجا؛ ابن ندیم، ۱۶۸ ـ ۱۶۹؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۰/۱۸). به روایت ابوالفرج اصفهانی (۲۱ / ۴۹ ـ ۵۲)، بحتری، شاعر بزرگ عرب، در مجلس متوکل شعری در مدح خلیفه خواند، اما متوکل که از غرور و فخر فروشی بحتری خشمگین بود، به ابوالعنبس اشاره کرد تا در معارضه با او شعری بسراید. شعر هجوآمیز ابوالعنبس موجب شد که بحتری مجلس را ترک گفت و خلیفه نیز که از شادی می‌خندید و دست می‌زد، ۱۰٬۰۰۰ درهم به شاعر صله داد. ابوالفرج روایت دیگری نیز از این ماجرا آورده است (۵۲/۲۱ ـ ۵۳؛ نیز نک‍: صفدی، ۱۹۳/۲؛ مسعودی، ۹/۴، ۱۰؛ زبیدی، ۱۱۰ ـ ۱۱۲؛ یغموری، ۳۲۵؛ دربارهٔ روابط شاعر با بحتری، نک‍: علوان، ۳۶ ـ ۳۸).

از مباحثهٔ ابوالعنبس با ابوالعبر که صولی آن را نقل کرده است (ص ۳۲۵)، می‌توان دریافت که علت گرایش شاعر به هزل سرایی و هتاکی، تنها کسب معاش بوده است. از این گفت و گو که به روزگار خلافت متوکل رخ داد، چنین برمی‌آید که ابوالعنبس بیش از ۳۰ کتاب در «سخف» نوشته بوده است. از جملهٔ این سخیفه سراییها، حکایت مسخره‌آمیز خر اوست که پس از مرگ به خواب شاعر می‌آید و علت مرگ خود را که عشق به ماده‌ای است، باز می‌گوید. این حکایت مشهور را که گویند ابوالعنبس با نقل آن، مجلس متوکل را سخت به طرب آورد، مسعودی نقل کرده است (۱۰/۴؛ نیز نک‍: علوان، ۳۹). بعدها بدیع الزمان همدانی (ص ۹۶ ـ ۱۰۰) ابوالعنبس را شخصیت اصلی یکی از مقامات خویش قرار داد. این مقامه به نام «المقامة الصیمریة» معروف است و در آن، قهرمان داستان که همان ابوالعنبس است، خود حکایت می‌کند که با ثروتی هنگفت رهسپار بغداد شد و در آنجا با بزرگان و اشراف درآمیخت و روزگاری را به عیش و نوش گذراند، اما این گشاده‌دستی و اسراف به تهی‌دستی وی انجامید، چندانکه دوستان از گرد او پراکندند. با اینهمه، شاعر پس از مدتی مال و مقام از کف داده را بازیافت و بر اثر آن تجربه دانست که باید از یاران دغل پرهیز کند (ذکاوتی، ۳۳ ـ ۳۴).

از شعر ابوالعنبس که به احتمال بسیار، کم نبوده، متأسفانه چندان باقی نمانده است که پژوهنده را در اظهار نظری قاطع کمک کند. مجموعهٔ اشعار موجود او عبارت است از: ۱۴ بیت در هجو بحتری (ابوالفرج، ۵۰/۲۱ ـ ۵۱؛ زبیدی، ۱۱۱؛ یاقوت، همان، ۱۳/۱۸ ـ ۱۴)، ۴ بیت در هجو ابن مدبر (مرزبانی، ۳۹۴؛ یاقوت، همان، ۹/۱۸)، ۲ بیت در هجو طباخ معتمد (ابن ندیم، همانجا؛ یاقوت، همان، ۱۰/۱۸)، ۴ بیت دربارهٔ خری که در عشق مادینهٔ خود جان باخته است (مسعودی، همانجا)، ۵ بیت در مرگ توکل (ابوالفرج، ۵۳/۲۱) و ۶ بیت دیگر به صورت پراکنده (ابن جراح، ۵؛ یاقوت، همان، ۱۴۸/۱۵ ـ ۱۴۹، ۹/۱۸). در کنار شعر هجا و شوخ چشمی که به الفاظ روزمره و معانی معمول آکنده است، شاعر گاه به سرودن شعر جدی نیز روی آورده و در این راه تا حدی موفق بوده است. رثای متوکل و دوبیتی که جحظه از قول او نقل کرده (همان، ۱۲/۱۸)، از این قبیل است. با اینهمه به نظر می‌رسد که وی بیشتر همّ خود را صرف تألیف کتاب، خواه جدّی و خواه هزل آمیز، می‌کرده است، چنانکه ابن ندیم بیش از ۴۱ کتاب به وی نسبت داده است (ص ۱۶۹). دیگر منابع نیز در این خصوص همه از ابن ندیم نقل کرده‌اند. با توجه به عناوین این آثار و تنوع موضوعات آنها، می‌توان چنین پنداشت که وی از نمایندگان بارز نثر طنز آمیز بوده و بعدها نویسندگان دیگر چون علی بن محمد طاهری از شیوهٔ او تقلید کرده‌اند (یاقوت، همان، ۱۵۶/۱۴؛ EI²,S). با اینهمه، همانگونه که پلا اشاره کرده (EI²,S)، نمی‌توان او را طبق نظر باسورث (ص 31) در ردیف جاحظ نشاند. اگر برخی از عناوین آثار او، جاحظ را به یاد می‌آورد، شاید بدان سبب باشد که ابوالعنبس گاه آثار جاحظ را به سرقت برده، یا سخت تحت تأثیر او قرار داشته است. گویا او در دستبرد یا تقلید به جاحظ بسنده نمی‌کرده است، چنانکه قفطی در *تاریخ الحکماء* (ص ۴۱۰) وی را متهم می‌کند که آثار دیگران را برمی‌گرفته و به نام خود می‌خوانده است و نیز ابن ندیم (ص ۳۳۶) کتاب *اصل الاصول* وی را از آنِ ابومعشر می‌داند، و گفته شده است که این کتاب، بازسازی یا تألیف مجددی از *اصل الاصول* ابومعشر است (EI²,S).

موضوع کتابهای ابوالعنبس بیشتر طنز است، اما گویا چند اثر او کتابهای درسی نسبتاً معتبری بوده است. از جملهٔ آنها *احکام النجوم* اوست که نسخه ای از آن در واتیکان هست و چون این نسخه به سدهٔ ۱۳ ق متعلق است، می‌توان گمان برد که به سبب اعتبار کتاب، آن را طی ۱٬۰۰۰ سال استنساخ و بازنویسی کرده‌اند (همانجا).

آثار: چنانکه اشاره شد، ابن ندیم ۴۱ کتاب به او نسبت داده است. پلا (ص 136-134) مجموعهٔ این آثار را به ۲ بخش تقسیم کرده است:

نخست کتابهایی است که عناوین آنها بر محتوایشان دلالت دارند،

بدین شرح: ۱. *الاحادیث الشاذة*، ۲. *احکام النجوم*، ۳. *الاخوان والاصدقاء*، ۴. *استغاثة الجمل الی ربّه*، ۵. *تأخیر المعرفة*، ۶. *تذکیة العقول*، ۷. *تفسیر الرؤیا*، ۸. *الثقلاء*، ۹. *الخضخضة فی جلد عمیرة*، ۱۰. *دعوة العامة*، ۱۱. *راحة و منافع الفدارة*، ۱۲. *الرد علی ابی میخائیل الصیدنانی فی الکیمیاء*، ۱۳. *الرد علی المتطببین*، ۱۴. *الرد علی المنجمین*، ۱۵. *السحاقات و البغایین*، ۱۶. *صاحب الزمان*، ۱۷. *الطنبلنب*، ۱۸. *طوال اللحی*، ۱۹. *العاشق و المعشوق*، ۲۰. *عنقاء مغرب*، ۲۱. *فضل السرم علی الفم*، ۲۲. *فضل السلّم علی الدرجة*، ۲۳. *کتاب الحوّابین والتریاقات*، ۲۴. *کتاب الدولتین فی تفضیل الخلافتین*، ۲۵. *المدخل فی صناعة التنجیم*، ۲۶. *مساوی العوام واخبار السفلة الاغتام*، ۲۷. *الموالید*، ۲۸. *نوادر الحوصی*، ۲۹. *نوادر القواد*، ۳۰. *هندسة العقل*.

دستهٔ دوم کتابهایی است که نمی‌دانیم مؤلف در آنها به چه موضوعی پرداخته؟ آیا هزل و طنز است یا جد؟ بدین شرح: ۱. *اخبار ابی فرعون کندربن جحدر*، ۲. *الجوابات المسکتة*، ۳. *عجائب البحر*، ۴. *الفاس بن الحائک*، ۵. *فضائل حلق الرأس*، ۶. *فضائل الزق*، ۷. *کتاب الخلعتین*، ۸. *کنی الدواب*، ۹. *کورابلا*، ۱۰. *مناظرته للبحتری*، ۱۱. *نوادره واشعاره*.

مآخذ: ابن جراح، محمد، *الورقة*، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق ؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش عبدالکریم ابراهیم غرباوی و محمود محمد غنیم، بیروت، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ بدیع الزمان همدانی، احمد، *المقامات*، تهران، ۱۲۹۶ ق؛ ذکاوتی، علی رضا، *بدیع الزمان همدانی و مقامات نویسی*، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ زبیدی، محمد، *طبقات النحویین واللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ صولی، محمد، *اشعار اولاد الخلفاء*، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶ م؛ علوان، محمدباقر، *الابحاث*، بیروت، ۱۹۷۳ ـ ۱۹۷۷م، شم ۲۶؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ مرزبانی، محمد، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، قم، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یغموری، یوسف، *نورالقبس، مختصر المقتبس* محمدبن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ نیز:

Bosworth, C.E., *The Mediaeval Islamic Underworld*, Leiden, 1976; EI², S; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts*, London, 1894; Pellat, Charles, "Un Curieux amuseur bağdādien: Abū'l-'Anbas aṣ - Ṣaymarī", *Studia Orientalia*, Halle, 1968.

رضوان مسّاح

اَبوعَوانه، یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم بن یزید اسفراینی (پس از ۲۳۰ ـ ۳۱۶ ق /۸۴۵ ـ ۹۲۸م)، محدث و فقیه شافعی. وی برای تحصیل و استماع حدیث به نقاط مختلف ایران، عراق، حجاز، یمن، مصر و شام سفر کرد (ابوعوانه، ۳۴۴/۱، ۳۸/۴، جم؛ سمعانی، ۲۲۳/۱ ـ ۲۲۴؛ ذهبی، *سیر*، ۴۱۷/۱۴ ـ ۴۱۹). ابوعوانه گویا پس از سفر به مصر به اسفراین بازگشته است (نک: ابن‌خلکان، ۳۹۴/۶).

ابوعوانه در *المسند* خود از مشایخ و استادانی چون پدرش اسحاق ابن ابراهیم، مسلم بن حجاج نیشابوری، ابوداوود سجستانی، ابوحاتم رازی، ابوزرعهٔ رازی، ابراهیم حربی، ابن ابی الدنیا، یونس بن عبدالاعلی، ابوزرعهٔ دمشقی، ابن شبهٔ نمیری و عبدالله بن احمد بن حنبل نام برده است. او در مصر فقه شافعی را از ربیع‌بن سلیمان مرادی و ابوابراهیم مزنی فرا گرفت (ابن خلکان، ۳۹۳/۶ ـ ۳۹۴؛ نیز نک: ابوعوانه، ۴۸/۱ ـ ۴۹، ۲۰۸، ۲۰۹) و به طوری که گفته می‌شود (نک: ابن خلکان، ۳۹۴/۶؛ ذهبی، همان، ۴۲۰/۱۴)، نخستین کس بود که مذهب و کتابهای شافعی را در اسفراین رواج داد.

در میان کسانی که از ابوعوانه روایت کرده‌اند، نام کسانی چون ابن‌حبّان بُستی (۱۶۹/۱)، ابوبکر احمدبن ابراهیم اسماعیلی، ابواحمد عبدالله ابن عَدی (سهمی، ۴۹۰)، سلیمان بن احمد طبرانی (یاقوت، ۲۴۷/۱) و ابونعیم عبدالملک بن حسن اسفراینی (ابوعوانه، ۲/۴) دیده می‌شود. ابوعوانه را از ثقات شمرده و از زهد و تنسّک او یاد کرده‌اند (سمعانی، ۲۲۳/۱؛ ذهبی، *تذکرة*، ۷۷۹/۳ ـ ۷۸۰).

اگرچه برخی تاریخ مرگ ابوعوانه را ۳۱۳ ق (ابن‌نقطه، ۳۱۸/۲) ذکر کرده‌اند، ولی بیشتر ۳۱۶ ق را ترجیح داده‌اند (برای مثال، نک: سبکی، ۴۸۸/۳؛ اسنوی، ۲۰۳/۲ ـ ۲۰۴). او در اسفراین درگذشت و مقبره‌اش زیارتگاه مردمان گردید (ابن خلکان، همانجا).

ازآثاربرجای ماندهٔابوعوانه، *المسندالصحیح* است‌که مستخرجی بر صحیح مسلم است و در آن احادیث وی را با اسانید خویش فراهم آورده و بر پایهٔ ابواب فقهی ترتیب داده است و در پایان برخی بابها، احادیثی چند افزوده است. این اثر از مسانید مشهور اهل سنت است و برای نخستین‌بار در حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ ـ ۱۳۸۸ ق به چاپ رسیده است (برای نمونه‌هایی از رواج این مسند، نک: صریفینی، *فهرست*، ۸۳۳). از مختصر همین اثر نسخه‌هایی در دارالکتب (نک: GAL, S, II/947؛ خدیویه، ۴۱۱/۱) نگهداری می‌شود.

مآخذ: ابن حبان بستی، محمد، *کتاب المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن نقطه، محمدبن عبدالغنی، *التقیید لمعرفة الرواة والسنن والمسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ ابوعوانه، یعقوب بن اسحاق، *المسند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ ـ ۱۳۸۶ ق؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق /۱۹۷۱م؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۴ ق /۱۹۶۵م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۲م؛ سهمی، حمزة بن یوسف، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ ق /۱۹۸۷م؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، *تاریخ نیشابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
GAL, S.

محمدرضا ناجی

آبوعون، عبدالملک‌بن یزید جرجانی (د ۱۶۸ ق / ۷۸۴م)، رهبر هواداران بنی‌عباس در جرجان و حاکم مصر و خراسان در دوران ابوالعباس سفّاح، ابوجعفر منصور والمهدی خلفای عباسی. ابوعون

اهل‌جرجان و به‌یک روایت مولای بنی‌هناءَة (کندی، ۱۰۱؛ ابن‌عساکر، ۵۳۶/۱۰؛ یاقوت، ۶۷۸/۳) و به روایتی دیگر از بنوعَتیک (ازدی، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۶) بود که هر دو خاندان از تیره‌های خزرجی اَزْد به شمار می‌روند (ابن‌حزم، ۴۷۳). این طایفه و برخی دیگر از طوایف یمنی مانند بنومُسْلیه (*اخبار الدولة*، ۱۹۱) و نیز غیر یمنی، سپاهیان یزیدبن مهلّب ازدی را در جنگ با چور (صول)، حکمران محلی جرجان و دهستان، تشکیل می‌دادند. پس از پیروزی یزید در سالهای ۹۸ ـ ۹۹ ق این قبایل در جرجان سکنی گزیدند (بلاذری، *فتوح*، ۳۳۵ ـ ۳۳۷؛ طبری، ۵۳۷/۶، ۵۴۲ ـ ۵۴۳؛ سهمی، ۴۹، ۵۶ ـ ۵۷).

اسامی مساجد جرجان نشان از کثرت تیره‌های یمانی در آن شهر دارد (همانجا). بی‌تردید سیاست امویان در مخالفت با قبایل یمانی (نک: دینوری، ۳۴۰؛ مسعودی، ۴۵/۶) و متقابلاً مشی عباسیان در جذب آنان و ایرانیان (نک: *اخبار الدولة*، ۲۰۴؛ طبری، ۴۹/۷)، می‌توانست در افزایش هواداران بنی‌عباس در جرجان که ساختاری قبیله‌ای داشت، مؤثر واقع گردد.

آغاز هواداری ابوعون از بنی‌عباس را باید در چگونگی انتشار دعوت آنان در جرجان جست‌وجو کرد. سلمة بن بُجَیر و بُکَیربن ماهان (د ۱۲۷ ق)، بزرگان داعیان عباسی در کوفه، موالی خاندان عامربن اسماعیل از بنو مسلیه بودند (*اخبار الدولة*، ۱۸۰، ۱۹۱؛ *تاریخ الخلفاء*، ۵۰۳). از خاندان مذکور، ابوعامر اسماعیل‌بن عامر (نک: ابن‌حزم، ۴۱۴) و ابوعبیده قیس‌بن سَرِیّ مُسْلی در جرجان زندگی می‌کردند. بکیربن ماهان که در فتح جرجان نیز شرکت داشت (*اخبارالدولة*، ۱۹۱، ۱۹۸ ـ ۱۹۹؛ *تاریخ الخلفاء*، ۵۰۵)، به ارتباط خود با ابوعامر و ابوعبیده در آن شهر اشاره و تصریح می‌کند که پیش از آغاز تبلیغ برنامه‌ریزی شدهٔ عباسیان در خراسان، نخستین بیعتی که در خاور ایران بر ضدّ امویان صورت گرفت، در جرجان و با حضور آن دو بود. بنابر همین روایت، یک ایرانی به نام یزیدبن نهید (نَهْبَد؟، نک: زریاب، ۱ ـ ۶: لقب شاهان محلی جرجان در عصر ساسانیان) که از خویشان همسر ابوعامر بود، با بکیربن ماهان بیعت کرد و برادرش بشربن نهید نیز از هواداران بنی‌عباس شد (*اخبار الدولة*، ۱۹۸، ۲۰۱ ـ ۲۰۲؛ *تاریخ الخلفاء*، ۵۰۶ ـ ۵۰۸). ظاهراً یزیدبن نهید کسی جز پدر ابوعون نیست. زیرا گذشته از نام نهید (نهبد)، ایرانی و جرجانی بودن یزید و ابوعون نیز مؤید این نسبت است. در نتیجهٔ اینگونه ارتباطهای بکیر بود که عباسیان در جرجان طرفدارانی چون عامربن اسماعیل و ابوعون به دست آوردند.

نخستین آگاهی ما از ابوعون که نشان از سابقه و منزلت مهم او در دعوت عباسی دارد، به ۱۲۰ ق / ۷۳۸م باز می‌گردد که خطر فعالیتهای عمّاربن یزید معروف به خِداش (ﻫ م) برای جنبش عباسیان تازه برطرف شده بود و ایجاد سازمانی منظم برای داعیان در شرق ایران ضرورت داشت. در تشکیلات جدید که به کوشش بکیربن ماهان سازمان داده شد، از ابوعون به عنوان یکی از «نظراء النقباء» یاد می‌شود که در صورت مرگ یکی از نقبا می‌توانست جانشین او گردد (*اخبار الدولة*، ۲۱۲، ۲۱۹ ـ ۲۲۰؛ طبری، ۱۴۱/۷ ـ ۱۴۲). از این پس تا قیام سیاه‌جامگان (۱۲۹ ق / ۷۴۷م)، تنها از دو بار سفر او به کوفه و سپس مکه در ۱۲۰ و ۱۲۵ ق برای ملاقات با محمدبن علی عباسی (د ۱۲۵ ق) و پسرش ابراهیم امام (مق ۱۳۲ ق) و نیز برای تحویل اموالی که از هواداران جرجانی عباسیان گردآوری شده بود، یاد شده است (*اخبار الدولة*، ۲۲۴، ۲۴۰ ـ ۲۴۱؛ *تاریخ الخلفاء*، ۵۱۸). ظاهراً پس از سفر دوم بود که ریاست هواداران بنی‌عباس در جرجان به او محول شد و در ۱۲۸ ق یکی از ۳ درفش سیاهی که ابراهیم امام به خراسان فرستاد، توسط ابوسلمهٔ خلال (ﻫ م) که او نیز از موالی بنی‌مسلیه بود، در آن شهر تحویل او شد (*اخبار الدولة*، ۲۴۷ ـ ۲۴۸؛ *تاریخ الخلفاء*، ۵۱۹؛ نیز نک: طبری، ۳۲۹/۷).

ابومسلم خراسانی (ﻫ م) و ابوعون پیش از شعبان ۱۲۹ در حوالی جرجان دیدار کردند و ابوعون اموال گردآوری شده را به وی تسلیم کرد تا توسط قحطبة‌بن شبیب (ﻫ م) برای ابراهیم امام حمل شود (همو، ۳۶۳/۷، نیز نک: ۳۵۵/۷). احتمالاً در این دیدار اقدامات بعدی نیز مورد بحث قرار گرفت، زیرا با آغاز قیام ابومسلم (۳۰ رمضان ۱۲۹ ق / ۱۴ ژوئن ۷۴۷م)، ابوعون نیز فعالیتهای ضداموی خود را در جرجان تشدید کرد، ولی پیش از آنکه وی و گروهی که او گرد آورده بود، به ابومسلم در مرو بپیوندند، نصربن سیّار، حاکم خراسان، موجبات دستگیری او، عامربن اسماعیل و کسانی دیگر را در جرجان فراهم آورد. از گفته‌های نصر، چنین بر می‌آید که این واقعه در فاصلهٔ شوال ۱۲۹ تا استیلای ابومسلم بر مرو در ربیع‌الثانی ۱۳۰ رخ داده باشد (*اخبار الدولة*، ۲۹۳ ـ ۲۹۴).

ظاهراً مدت گرفتاری آنان چندان به درازا نکشید. چه، گفته شده است که ابوعون و عامر از جملهٔ سران قوای قحطبة‌بن شبیب در فتح طوس (بعد از شعبان ۱۳۰) و جرجان (ذیحجهٔ ۱۳۰) بودند (نک: بلاذری، *انساب*، ۱۳۴/۳ ـ ۱۳۶؛ طبری، ۳۸۹/۷ ـ ۳۹۲؛ *العیون*، ۱۹۱). از این پس، ابوعون در پیشروی سپاه سیاه جامگان به سوی عراق نقش بسزا داشت: در ۱۳۱ ق ابهر (*اخبار الدولة*، ۳۳۵؛ *تاریخ الخلفاء*، ۵۵۴) و سپس شهرزور را فتح کرد (*اخبار الدولة*، ۳۵۷ ـ ۳۵۹؛ طبری، ۴۰۹/۷)، و در ۱۳۲ ق، تا واگذاری فرماندهی به عبدالله‌بن علی، عمّ ابوالعبّاس سفّاح (ﻫ م)، در کنار رود زاب با سپاه مروان‌بن محمد خلیفهٔ اموی در رویارویی بود (همو، ۴۳۱/۷ ـ ۴۳۲؛ ازدی، ۱۲۵). در همان سال در فتح دمشق که مروان پس از شکست در زاب، بدان سوی گریخته بود، شرکت داشت (طبری، ۴۴۰/۷؛ ازدی، ۱۳۴؛ ابن‌عساکر، همانجا). چون صالح‌بن علی، عمّ دیگر سفاح، مأمور تعقیب مروان شد، ابوعون که فرماندهی جلوداران سپاه او را داشت، با عامربن اسماعیل در بوصیر به خلیفهٔ فراری رسید و عامر در ذیحجهٔ ۱۳۲ مروان را به قتل آورد (طبری، ۴۳۹/۷ ـ ۴۴۲؛ ازدی، ۱۳۵ ـ ۱۳۶).

پس از این پیروزی، صالح‌بن علی که به استقرار در فلسطین و

گماردن حاکمی بر مصر مأمور شده بود، ابوعون را در شعبان ۱۳۳ به حکمرانی مصر گماشت (کندی، ۱۰۰ ـ ۱۰۱؛ قس: طبری، ۴۵۹/۷). مهم‌ترین واقعه در این دوره از حکمرانی وی، شورش قبطیان به سرکردگی ابومینا قبطی در سَمَنّود بود که به دنبال شیوع وَبا در ۱۳۵ ق برپا شد و در ۱۳۶ ق سرکوب گردید (کندی، ۱۰۱ ـ ۱۰۲؛ ابن‌تغری بردی، ۳۲۵/۱ ـ ۳۲۶، ۳۲۸). به دنبال انتصاب صالح‌بن علی به حکومت فلسطین، مصر و افریقیه، ابوعون عزل شد (۱۳۶ ق/ ۷۵۳م) و سپس صالح او را به فرماندهی سپاهی که مأمور فتح مغرب بود، گماشت؛ اما با مرگ ابوالعباس سفاح در ذیحجهٔ ۱۳۶، این سفر جنگی به دستور خلیفهٔ جدید منصور لغو شد و ابوعون پس از ۱۱ ماه اقامت در بَرقه به مصر بازگشت (کندی، ۱۰۳؛ قس: مقریزی، ۳۰۶/۱: ۱۱ روز). سپس در سرکوب شورش حکم‌بن ضبعان جذامی در فلسطین کامیابی یافت (کندی، مقریزی، همانجاها؛ ابن‌تغری‌بردی، ۳۳۱/۱). در رمضان ۱۳۷، به نیابت از صالح دوباره به حکومت مصر رسید و چندی بعد به دستور منصور، حاکم مستقل آنجا شد و این منصب را تا ربیع‌الاول ۱۴۱ که با خلیفه در بیت‌المقدس دیدار کرد، برعهده داشت (کندی، ۱۰۵ ـ ۱۰۶؛ مقریزی، همانجا).

از گفتهٔ خلیفة‌بن خیاط (۶۴۴/۲) چنین بر می‌آید که ابوعون در ۱۴۲ ق لشکری به فرماندهی عوّام‌بن عبدالعزیز برای سرکوب شورش ابوالخطاب معافری (نک: هـ د، اباضیه) گسیل داشته است، اما چنانکه از مآخذ دیگر بر می‌آید، در این زمان محمدبن اشعث خزاعی حاکم مصر بوده است (نک: کندی، ۱۰۹؛ ابوزکریا، ۷۱) و به روایت کندی (ص ۱۰۶) اندکی پیش از آن، ابوعون به دیدار خلیفه خوانده شده بود. ابوعون با خلیفه به عراق رفت و در شورش راوندیه (هـ م) در ۱۴۱ ق در همراهی منصور بود (ابن‌تغری بردی، ۳۳۷/۱).

مدت اقامت ابوعون در عراق به سبب سرکشی عبدالجباربن عبدالرحمن ازدی والی خراسان که خود از داعیان بود (نک: *اخبار الدولة*، ۲۱۸)، ظاهراً چندان به درازا نکشید. زیرا از او به عنوان یکی از سرانی که در سرکوب عبدالجبار مشارکت داشتند، یاد شده است (ابن فقیه، ۳۱۰). سپس هنگامی که منصور برای استیلای بدون خونریزی بر طبرستان، اسپهبد خورشید، حکمران محلی طبرستان (نک: هـ د، آل دابویه)، را بفریفت، فرماندهی گروهی از سپاهیان که بی‌هیچ مانعی در ۱۴۲ ق/ ۷۵۹ م از طریق قومس به طبرستان وارد شد، با ابوعون بود (ابن فقیه، همانجا؛ ابن اسفندیار، ۱۷۵ ـ ۱۷۶).

در مورد زمان انتصاب ابوعون به حکومت خراسان و مدّت حکمرانی او در آنجا اختلاف است (نک: گردیزی، ۲۷۶؛ قس: حمزهٔ اصفهانی، ۱۶۷؛ یعقوبی، *البلدان*، ۳۰۳). این اختلاف، احتمالاً از تداوم حضور او در وقایع خراسان پس از عزل و یا حکومت به نیابت از دیگران سرچشمه می‌گیرد. به تصریح گردیزی (همانجا) ابوعون حکومت خراسان را در ۱۴۳ ـ ۱۴۹ ق عهده‌دار بود. در اوایل این دوره، قلمرو او دستخوش تشنجاتی شد که حاصل ناکامی خلیفه در دست‌یابی بر محمد بن عبدالله علوی، معروف به نفس زکیه بود.

انتصاب ابوعون به حکمرانی خراسان بی‌تردید با شورش عبدالجباربن عبدالرحمن ازدی مربوط بود. این عبدالجبار، محمدبن عبدالله را در ۱۴۱ ق ـ زمانی که هنوز پنهان بود ـ به خراسان خوانده بود (بلاذری، همان، ۲۳۰/۳) و ازدی بودن ابوعون، در این انتصاب بی‌تأثیر نبوده است. به‌هر روی، ابوعون در باب تمایل خراسانیان به محمد نفس زکیّه به خلیفه گزارش داد و منصور برای فریبکاری دستور داد، محمدبن عبدالله عثمانی، از بازماندگان عثمان‌بن عفان و برادر مادری عبدالله بن حسن علوی (ابن اثیر، ۵۲۲/۵) را که با دیگر علویان در زندان بود، به قتل رسانند و سپس سر او را به خراسان برده، چنین وانمود کردند که از آنِ محمدبن عبدالله نفس زکیه است (نک: طبری، ۵۴۷/۷ ـ ۵۴۸؛ ابوالفرج، ۲۲۶).

از گفته‌های گردیزی (همانجا) چنین برمی‌آید که قتل حسن‌بن حمران (حمدان) که از «نظراء النقباء» بود (*اخبار الدولة*، ۲۱۹ ـ ۲۲۰) و بر اثر شورش لشکریان در ابراز نارضایی از وضع مستمری صورت گرفت، در همین دوره از حکومت ابوعون بر خراسان اتفاق افتاد، اما روایت بلاذری (همان، ۲۲۹/۳) نشان می‌دهد که حسن به روزگار عبدالجبار ازدی شورش کرد و خازم‌بن خزیمه که از جانب منصور به خراسان آمده بود، کسی را به مقابلهٔ او فرستاد و با کشته شدن وی فتنه فرو نشست.

ابوعون در ۱۴۹ ق از حکومت خراسان برکنار شد (گردیزی، همانجا)، سپس در ۱۵۰ ق در کنار خازم بن خزیمه مأمور سرکوب شورش استاد سیس (هـ م) در خراسان گردید. او و سپاهیانش از جانب طخارستان به قوای خازم که در باد غیس با شورشیان در نبرد بودند، پیوستند و استاذ سیس پس از شکست، داوری ابوعون را گردن نهاد (طبری، ۳۱/۸؛ گردیزی، ۲۷۷؛ *العیون*، ۲۶۲ ـ ۲۶۴).

با مرگ حمیدبن قحطبه در ۱۵۹ ق، خلیفه المهدی در حالی ابوعون را به جانشینی او منصوب کرد (طبری، ۱۱۶/۸) که نه تنها ماوراءالنهر از زمان حمید درنتیجهٔ نهضت مقنّع (هـ م) متشنج بود (نرشخی، ۸۹ ـ ۹۴؛ گردیزی، ۲۷۸ ـ ۲۸۰)، بلکه به روایت گردیزی (ص ۲۸۰ وحاشیهٔ ۲) شورش یوسف البَرم نیز در آشفتگی اوضاع خراسان تأثیر داشت. در اجرای این مأموریت، نخست عبدالله پسر ابوعون در نیمهٔ صفر ۱۶۰ به مرو وارد شد (حمزهٔ اصفهانی، ۱۶۸؛ گردیزی، همانجا). گرچه فتنهٔ یوسف البرم پیش از شعبان ۱۶۰ به دست یزیدبن مزید فرو نشست (یعقوبی، *تاریخ*، ۳۹۷/۲؛ طبری، ۱۲۴/۸؛ نیز نک: *تاریخ سیستان*، ۱۴۹)، اما شورش مقنع همچنان ادامه یافت. به زودی در همان سال ابوعون به دلیلی نامعلوم مورد غضب خلیفه قرار گرفت و عزل شد (طبری، ۱۲۸/۸). تنها ابن اثیر (۳۹/۶) سبب برکناری او را از حکومت خراسان، ناتوانی در مقابله با مقنع ذکر کرده است. از این پس منصبی به ابوعون واگذار نشد. وی سرانجام در بغداد درگذشت (طبری، ۱۸۰/۸؛ نیز نک: ازدی، ۲۵۲)

در مآخذ از دو فرزند او نام برده شده است: عون‌بن ابی عون که از وی به عنوان جانشین پدرش در دربار ابوجعفر منصور یاد شده است و در ۱۴۵ ق سر محمدبن عبدالله توسط او برای ابوعون به خراسان فرستاده شد (طبری، ۵۴۸/۷) و دیگری عبدالله بن ابی عون است که آگاهی چندانی از او در دست نیست. تنها از گفتهٔ مهدی، خلیفهٔ عباسی، به هنگام عیادت ابوعون، چنین برمی‌آید که او به سبب بدگویی از دو خلیفهٔ نخست، مورد خشم خلیفه بوده و ابوعون خواستار بخشوده شدن وی از سوی خلیفه بوده است (نک: همانجا). محمدبن ابی عون نیز که طبری (۲۸۴/۹) در وقایع ۲۵۱ ق به بعد، از او یاد کرده، می‌توان احتمال داد نوادهٔ ابوعون بوده است. وی که از سران لشکر محمدبن عبدالله بن طاهر بود (همو، ۳۵۴/۹)، در ۲۵۵ ق بر واسط (همو، ۴۱۲/۹) و اُبُلّه و منطقهٔ دجله در همان سال ولایت داشت (نک: همو، ۴۱۵/۹).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمدبن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ تصویری نسخهٔ کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق، به کوشش محمد رزق طرهونی، [عتان]، دارالبشیر؛ ابن فقیه همدانی، احمدبن محمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵ م؛ ابوزکریا ورجلانی، یحیی‌بن ابی بکر، *کتاب السیرة و اخبار الائمة*، به کوشش عبدالرحمن ایوب، تونس، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ ازدی، یزیدبن محمد، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ *تاریخ الخلفاء*، به کوشش گریازنویچ، مسکو، ۱۹۶۷ م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش ملک‌الشعرای بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء*، بیروت، مکتبة الحیاة؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ دینوری، احمدبن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ زریاب، عباس، «نام یکی از هفت خاندان بزرگ دورهٔ پارتی و ساسانی»، *نشریهٔ تحقیقی گروه آموزشی تاریخ*، ۱۳۵۶ ش، شم ۲؛ سهمی، حمزة بن یوسف، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ طبری، *تاریخ*؛ *العیون والحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱ م؛ کندی، محمدبن یوسف، *کتاب الولاة والقضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دمنار، پاریس، ۱۸۷۱ م؛ مقریزی، احمدبن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ نرشخی، محمدبن جعفر، *تاریخ بخارا*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م.

محمدعلی کاظم بیکی

اَبوعیسیِ اِصْفَهانی، اسحاق‌بن‌یعقوب، پیشوای مذهب عیسویه و اصفهانیه از مذاهب یهود در ایران که در زمان بنی امیه تا دوران منصور دوانیقی می‌زیست و در همان دوران در ری کشته شد.

گویند نام او محمدبن عیسی (ابن حزم، ۱۷۹/۱) و به قولی ابواسحاق بن یوسف بود (ابوالمعالی، ۵۷) و نیز نام او را عوفید الوهیم یعنی عابد خدا آورده‌اند (شهرستانی، ۲۰/۲). وی مردی درزی از مردم نصیبین بود. پیروان او مدعی شدند که وی مردی «امّی» بود و کتابهای خود را از راه وحی و الهام تألیف کرد (*جودائیکا*). به نقل قرقسانی در کتاب *الانوار والمراقب* (نیمهٔ اول سدهٔ ۴ ق)، ابوعیسی در دوران عبدالملک بن مروان می‌زیست (همانجا؛ EI²)، ولی شهرستانی (۲۰/۲-۲۱) گوید: در اواخر دوران بنی امیه و بـه روزگار مـروان حمار آغاز دعوت کرد و دعوت او تا دوران منصور عباسی ادامه داشت؛ گروهی بسیار از یهودیان به پیروی او برخاستند و برای او معجزاتی قائل شدند. او در جنگ، بسیاری از مسلمانان را کشت و سرانجام در ری خود و یارانش کشته شدند.

ابوعیسی خود را پیامبر و رسول مسیح منتظر می‌پنداشت و می‌گفت که «مسیح» را ۵ رسول باشد که پیش از وی یکی پس از دیگری بیایند. همچنین می‌پنداشت که خداوند با او سخن گفته و او را مأمور ساخته است تا بنی اسرائیل را از دست امتهای گناهکار و پادشاهان ستمگر رهایی بخشد. نیز می‌پنداشت که مسیح برترین اولاد آدم و پایگاهش از مقام پیامبران گذشته برتر است و چون او رسول مسیح بود، پس او نیز از همه برتر است. او تصدیق مسیح را واجب می‌شمرد و دعوت «داعی» را بزرگ می‌داشت و به پندار او «داعی» همان «مسیح» بود (همانجا). پیروان او مدعی شدند که ابوعیسی به معراج رفت و خداوند سر او را مسح کرد، همچنین وی حضرت محمد (ص) را دید و به او ایمان آورد. یهودیان اصفهان او را همان دجال می‌دانند که از ناحیهٔ آنان (از اصفهان) خروج خواهد کرد (مقریزی، ۴۷۸/۲-۴۷۹). ابوعیسی به پیروی از زبور، مردم را بـه خـواندن ۷ نماز در روز دستـور داد (*جودائیکا*) و به قولی ۱۰ نماز واجب کرد و اوقات نماز را معین ساخت و در کتاب خود ذبایح را تحریم کرد و از خوردن گوشت هر جانور اعم از پرنده و چهارپا نهی کرد و با بسیاری از احکام شریعت یهود که در *تورات* آمده است، مخالفت کرد (شهرستانی، همانجا). علاوه بر ۱۰ نماز فریضه در شبانه‌روز، مقرر داشت هر کس شب‌ـ هنگام جنب شود و خود را نشوید، تا ۷ روز پاک نشود. نیز دو خمس واجب کرد یکی از بهر یاران و دیگری را بهر خزینهٔ مسیح تا به وقت بیرون آمدن او در خزینه باشد (ابوالمعالی، همانجا).

به نظر می‌رسد که بزرگ‌ترین مخالفت او با یهود در مسألهٔ نسخ شرایع الٰهی بوده است که آن را عقلاً جایز می‌دانست و معتقد بود که نسخ اتفاق افتاده است. از این رو نام او در کتب فرق و مذاهب و ملل و نحل آمده است. برخی از پیروان او می‌پنداشتند که حضرت محمد (ص) و عیسی (ع) برای نسخ شریعت موسی (ع) مبعوث شدند (باقلانی، ۱۴۷)، یا اینکه محمد (ص) و عیسی (ع) دو پیامبر راستگو هستند و بر قوم خود مبعوث شدند، ولی بعثت آنان برای تبدیل شریعت موسی (ع) نبود (همو، ۱۳۱) و این دو نظر مخالف یکدیگر است. بیشتر منابع آورده‌اند که وی معتقد بود حضرت محمد (ص) برای قوم خود یعنی عرب و اولاد اسماعیل (ع) مبعوث شد و عیسی (ع) برای بنی اسرائیل (نک: ابن حزم، ۱۷۹/۱؛ بغدادی، ۱۴۰؛ آمدی، ۱۰۶/۳).

با مرگ او پیروانش کلاً منقرض نشدند؛ قرقسانی در نیمهٔ اول سدهٔ

۴ ق از حدود ۲۰ تن از پیروان او در دمشق خبر می‌دهد. حرکت فکری او پس از کشته شدنش ادامه یافت و آثاری از تفکرات او در مکتب عنان‌بن داورد مشاهده می‌شود (جودائیکا).

مآخذ: آمدی، علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، به کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، عکاظ، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابوالمعالی علوی، محمد، *بیان الادیان*، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ باقلانی، محمدبن طیب، *التمهید*، به کوشش محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ بغدادی، عبدالقاهربن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهدبن حسن کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۸ م؛ مقریزی، احمدبن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق/ ۱۸۵۳ م؛ نیز: EI[2]; *Judaica*.

عبدالامیر سلیم

اَبوعیسیٰ وَرّاق، محمدبن هارون بن محمد وراق بغدادی (د ۲۴۷ ق / ۸۶۱ م)، متکلم معروف نیمهٔ اول سدهٔ ۳ ق که در آغاز از معتزله بوده و بعد بر اثر مخالفت با آنان مطرود شده و متهم به زندقه و الحاد گردیده است. از کتابها و مقالات متعددی که به او نسبت می‌دهند، چیزی برجای نمانده است و هر آنچه مانده، منقولاتی است از او در آثار دیگران و مخصوصاً دشمنان او. از این رو اظهارنظر قطعی دربارهٔ عقاید و آراء و مذهب کلامی واقعی او دشوار است.

مسعودی که کتاب *مروج الذهب* را تقریباً یک سده پس از او نوشته، دربارهٔ مذهب و عقیدهٔ وی سخنی نگفته است و کتابهای او را «زیاد و خوب» وصف کرده و از کتابهای مقالات و *المجالس* وی نام برده است (۲۳/۵). ابن ندیم او را از جملهٔ متکلمان صاحب نظر شمرده و گفته است که در آغاز معتزلی بود و بعد «تخلیط» کرد، تا جایی که متهم به مذاهب ثنویه گردید (ص ۲۱۶). همو صفت «تخلیط» را دربارهٔ چند تن دیگر نیز که در آغاز معتزلی بوده‌اند، به کار برده است و این عده را ذیل عنوان «قوم من المعتزلة ابدعوا و تفرّدوا» در برابر «المعتزلة المخلصین» آورده است (ص ۲۱۴ - ۲۱۶). این عده که نخست معتزلی بوده‌اند، بر اثر اظهار عقاید تازه از اعتزال خالص و محض بیرون آمده و «مخلّط» شده‌اند؛ یعنی به اصول مکتب و گروه اعتقادی خود وفادار نمانده و هر کدام راهی جداگانه در پیش گرفته‌اند. این تفرد و ابداع سبب شده است که مخالفان، بعضی از آنان را به زندقه و ثنویت ــ که در آن زمان اتهام بسیار خطرناکی بوده است ــ منسوب بدارند و حتی از انتساب کتاب و مقاله‌ای دربارهٔ زندقه یا مانویت به ایشان دریغ نورزند. ابوعیسی برای دفاع از این اتهام ناگزیر شده است که در رد ثنویت کتابی بنویسد (همو، ۲۱۶)، ولی ظاهراً این دفاع مؤثر نیفتاد و حتی شاگرد او ابن راوندی (ه‍ م) نیز که مانند خود وی متهم بوده است، او را به جهت دشمنی که با هم پیدا کردند، متهم به زندقه کرده است (نک‍: دنبالهٔ مقاله). در مقابل، بزرگان شیعهٔ امامیه مانند سیدمرتضی و شیخ مفید که او را به جهت کتابهایی که دربارهٔ امامت و دفاع از مذهب شیعه نوشته بود، از خود دانسته و از وی دفاع کرده و اتهامات وارد بر او را رد کرده‌اند. البته شیخ مفید دربارهٔ اتهام او به مانویت سخنی نگفته است، اما از لحن او در کتاب *الافصاح* (ص ۲۰۷) برمی‌آید که ابوعیسی را از شیعهٔ امامیه می‌دانسته است، زیرا می‌گوید: در این مسأله (امامت ابوبکر در نماز که برخی آن را دلیل بر حقانیت خلافت او شمرده‌اند)، سخن زیاد است و اصحاب در استقصای آن بر ما پیشی گرفته‌اند و ابوعیسی محمد بن هارون وراق کتاب جداگانه‌ای در این معنی نوشته و در آن دربارهٔ توضیح فساد قول ناصبیان و شهادت آنان در خبر نماز ابوبکر چیزی فروگذار نکرده است.

قاضی عبدالجبار معتزلی (د ۴۱۵ ق) در مبحث امامت کتاب *المغنی* (۲۰(۱)/۳۷ - ۳۸) به نقل از ابوعلی جُبّائی، ابوعیسی ورّاق را در ردیف هشام بن حکم، ابوحفص حدّاد و ابن راوندی و از کسانی می‌شمارد که مذهب شیعهٔ امامیه را نصرت داده‌اند، اما قصدشان طعن در دین اسلام بوده است، زیرا اگر قصد باطنی خود را در طعن بر اسلام و دین ظاهر می‌کردند و کفر خود را فاش می‌ساختند، مردم از ایشان کمتر می‌پذیرفتند و بنابراین آنان این طریقه (شیعهٔ امامیه) را وسیله‌ای برای رسیدن به مقصود خود قرار داده‌اند. همو دربارهٔ ابوعیسی می‌گوید: «تمسک وی به مذاهب ثنویه معلوم است. او در خلوت می‌گفت، به یاری و دفاع از کسی ناگزیر شده‌ام که دشمن‌ترین مردم بر من است ــ مقصود او حضرت علی (ع) است ــ و کسی است که اقدامش بر کشتار مردم از همه بیشتر بود، ولی ناچاری و ضرورت سبب می‌شود که خود را در زیر آن (تشیّع) بپوشانم تا از کشته شدن نجات یابم» (همان، ۲۰ (۱) / ۳۸؛ نیز نک‍: خیاط، ۱۵۵). این سخن قاضی عبدالجبار خود دلیل بر نادرستی آن است و تمسک به مذاهب ثنویه اتهام معقولی نیست، زیرا مذاهب ثنویه یا گنوسی بسیار است و هیچ یک از این مذاهب دیگری را قبول ندارد و چگونه کسی می‌تواند به همهٔ مذاهب ثنویه تمسک کند؟ و نیز ابوعیسی مجبور نبود که برای فرار از قتل به دفاع از دشمن‌ترین اشخاص در نظر خود، بپردازد، زیرا زیستن در زیر پوشش اعتزال برای وی خیلی آسان‌تر بود و او حتی می‌توانست به اهل سنت و حدیث نیز پناه ببرد. این جمله از ردیف اتهامات و دروغهایی است که مخالفانش بر او بسته‌اند، تا او را از مانویان قلمداد کنند، زیرا مانویان کشتار مردم و حیوانات را جایز نمی‌دانستند، اما تاکنون شنیده نشده است که مانویان از میان همهٔ مسلمانان مخصوصاً حضرت علی (ع) را بیشتر دشمن بدارند. آیا آنان بیش از همه از مهدی خلیفهٔ عباسی که مانویان را از دم تیغ گذرانید، نفرت نداشتند؟ دربارهٔ اتهام ابوعیسی به مانویت بحث خواهد شد و در اینجا فقط خاطرنشان می‌شود که ابن ندیم کتابی از او در رد مذاهب ثنویه نقل کرده است (ص ۲۱۶).

سیدمرتضی در کتاب *الشافی* ــ که نقض اقوال قاضی عبدالجبار در *المغنی* دربارهٔ امامت است ــ می‌گوید: «ابوعیسی را معتزله به ثنویت متهم داشته‌اند و در این اتهام ابن راوندی بر آنان مقدم است، زیرا میان آن دو (وراق و ابن راوندی) خصومت بود. شبهه‌ای که ابن

راوندی و دیگران (دربارهٔ مانویت وراق) ایجاد کرده‌اند، به جهت تأکیدی است که او در کتاب *المقالات* در نقل مذاهب ثنویه کرده و در نقل شبهات آنان راه افراط پیموده است و اگر تأکید و اطناب در نقل شبهه‌ای دلیل بر اعتقاد به آن باشد، باید این ادعا را دربارهٔ جاحظ هم پذیرفت، زیرا او در نقل مقالات مبطلین دین اسلام تأکید کرده است» (۸۹/۱).

از مقایسهٔ اتهامات معتزله و دفاع امامیه دربارهٔ تشیع او می‌توان استنباط کرد که ابوعیسی وراق نخست از معتزله بوده و بعد به مذهب شیعه گرایش پیدا کرده و کتابهایی در تأیید امامت نوشته است و این امر، دشمنی بی‌امان معتزله را چنان برانگیخته است که او را به زندقه و الحاد و ثنویت متهم کرده‌اند تا وی را در معرض تعقیب و قتل قرار دهند و اگر نقل *معاهد التنصیص* را از ابوعلی جبائی بپذیریم، سلطان وقت، او و ابن راوندی را تحت تعقیب قرار داده است، تا آنجا که ابن راوندی گریخته و به ابن لاوی یهودی پناه برده و ابوعیسی گرفتار شده و در زندان مرده است (عباسی، ۱۵۸/۱). ولی این سخن جبائی مشکوک است، زیرا در *الفهرست* ابن ندیم و *مروج الذهب* مسعودی سخنی از گرفتاری او نیامده و سیدمرتضی هم به آن اشاره‌ای نکرده است. تبلیغات معتزله، در ابن ندیم نیز اثر گذاشته است، چنانکه دربارهٔ رؤسای متکلمان مانوی که در ظاهر مسلمان و در باطن زندیق بوده‌اند، می‌گوید: «و از کسانی که اخیراً شهرت یافته‌اند،ابوعیسی ورّاق و ابوالعباس ناشی و محمد بن احمد جیهانی بوده‌اند» (ص ۴۰۱). از کلمهٔ «تشهّر» که ابن ندیم به کار برده (همانجا)، این نکته را می‌توان دریافت که ابوعیسی بر اثر شایعات و شهرت متهم شده است و مانویّت او در واقع قطعی نبوده است. در اینجا این مطلب جالب توجه است که خطیب بغدادی (۹۲/۱۰ـ ۹۳)، از قول مرزبانی نقل می‌کند که ناشی کبیر (همین ابوالعباس مذکور در *الفهرست*) سعی داشت در نقض آراء علمای منطق و عروض اقوالی بیاورد و از این رو نتوانست در بغداد بماند و به مصر رفت و در آنجا به سال ۲۹۳ ق درگذشت. این شبیه همان سرنوشتی است که بر سر ابوعیسی ورّاق و ابن راوندی آمده است: هر دو سعی در ابداع داشته و درصدد نقض آراء دیگران بوده‌اند و نیز هر دو تحت تعقیب قرار گرفته‌اند.

قاضی عبدالجبار معتزلی که از دشمنان سرسخت شیعه بود و این دشمنی او مخصوصاً در کتاب تثبیت *دلائل النبوة* آشکار است، به ابوحفص حدّاد، ابن راوندی و ابوعیسی وراق تاخته است (نک: ۱۲۸/۱ ـ ۱۲۹، ۲۳۱ ـ ۲۳۲) و چنانکه از بیان او می‌توان استنباط کرد، این حمله به جهت دور شدن ایشان از مذهب معتزله بوده است و چون این اشخاص مدتی با معتزله محشور بوده‌اند و از روشهای کلامی و شیوهٔ استدلال آنان برضد دشمنانشان به خوبی آگاه بوده‌اند، به هنگام کناره‌گیری از اعتزال، همان شیوه را در دشمنی با یاران قدیم خود به کار برده‌اند و از این رو بیشتر از هر گروه دیگر هدف حملات آنان واقع شده‌اند. چگونگی برخورد قاضی عبدالجبار (همان، ۳۷۱/۲) با ابوعیسی وراق و ابن راوندی جالب توجه است. او می‌گوید: «اینان کتابها در طعن بر حضرت رسول (ص) و در نصرت امامیه نوشته‌اند». اگر این سخن قاضی پذیرفته شود، باید گفت که «طعن بر حضرت رسول (ص)» و «نصرت امامیه» مرادف است! او متوجه این تناقض نشده است که امامیهٔ مسلمان و شیعه، چگونه می‌توانند در طعن بر حضرت رسول (ص) کتاب بنویسند. قاضی در *المغنی* (۱۰/۵ به بعد) اقوال مانویان را از قول حسن بن موسی نوبختی، مِسْمَعی و ابوعیسی ورّاق روایت می‌کند. در نقلی که از قول ابوعیسی دربارهٔ مانویان دارد، هیچ نشانه‌ای از اینکه ابوعیسی مانوی بوده است، دیده نمی‌شود، مانند آنکه: «ابوعیسی از بیشتر آنان نقل می‌کند که نور پیوسته از سوی شمال در بالا بود و ظلمت در ناحیهٔ جنوب در پایین نور...». پس از آن بیشتر آراء ایشان را دربارهٔ نور و ظلمت نقل می‌کند و در آن مطلبی که برساند ابوعیسی خود مانوی بوده است، دیده نمی‌شود. وی می‌گوید: «وراق گفته است که آنان بر ۳ گروه بودند...» و به عنوان جملهٔ معترضه می‌افزاید: «وکان ثنویا» (همان، ۱۱/۵). این جملهٔ معترضه به کلی خارج از موضوع است و تنها می‌تواند نشانهٔ دشمنی او با ابوعیسی باشد، زیرا قول ابوعیسی که قاضی پس از آن نقل می‌کند، نقل بی‌طرفانهٔ عاری از هر گونه تأیید یا تنقیص است. اگر قاضی در نقل اقوال مانویان به ابوعیسی استشهاد می‌کند، در نقل شبهات و ادلهٔ آنان اشاره‌ای به ابوعیسی نمی‌کند و این خود مؤیّد آن است که ابوعیسی چیزی دربارهٔ تأیید مذاهب آنان از راه نقل شبهاتشان نگفته است و اگر گفته بود، قاضی حتماً نقل می‌کرد.

ملاحمی مؤلّف *المعتمد* در ذکر اصناف ثنویه گوید: «ابوعیسی ورّاق از ایشان نقل می‌کند که آنان می‌پندارند (یزعمون) که جهان از دو چیز، نور و ظلمت، ساخته شده است و... پنداشتند (زعموا) که هر دو زنده و حساس هستند» (ص ۵۶۱ـ۵۶۲). چنانکه ملاحظه می‌شود، ابوعیسی در نقل قول از مانویان کلمهٔ «یزعمون» را به کار می‌برد و این خود مؤید آن است که او بر آن مذهب نبوده است. استفاده از «زعم» بارها در نقل *المعتمد* از قول ابوعیسی تکرار شده است (مثلاً نک: ص ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، جم). ملاحمی در احتجاجات و ادلهٔ مانویه هرگز نامی از ابوعیسی نمی‌برد. باز همو نقل می‌کند: «ابوعیسی گوید پیش از مانی گروهی بوده‌اند که قائل به ثنویت بوده‌اند و می‌گویند مانی بیشتر سخنان خود را از ایشان گرفته است و آنان می‌پندارند (یزعمون) که نور و ظلمت هر دو زنده بودند...» (ص ۵۸۳). اگر ابوعیسی بر دین مانی بود، چگونه دربارهٔ پیغامبر و رئیس دین خود می‌گوید که او بیشتر سخنان خود را از پیشینیان گرفته است و اگر خود به مذهب دوگانه‌پرستان پیش از مانی بود، چگونه از سخن ایشان به «یزعمون» تعبیر می‌کرد؟ ابوعیسی همین شیوهٔ نقل را دربارهٔ نقل اقوال مجوس نیز به کار می‌برد و می‌گوید: «اما المجوس فلهم اقاویل مختلفة زعم صنف منهم...» (همو، ۵۹۷) و این مؤیّد آن است که ناقل قول، خود اعتقادی به آن نداشته است.

شهرستانی در بحث از مانویّه می‌گوید که ابوعیسی در آغاز مجوسی بود و به «مذاهب قوم» آشنا بود (۲۲۴/۱). این مطلب که ابوعیسی در آغاز مجوسی بوده است، در آثار مؤلفان پیش از او دیده نمی‌شود. اگر مجوسی بودن او فقط حدس شهرستانی باشد، باید گفت این حدس بر پایهٔ اطلاعات وسیع ابوعیسی از «مذاهب قوم» (یعنی ایرانیان) بوده است. همچنانکه همین اطلاعات گسترده و اطناب در نقل آنها به گفتهٔ سیدمرتضی سبب شده است که معتزله اتهام مانویت را بر او وارد سازند. اما ابوعیسی، چنانکه از سخنان منقول او در کتابها برمی‌آید، دربارهٔ مذاهب دیگر، از جمله یهودیت و نصرانیت نیز اطلاعات گسترده‌ای داشته است و اگر نقل اطلاعات در مذهبی دلیل اعتقاد برآن مذهب‌باشد، باید اورابه یهودیت ونصرانیت نیزمتهم کرد.

آنچه در بیان مذهب مانوی در کتاب شهرستانی از قول ابوعیسی آمده، موجب شده است که کارستن کولپه در مقاله‌ای با عنوان «سازگار کردن مانویت با اسلام» بکوشد تا ثابت کند که ابوعیسی در باطن مانوی بوده و خواسته است با ایجاد تغییراتی در لحن عقاید مانوی و حذف مطالب اساطیری ونامعقول آن، این دین را در نظر مسلمانان به گونه‌ای نشان دهد که با اصول دین اسلام در ظاهر منافاتی نداشته باشد و آن را قابل قبول جلوه دهد (ص 90)، مثلاً به جای «ملک نور» و «ملک ظلمت» که موجودات مشخصی هستند، صفات انتزاعی «عقلانی» و «شهوانی» را جای‌گزین سازد (همو، 88) و تقارن مکانی نور و ظلمت را در شکل شمس و ظل نشان دهد و تقابل و تضاد دو اصل نور و ظلمت را به تقابل اضداد و تقارن و امتزاج آنها در این دنیا تعبیر کند و در حقیقت افسانه و اسطوره را با تعلیل و توجیه به واقعیت بدل سازد و با این عمل دو اصل متمایز و منفصل را که نه از همدیگر و نه از اصلی ثالث تولید شده‌اند، با اشکالات لاینحل حاصل از آن، به‌کنارنهد و به جای اعضای پنجگانهٔ خداوند نور «عقل، اندیشه، تأمّل، معنی و تفطّن»، مفاهیم پنجگانهٔ «عشق، ایمان، وفا، مروّت و حکمت» را بگذارد (همو، 89).

به گفتهٔ کولپه، ابوعیسی این توجیه را در کتاب *المقالات* چنان در موازات با نقل اقوال مذاهب دیگر قرار داده و پنهان داشته است که کسی نتواند این گمان (مانویت) را به او ببرد (ص 87)، زیرا در غیر این صورت می‌بایست منتظر تعقیب و مجازات قتل باشد و در حقیقت این بلا هم بر سرش آمد (چنانکه گذشت، بنا بر قول جبائی او در زندان جان سپرد). کولپه می‌گوید به همین جهت است که ابن ندیم، ابن مرتضی و یعقوبی در نقل عقاید مانویان (با آنکه آنها را از کتاب *المقالات* گرفته‌اند)، نام او را ذکر نکرده‌اند (ص 90). در اینجا باید پرسید که اگر مطالب ابن ندیم، یعقوبی و ابن مرتضی هم از ابوعیسی است، چرا شهرستانی و ملاحمی به صراحت از او نقل می‌کنند و دیگران نام او را مسکوت می‌گذارند؟ در صورتی که بسیاری از مطالب ابن ندیم و شهرستانی دربارهٔ مانویان که به گمان کولپه با یکدیگر هماهنگی دارند، در حقیقت متفاوتند و مطالب ابن ندیم دربارهٔ مانویت بیشتر با آنچه در منابع غیراسلامی آمده است، مطابقت دارد و اثری از توجیه عقلانی در آن دیده نمی‌شود. مثلاً مسألهٔ توالد شیاطین و فرشتگان از راه تناکح که کولپه ادعا می‌کند در توجیه ابوعیسی کنار گذاشته شده (ص 89)، در واقع فقط در اثر شهرستانی (۲۲۶/۱) مذکور است: «ولم یزل یولّد [النور] ملائکة وآلهة واولیاء، لاعلی سبیل المناکحة» و یا «ولم تزل تولّد الظلمة شیاطین و اراکنة وعفاریت، لاعلی سبیل المناکحة». اما ابن ندیم (ص ۳۹۴-۳۹۵) در این باره آورده است: «اولئک الآراکنة... تناکحوا فحدث من تناکحهم الانسان...» یا «انّ ذلک الولد نکح اُمّه فاولدها ولداً ابیض...». همچنین خرافات و داستانهای عجیب مانی دربارهٔ بنای عالم و جنگ میان نور و ظلمت، بدون داشتن ظاهری عقلانی در *الفهرست* آمده است که اثری از آن در *ملل و نحل* شهرستانی نیست. پس چگونه می‌توان ادعا کرد که مطالب ابن ندیم و شهرستانی هر دو از ابوعیسی نقل شده است؟ مطالب منقول از ابوعیسی در *المعتمد* ملاحمی با مطالب منقول از او در کتاب شهرستانی نیز یکی نیست، اگرچه در هیچ یک از این دو از خرافات و مطالب نفرت‌انگیز اثری نیست. آنچه می‌توان در این باب حدس زد، این است که دربارهٔ عقاید مانویان دو نوع روایت وجود داشته که یک روایت آن در مقایسه با دیگری معقول‌تر بوده است و همین روایت را شاید مانویان برای مقابله با حملات و احتجاجات سخت مخالفان به صورت ملایم و موافق درآورده‌اند که مایهٔ نفرت طباع و مخالفت نباشد. اما انتساب این توجیه و تعدیل به ابوعیسی درست نیست، زیرا به گفتهٔ قاضی عبدالجبار (*المغنی*، ۱۰/۵)، ابوعیسی هر دو قول را نقل کرده است: مثلاً هم قول تماس نور و ظلمت بدون فاصله مانند تماس آفتاب و سایه و هم قول به تماس بر سبیل مجاورت وجود فرجه و فاصله. بنابراین نمی‌توان گفت که اوّلی از توجیه ابوعیسی است و دومی از او نیست. در اینجا باز باید تکرار کرد که اگر ابوعیسی مانوی بود، کتابی در رد بر ثنویه نمی‌نوشت.

دلیل بر اینکه مطالبی که به ابوعیسی وراق و حتی ابن راوندی، دربارهٔ انکار معجزات و ایجاد شبهه در آن نسبت داده شده، اتهام محض است، وجود تناقض آشکار میان اقوال این متهم کنندگان است: قاضی عبدالجبار (همان، ۴۱۱/۱۶) به ابوعیسی وراق و ابن راوندی شبهه‌ای در معجزات نسبت می‌دهد که عین این شبهه را ماتریدی در کتاب *التوحید* (ص ۱۸۶) فقط از ابوعیسی می‌داند و پاسخ آن را به ابن راوندی نسبت می‌دهد! (همو، ۱۸۷). اگر شبهه از هر دو است پس چرا ابن راوندی به آن پاسخ داده و اگر ابن راوندی بعد این شبههٔ سابق خود را نقض کرده است، چرا ماتریدی این پاسخ را معارضه با ابوعیسی می‌داند (همانجا). وانگهی طرز نقل قاضی عبدالجبار می‌رساند که او مستقیماً از ابوعیسی نقل نکرده، بلکه آن را به طور غیرمستقیم آورده (نک: همانجا) و ظاهراً در نقل و انتساب این قول به ابوعیسی تردید داشته است. حاصل شبهه این است که ما از طبایع اشیا و احوال مردم آگاهی کامل نداریم تا انواع حیله‌ها و شعبده‌ها را

بشناسیم و شاید انبیا از این طبایع و از این حیله‌ها آگاهی داشته‌اند و از آن به عنوان معجزات بهره برده‌اند. جوابی که قاضی عبدالجبار به این شبهه داده (همان، ۴۱۱/۱۶-۴۱۳)، همان جوابی است که ماتریدی به ابن راوندی نسبت می‌دهد. جوابی که قاضی عبدالجبار داده، روشن‌تر بیان شده است و پاسخ ابن راوندی در *التوحید* (همانجا) مانند بیشتر عبارات ماتریدی کوتاه و مبهم است، ولی هر دو پاسخ عین هم است و آن اینکه حیله‌گران و شعبده‌بازان نمی‌توانند کارهایی را که انبیا به عنوان معجزات عرضه داشته‌اند، بکنند و هیچ شعبده‌باز و محتالی نمی‌تواند افعالی خارج از طبایع معروف اشیا از خود نشان دهد و این امر خاص انبیاست. ماتریدی اقوالی را در انکار *قرآن* به معنی معجزه از ابوعیسی نقل می‌کند و جوابهای آن را از قول ابن راوندی می‌آورد. در اینجا تنها اشاره می‌کنیم که آنچه ابن راوندی به ابوعیسی نسبت داده، نتیجهٔ دشمنی میان آن دو بوده که بعدها پیدا شده است و دلیل این امر آن است که می‌گویند ابن راوندی و ابوعیسی تألیف کتاب *الزمرد* را که در انکار نبوت و معجزات است، به گردن یکدیگر می‌انداختند (نک‍: بدوی، ۱۸۲).

علاوه بر این، چنانکه از محتوای کلام ماتریدی (ص ۱۹۳ به بعد) برمی‌آید، ظاهراً ابن راوندی احتجاجاتی برای اثبات نبوات آورده که گویا ابوعیسی آنها را رد کرده است. اگر این سخن درست باشد، نه از بابت بحث در خود نبوت و تصدیق یا تکذیب آن بوده، بلکه از باب اثبات ضعف ادله و احتجاجات است، یعنی ابوعیسی ادلهٔ ابن راوندی را در اثبات نبوت و معجزات مخدوش می‌داند، نه اینکه اصل نبوت را منکر باشد. ابوعیسی می‌خواهد بگوید طلب «تمنّی موت» از یهود یا آیهٔ مباهله دلیل بر اعجاز یا اخبار از غیب نیست و نباید به آن استناد کرد (همو، ۱۹۵).

اگر ابوعیسی صحت نبوت و رسالت حضرت رسول (ص) را منکر بود و به این صراحت که ماتریدی نقل کرده است، ادلهٔ معجزات را رد می‌کرد، علمای شیعه از او طرفداری نمی‌کردند و شیخ مفید و سید مرتضی او را از خود نمی‌دانستند و نجاشی (۲۹۳/۱، ۲/ ۲۸۰-۲۸۱) او را از رجال شیعه ذکر نمی‌کرد و در شرح حال ثُبَیت بن محمد، او را به عنوان «صاحب ابی عیسی الورّاق» معرفی نمی‌کرد، زیرا مصاحبت شخص متهم به زندقه و الحاد و انکار معجزات، طعن در حق مصاحب وی محسوب می‌شود. مصاحبت ثبیت با ابوعیسی وراق چنان نزدیک بوده است که نجاشی می‌گوید کتابی که در *نقض العثمانیهٔ* جاحظ به ابوعیسی نسبت می‌دهند، از ثبیت است و این معنی می‌رساند که هر دو در تشیع چنان معروف بوده‌اند که کتاب یکی به دیگری منسوب شده است.

قاضی عبدالجبار در مبحث امامت، ادعای نصّ بر امامت حضرت امیر (ع) را از هشام بن حکم و ابن راوندی و ابوعیسی وراق می‌داند و می‌گوید کسی پیش از ایشان دعوی نصّ جلی بر امامت علی بن ابی‌طالب (ع) نکرده است (*المغنی*، ۲۰ (۱)/۱۱۸). این خود می‌رساند که ابوعیسی وراق مسلمان شیعی بوده است وگرنه برای یک مانوی یا یک ملحدِ منکر اعجاز *قرآن* چه فرق می‌کند که علی(ع) منصوص به امامت بوده است،یا نه؛ آنکه اصل را از بیخ و بن منکر است، به انکار فرعیات و جزئیات نمی‌پردازد. سید مرتضی (۱۱۹/۲) در پاسخ به این قول قاضی می‌گوید:اگر ادعای او در این باره درست باشد، پس چرا بر ما و بر دیگران مجهول است و چرا کسی جز معتزله چنین ادعای بی‌دلیلی نکرده است؟ این ادعا منحصر به کسی است که می‌خواهد عقیدهٔ خود را دربارهٔ مسأله‌ای ثابت کند که البته بدون دلیل از او پذیرفته نمی‌شود.

میرداماد (د ۱۰۴۱ ق) در *الرواشح السماویة* (ص ۵۵) به استناد سخنان سید مرتضی و نجاشی او را «من اجلّة المتکلمین فی اصحابنا و افاضلهم» می‌خواند و می‌گوید «عامّه» (اهل سنت) او را به جهت ادعـای نـصّ جلی بر امامت علی(ع) دشمن می‌دارند و از جملـهٔ آنان تفتازانی و فخرالدین رازی را می‌شمارد و در نصرت او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: هیچ جای طعن و غمز در ابوعیسی نیست و طاعن در او خود مطعون در دین و اسلام خویش است و می‌گوید ابن داوود حلّی در *الرجال* خود او را در قسم «ممدوحین» ذکر کرده است، نه در ذیل «مجروحین»، یعنی کسانی که در حق ایشان جرح و طعن شده است (نیز نک‍: ابن داوود، ۳۳۸). البته باید گفت قدح یا مدح متأخران خواه تفتازانی و فخرالدین‌رازی و خواه میرداماد و ابن داوود، مبنی بر اقوال متقدمان است و استناد به قول میرداماد، از لحاظ شهرت و مقام ابوعیسی نزد شیعهٔ امامیه است، نه به عنوان یک سند تاریخی.

سید مرتضی (۹۸/۱) در باب وجوب امامت از دیدگاه عقل در جواب‌قاضی‌عبدالجبارمی‌گوید: «کتابهای‌ابومحمدوابوسهل (نوبختی) شاهد سخن ماست و نه تنها متضمن دفاع از تمام آن چیزی است که ابوعیسی وراق و ابن راوندی در کتابهای خود دربارهٔ امامت گفته‌اند، بلکه در بیشتر دلیلهایی که آورده‌اند، به آن دو (ابوعیسی و ابن راوندی) اعتماد کرده‌اند و در دفاع از اصول امامیه بر همان طریقه‌های آن دو رفته‌اند...». بنابراین حتی علمای شیعه در سده‌های ۳ و ۴ ق، ابوعیسی را شیعه می‌دانسته‌اند و به کتابها و استدلالهای او در مسألهٔ امامت، استناد می‌کرده‌اند. البته شیخ طوسی (ص ۴۶) و دیگران از جملهٔ کتابهای ابومحمد حسن بن موسی نوبختی، *نقض کتاب ابی عیسی فی الغریب المشرقی* را نام برده‌اند. ظاهراً کتاب *الغریب المشرقی* و کتاب *النّوح علی البهائم* در تأیید عقاید مانوی بوده است، مخصوصاً دربارهٔ جایز ندانستن قتل و ذبح حیوانات، و ابومحمد نوبختی این کتاب *الغریب المشرقی* را رد کرده است. سید مرتضی (۸۹/۱-۹۰)، دربارهٔ این دو کتاب می‌گوید: «این دو کتاب را از او ندانسته‌اند و بعید نیست که بعضی از ثنویه آن دو کتاب را از قول او ساخته باشند، زیرا اگر کسی به مذهبی مشهور باشد، کتابهای زیادی در نصرت آن به او نسبت می‌دهند و ما نباید نظیر این مذاهب زشت را به کسی که خود به آن متظاهر نبوده و آشکارا آن اعتقاد را قبول نداشته، اگرچه از آن تبرّی هم

نجسته، نسبت دهیم، زیرا دین مانع اینگونه اتهامات است و ما جز به ظاهر عمل نمی‌کنیم...». در این اظهار نظر سید مرتضی نکته‌ای هست که باید به آن توجه کرد. سید مرتضی می‌گوید: ابوعیسی به عقیدهٔ ثنویت متظاهر و متجاهر نبوده است و این می‌رساند که نام ابوعیسی در این دو کتاب ذکر نشده است، زیرا اگر او خود را صریحاً مؤلف این دو کتاب اعلام می‌کرد، به منزلهٔ تظاهر و تجاهر به مانویّت می‌شد. پس در این دو کتاب نام مؤلف ذکر نشده بوده و فقط به او نسبت داده شده و از این جهت است که هم ادعای نسبت آن دو کتاب به او و هم ادعای نفی یا دفع آن دو کتاب از او، محل بحث بوده است و اگر ابوعیسی صریحاً آن را به خود نسبت می‌داد، قول سید مرتضی: «این دو کتاب را از او ندانسته‌اند»، درست نمی‌بود. شاهد این مطلب آن است که ابوحیان توحیدی (*الامتاع*، ۱۹۲/۳) در ذکر مطلبی از قول ابوعیسی می‌گوید: «هذا غرض کتابه الذی نسبه الی الغریب المشرقی»، از اینجا بر می‌آید که این کتاب از قول فرد موهومی به نام «غریب مشرقی» نوشته شده بود، منتها دیگران می‌گفتند، این از خود ابوعیسی است. بنابراین نقض ابومحمد نوبختی بر مطالب کتاب *الغریب المشرقی* بوده و چون کتاب به نام ابوعیسی شهرت داشته است، در فهرست تألیفات او *نقض کتاب ابی عیسی فی الغریب المشرقی* آمده است (نک: طوسی، همانجا).

ابوحیان توحیدی (همانجا) ابوعیسی را از «حُذّاق المتکلمین» می‌داند و به او دو قول نسبت می‌دهد که یکی به سیاق کلام باید از *الغریب المشرقی* باشد و دیگری مسلماً از آن کتاب است، زیرا هر دو قول را پشت سر هم آورده و فقط پس از نقل قول آخری گفته است: «هذا غرض کتابه...».

اما قول نخستین دربارهٔ علم خدا به افعال عباد و اعتراض به آن است. ابوعیسی می‌گوید: آمری که بداند مأمور امرش را اطاعت نمی‌کند، حکیم نیست و چون خداوند می‌دانست که کافران ایمان نخواهند آورد، پس امر او به آنان در اینکه ایمان بیاورند، مبنی بر هیچ حکمتی نیست. آنگاه ابوحیان از قول ابوسلیمان منطقی سجستانی نقل می‌کند که ببین چگونه راز این حال بر او پوشیده مانده و از کجا و چگونه حجت بر ایشان لازم شده است؟ (همانجا). اگر این گفته از ابوعیسی باشد، به مسألهٔ علم قبلی خدا بر می‌گردد که گروهی از متکلمان که قائل به اختیار بودند و علم قبلی خدا را مانع اختیار انسان می‌دانستند، می‌گفتند علم خدا حادث است و با ظهور افعال و وقایع حادث می‌شود. جواب ابوسلیمان هم ظاهراً همان جواب معمولی است که علم ازلی علت عصیان نمی‌شود. ظاهراً این قول به حدوث علم خدا از کتاب دیگر ابوعیسی نقل شده و آن قول به بسیاری از متکلمان و از جمله هشام بن حکم نیز منسوب است و در چهارچوب مسألهٔ «علم خدا» است.

اما قول دوم که مسلماً از *الغریب المشرقی* است، دربارهٔ مسألهٔ عبث بودن عذاب الٰهی است، زیرا می‌گوید: کسی که عقوبت می‌کند و می‌داند که این عقوبت سبب اصلاح عقوبت شونده نمی‌گردد، ظالم است و خداوند با عذاب خود اهل دوزخ را به صلاح نخواهد آورد و غیظ او با عقوبت آنان فرو نخواهد نشست، پس حکمتی برای عقوبت اهل دوزخ نمی‌ماند (ابوحیان، همانجا). اصل این مسأله هم به خلود کافران در دوزخ بر می‌گردد که معتزله به آن معتقد بوده‌اند و ابوعیسی با آن مخالف است، اما ابوحیان (همانجا) می‌گوید: غرض از کتابی که او به «غریب مشرقی» منسوب کرده، همین است. بنابراین باید گفت موضوع و غرض اصلی این کتاب همین مسأله بوده است که مخالفت با یکی از اصول مهم معتزله است و ابوعیسی یا مؤلف دیگر آن را از قول مانویه آورده است.

سید مرتضی *الغریب المشرقی* و *النوح علی البهائم* را مانند دیگران دو کتاب دانسته است (۸۹/۱) و فقط در *الفهرست* (ابن ندیم، ۲۱۶) آمده است: *کتاب الغریب المشرقی فی النوح علی الحیوان* که ظاهراً نباید درست باشد و در اصل *کتاب فی النوح علی الحیوان* بوده است. موضوع این کتاب چنانکه از عنوان آن بر می‌آید، دلسوزی به حال جانورانی است که به دست انسان ذبح می‌شوند و بیان عقاید مانویه در این باب است که کشتار و خوردن حیوانات را جایز نمی‌دانستند. ماتریدی در مسألهٔ رسالت، مطلبی از ابوعیسی نقل کرده است (ص ۲۰۱) که ظاهراً باید از ابن راوندی باشد. ابن راوندی که با ابوعیسی دشمنی پیدا کرده بود، در کتاب یا رساله‌ای خود را طرفدار رسالت و اعجاز انبیا و ابوعیسی را مخالف آن قلمداد کرده است تا او را از مانویه به شمار آورند. ابوعیسی گفته است که عقل، بد کردن به کسی را که آزاری نمی‌رساند و نیز روا داشتن به دیگران را در آنچه انسان به خود روا نمی‌دارد (کشتن)، مذموم می‌شمارد، اما شرع ذبایح را خارج ساخته است (بنابراین در شریعت احکامی هست که بر ضد عقل است). ماتریدی پاسخی می‌دهد که حاصل آن این است که در اینگونه موارد به وضع فعلی و جدا از مسائل دیگر نباید نگاه کرد و عواقب و نتایج را باید در نظر گرفت و ذبح حیوان اگر چه فی نفسه مذموم است، اما چون عاقبت و نتیجهٔ آن رهاندن حیوان از رنج مصائب حیات و نفع انسان است، در نظر عقل مذموم نیست. این مسأله جزئی از مسألهٔ کلی حسن و قبح عقلی است، ولی چنانکه گفتیم کتاب *النوح علی البهائم* را به او نسبت داده‌اند و ما تناقض قول قاضی عبدالجبار و ماتریدی را نشان دادیم که چگونه مسألهٔ انکار معجزات را قاضی به ابوعیسی و ابن راوندی هر دو نسبت می‌دهد، اما ماتریدی، ابوعیسی را منکر معجزات می‌شمارد و ابن راوندی را مؤید آن و پاسخ دهنده به شبهات ابوعیسی.

ابوعیسی کتابهایی نیز در رد مجوس، یهود و نصاری نوشته است. ابن‌ندیم ۳ کتاب از او در رد بر مسیحیان نام می‌برد: *کتاب الرد علی النصاری الکبیر*، *کتاب الرد علی النصاری الاوسط*، *کتاب الرد علی النصاری الصغیر* (همانجا). در کتابخانه‌های پاریس و واتیکان کتابی از یحیی‌بن عدی فیلسوف نصرانی یعقوبی موجود است، در رد بر کتابی از ابوعیسی وراق با عنوان *کتاب فی الرد علی الفِرَق الثلاث من النصاری*. ابوعیسی در این کتاب، ردّی بر ۳ فرقهٔ معروف نصارای

عهد خود ــ یعنی ملکیّه، نسطوریان و یعقوبیان ــ نوشته که مطالب آن در ردیهٔ یحیی‌بن عدی موجود است. ابوعیسی در آن وعده داده است که در کتاب جداگانه‌ای به رد مذاهب دیگر نصاری نیز بپردازد (ص ۱۸۵). در یک فقره از گفتار ابوعیسی آمده است: «سبحان الله الواحد الصمد الذی لیس کمثله شیء لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد» (همانجا). این جمله شاهد بارزی است بر اینکه ابوعیسی از ثنویه نبوده و بلکه مسلمان موحّد بوده است. طرز بیان ابوعیسی در این عبارات منقول از او هم نشان می‌دهد که او مانند یک متکلم موحد مسلمان با این ۳ فرقه بحث می‌کند و این خود مؤیّد آن است که اتهام ثنویت او مردود است. عباراتی از آن را لوئی ماسینیون در «مجموعهٔ متون منتشر نشده»[1] (ص 185-182)، نشر کرده است.

عباراتی که مسعودی در *مروج الذهب* (۲۲/۵ ـ ۲۳) از *المجالس* ابوعیسی نقل می‌کند، نیز مؤیدی بر شیعه بودن اوست. او در این عبارات مجادلهٔ هشام‌بن حکم را با یکی از معتزله دربارهٔ وجوب امامت نقل می‌کند و در آن هشام از راه اینکه قلب در بدن انسان مرکز و تنظیم کنندهٔ حواس است، استدلال می‌کند که همچنانکه حواس پنجگانه بدون مرکزی به نام قلب نمی‌توانند وظایف خود را انجام دهند، امور عالم هم بدون امام که همچون قلب عالم است، نظام نمی‌گیرد.

از کتاب *المقالات* او که از مهم‌ترین کتب عالم اسلام دربارهٔ مذاهب و ادیان و ملل و نحل است، نویسندگان ملل و نحل و اعتقادات، مطالب بسیاری نقل کرده‌اند، مانند نقل فِرق مختلف شیعه (حمیری، ۱۶۹ ـ ۱۷۰)، فرق زیدیه (ابن مرتضی، ۹۰؛ مسعودی، ۴۵/۴)، ادیان قدیم عرب (قاضی‌عبدالجبار، *المغنی*، ۱۱/۵) و فرقه‌های یهود (بیرونی، ۲۷۷، ۲۸۴) و منقولات زیاد از این کتاب در *المعتمد* ملاحمی و *المغنی* قاضی عبدالجبار و کتب دیگر. از اینجا معلوم می‌شود که این کتاب نه تنها دربارهٔ فرق اسلامی، بلکه دربارهٔ فرق غیراسلامی از گنوسیها، مجوس، نصاری، یهود و ادیان عرب پیش از اسلام نیز بوده است و ابوعیسی نه تنها در نقل مذاهب ثنویه، به قول سیدمرتضی، راه تأکید و اطناب پیموده، بلکه دربارهٔ مذاهب و فرق دیگر نیز چنین کرده است. نجاشی (۱۸۱/۱) کتابی به ابومحمد نوبختی در رد بر اهل «تعجیز» نسبت می‌دهد که نقض کتاب ابوعیسی وراق است. اتهام تعجیز ظاهراً از سوی مخالفان به معمر و اصحاب او وارد شده است، زیرا معمر می‌گفت خداوند فقط بر جواهر تواناست و اعراض از قبیل زندگی و مرگ، صحت و مرض، توانایی و ناتوانی و رنگ و طعم، کار خداوند نیست و جایز نیست که خدا را بر اینگونه امور قادر بدانند، زیرا به عقیدهٔ ایشان در این صورت قول به جبر لازم می‌آید و انسان مسلوب الاختیار می‌گردد (اشعری، ۵۴۸). دشمنان صاحبان این عقیده، آنان را به تعجیز منسوب کرده‌اند، یعنی گفته‌اند که این گروه در حقیقت خداوند را عاجز می‌دانند. ظاهراً این گروه می‌گفتند که این اعراض از خداوند نیست، نه اینکه خداوند بر آن قادر نیست. آنان می‌گفتند که خداوند جواهر را آفریده است و این اعراض به طبع از آن جواهر حادث می‌شود. بنابراین، کتاب *الحدث* که ابن ندیم (ص ۲۱۶) آن را از تألیفات ابوعیسی می‌داند، شاید در همین موضوع بوده است که ابومحمد نوبختی بر آن رد نوشته است. ابوحیان توحیدی (*البصائر*، ۴۰۳/۱ ـ ۴۰۴) قولی به ابوعیسی نسبت می‌دهد مبنی بر اینکه او گفته است، انسان می‌تواند در عین حال هم ایستاده باشد و هم نشسته. ابوحیان این سخن ابوعیسی را به باد انتقاد گرفته است. به نظر می‌رسد که قول ابوعیسی در اینجا به همین مسألهٔ تعجیز بر می‌گردد، زیرا مخالفان می‌گفتند اگر مثلاً قیام انسان از روی طبع است، نه از فعل خدا، پس چگونه قعود انسان هم می‌تواند از همان طبع باشد، زیرا از طبع یا طبیعت واحد یک عمل یا فعل سر می‌زند، نه بیشتر. ابوعیسی گفته است که طبع انسان بر هر دو در آن واحد قادر است، نه اینکه در عین قیام قاعد باشد، طبیعت انسان موصوف است به اینکه هم قاعد است و هم قائم. ابوحیان یا این معنی را در نیافته، یا اینکه به عمد او را استهزا کرده است.

ابوعیسی کتابهای دیگری نیز داشته است که ظاهراً مانند دیگر آثار او اکنون نشانی از آنها در دست نیست: *کتاب الامامة الکبیر* و *کتاب الامامة الصغیر* (ابن ندیم، همانجا). نجاشی (۲۸۱/۲) از *کتاب الامامة* ابوعیسی یاد کرده که چندان بعید نیست مقصود او یکی از دو کتاب یاد شده باشد. کتاب *السقیفة* که شیخ مفید آن را در *الافصاح* (ص ۲۰۷) ستوده است و نیز دو کتاب *اقتصاص مذاهب اصحاب الأثنین والرد علیهم* (ابن‌ندیم، همانجا) و *الحکم علی سورة لم تکن* (نجاشی، همانجا).

مآخذ: ابن داوود حلی، حسن، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن مرتضی، احمد، *المنیة والامل فی شرح الملل والنحل*، به کوشش محمدجواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمدزین، قاهره، ۱۹۴۴م؛ همو، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴م؛ ابوعیسی وراق، محمد، عباراتی از کتاب *فی‌الرد علی الفرق الثلاث من النصاری*، در «مجموعهٔ متون منتشر نشده» (نک: مد ماسینیون)؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ ق؛ بدوی، عبدالرحمن، *من تاریخ الالحاد فی الاسلام*، قاهره، ۱۹۴۵م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة عن القرون الخالیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ حمیری، ابوسعید، *الحور العین*، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۴۸م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش هنری ساموئل نیبرگ، قاهره، ۱۹۲۵م؛ سیدمرتضی، علی، *الشافی*، به کوشش عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران، ۱۴۱۰ ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل والنحل*، به کوشش محمدبن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۶۴ ق / ۱۹۴۵م؛ طوسی، محمد، *الفهرست*، قم، منشورات الشریف الرضی؛ عباسی، عبدالرحیم، *معاهد التنصیص*، بولاق، ۱۲۷۴ ق؛ قاضی عبدالجباربن احمد، *تثبیت دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، *المغنی*، ج ۵، به کوشش محمود محمد خضیری و دیگران، قاهره، الدارالمصریة للتألیف والترجمة، ج ۱۶، به کوشش امین خولی، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م، ج ۲۰(۱)، به کوشش عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، قاهره، الدار المصریة للتألیف والترجمة؛ ماتریدی، محمد، *التوحید*، به کوشش فتح الله خلیف، بیروت، ۱۹۷۰م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۴م؛ مفید، محمد،

1. *Recueil...*

الانصاح فی امامة امیرالمؤمنین (ع)، قم، ۱۴۱۲ ق؛ ملاحمی خوارزمی، محمود، المعتمد فی اصول‌الدین، به کوشش مارتین مکدرموت و ویلفرد مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م؛ میرداماد، محمدباقر، الرواشح السماویة، قم، ۱۴۰۵ ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش محمدجواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ نیز:
Colpe, Carsten, "Anpassung des Manichäismus an den Islam", ZDMG, 1959, vol. CIX; Massignon, Louis, *Recueil de textes inédits*, Paris, 1929.
عباس زریاب

أبوالعَیناء، ابوعبدالله محمدبن قاسم بن خلّاد بصری (۱۹۱ ـ ۲۸۲ ق / ۸۰۷ ـ ۸۹۵م)، راویه و ادیب نکته پرداز روزگار عباسیان. نیای وی خلاد ازیمامه و از موالی منصور خلیفهٔ عباسی بود، از این رو خاندان وی را یمامی و هاشمی نیز خوانده‌اند (جاحظ، ۱۸۹/۵؛ ابن عبدربه، ۱۴۵/۲، ۵۰/۴؛ خطیب، ۱۷۰/۳ ـ ۱۷۱). وی را بدان سبب ابوالعیناء لقب دادند که در نوجوانی از نحوهٔ تصغیر «عیناء» از استادش ابوزید نحوی پرسش نمود و استاد در پاسخ، این نوجوان لوچ را به طنز ابوالعیناء خواند. بعدها این لقب جای نام و کنیت اصلی او را گرفت (ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۵۶/۵ ـ ۱۵۷؛ نیز نک: خطیب، ۱۷۲/۳؛ صفدی، نکت، ۲۶۵ ـ ۲۶۶).

ابوالعیناء در اهواز متولد شد و در بصره نشو و نما یافت و در آنجا به تحصیل علم پرداخت و در سلک ادیبان بصره در آمد (خطیب، ۱۷۰/۳؛ ابن خلکان، ۳۴۳/۴). ظاهراً وی در نیمهٔ اول عمر، با خانواده‌اش در بصره زندگانی ساده‌ای را می‌گذرانیده و او را با دستگاه خلافت یا وزرا و امرای عباسی کاری نبوده است، اما در آغاز نیمهٔ دوم عمر وی، این آرامش به ناگاه درهم ریخت: گروهی از بصریان اتهاماتی چند، از جمله رافضی بودن، بر او بستند و او را سخت آزردند و به بیرون بصره راندند. ابوالعیناء ناگزیر به سامرا نزد قاضی ابوالولید احمدبن ابی دؤاد رفت و با مداخله و اقدام وی از آن تنگنا برست (سید مرتضی، ۳۰۲/۱؛ خطیب، ۱۷۳/۳). داستان دیگری نیز در سبب جلای وطن ابوالعیناء از قول خود او نقل کرده‌اند (همو، ۱۷۷/۳، ۱۷۹؛ یاقوت، *ادبا*، ۳۰۱/۱۸ ـ ۳۰۲؛ ابن حجر، ۳۴۴/۵ ـ ۳۴۵) که بیشتر به شوخی شبیه است (نک: دنبالهٔ مقاله). ابوالعیناء در اثنای سفر به سامرا از هر دو چشم نابینا شد. وی دیگر به بصره بازنگشت و راهی بغداد شد و در آنجا به تدریس و روایت حدیث پرداخت و در زمرهٔ علما و مدرسان بغداد جای گرفت (نک: خطیب، ۱۷۰/۳؛ یاقوت، همان، ۲۸۹/۱۸؛ ابن خلکان، ۳۴۷/۴) و اقامت وی در بغداد به حدود ۵۰ سال رسید. گویا این سفر به توصیهٔ ابن ابی دؤاد صورت پذیرفته است. نابینایی در بغداد او را سودمند افتاد و به قول ابن مکرم، کاتب معاصر وی، بر رونق زندگی او افزود (همو، ۳۴۵/۴)، چندانکه موجب شگفتی شاعر نابینای دیگر هم روزگارش، ابوعلی بصیر (ﻫ م) (یغموری، ۳۲۳؛ شابشتی، ۸۱؛ ابن خلکان، همانجا) و فخرفروشی ابوالعیناء بر وی شد (نک: تنوخی، ۴۹/۳). دربارهٔ علت نابینایی ناگهانی وی، دو داستان با پرداختِ نزدیک به هم، از خود وی نقل کرده‌اند که در آنها نفرین حضرت علی (ع) یا عبدالله بن حسن علوی در حق نیا یا نیای بزرگش را باعث کوری خود قلمداد کرده است (خطیب، ۱۷۱/۳؛ یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۴۷/۴)، اما هیچ یک از آن دو پذیرفتنی نیست (نک: یاقوت، همانجا؛ صفدی، همان، ۲۶۵، *الوافی*، ۳۴۱/۴) و با مضمون اشعار خود او نیز (یاقوت، همان، ۳۰۲/۱۷) سازگار نمی‌آید.

سالهای واپسین زندگانی ابوالعیناء که مقارن با دوران حکومت معتضد (۲۷۹ ـ ۲۸۹ ق) بود، سخت در پردهٔ ابهام قرار دارد. به یک روایت، وی پس از ۲۸۰ ق به بصره بازگشت و مجلس درس و حدیث آراست و مستمعان و شاگردان گِرد او را گرفتند و این حال ۲ یا ۳ سال ادامه داشت (تنوخی، ۴۴/۳ ـ ۴۶؛ خطیب، ۱۷۲/۳). به دیگر روایت، هنگامی که با کشتی از بغداد به بصره می‌رفت، کشتی دچار حادثه‌ای شد و تنها ابوالعیناء جان سالم به در برد، اما همینکه به بصره رسید، درگذشت (مسعودی، ۱۴۷/۴؛ خطیب، ۱۷۹/۳؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۶۰/۵). بنابه روایت سوم، وی در بغداد درگذشت و پیکرش را به بصره حمل کردند (خطیب، همانجا).

ابوالعیناء به رغم لوچی و زشت رویی و کوتاه قدی (یاقوت، همان، ۲۹۰/۱۸، ۳۰۲، ۳۰۶) مهر و علاقهٔ همگان را جلب می‌کرد، چندانکه مورد عنایت و جزو خاصان خلیفه متوکل (حک ۲۳۲ ـ ۲۴۷ ق) قرار گرفت (خطیب، ۱۷۴/۳؛ GAS, II/519; GAL, S, I/248).

وی در کودکی حافظ *قرآن* شد و صرف و نحو، لغت، فقه و دیگر مقدّمات علوم را فرا گرفت و در نوجوانی ــ به گفتهٔ خود ــ در ملاقات با خُرَیبی، محدّث بزرگ بصره، از عهدهٔ چند امتحان یکجا برآمد (شابشتی، ۸۶ ـ ۸۷؛ خطیب، ۱۷۲/۳ ـ ۱۷۳؛ ابن جوزی، همان، ۱۵۷/۵؛ مزی، ۷۸/۹؛ ذهبی، سیر، ۳۵۱/۹). او همچنین از استادانی چون اصمعی (نک: شابشتی، ۸۹؛ حصری، زهر، ۲۷۹/۱ ـ ۲۸۰)، ابوزید انصاری (ابن انباری، ۸۵؛ خطیب، همانجا)، ابوالحسن اثرم شاگرد اصمعی (ابن انباری، ۱۱۰) و اسحاق بن ابراهیم موصلی (همو، ۱۱۷؛ نیز نک: ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۲۰/۱۱) بهره برد. ابوالعیناء افزون بر استادش اصمعی (نک: ابواحمد، ۱۴؛ مرزبانی، *الموشح*، ۳۲۸؛ سیدمرتضی، ۲۰/۱؛ ذهبی، همان، ۴۰۸/۶، ۱۷۸/۱۰)، از کسان دیگر نیز روایت کرده است، از جمله: جاحظ، عُتبی (نک: سید مرتضی، ۱۹۷/۱، ۲۹۶)، ابن سلام جمحی (نک: مرزبانی، همان، ۱۵۱، ۳۳۰)، عیسی بن زید مراکبی (نک: ابوحیان، *البصائر*، ۸۷/۱)، ابوعاصم نبیل (ذهبی، همان، ۳۰۸/۱۳، *میزان*، ۱۳/۴؛ ابن حجر، ۳۴۴/۵)، عبدالعزیز بن یحیی کنانی مکّی، شاگرد سفیان بن عیینه (نک: طاش کوپری زاده، ۲۷۵/۲؛ نیز نک: خطیب، ۱۷۰/۳، ۱۷۱؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۸۶/۱۸). از جمله راویان وی اینان را می‌توان نام برد: ابوالحسن مداینی (نک: جاحظ، ۱۸۹/۵)، جعفر بن قدامه (نک: ابوالفرج، ۲۱۱/۶؛ ذهبی، سیر، ۱۲۰/۱۱؛ ابن شاکر، ۲۸۹/۱)، ابوبکر صولی (ابوالفرج، ۳۰/۹؛ قفطی، ۲۳۴/۳؛ بغدادی، ۳۳۶/۳، ۱۷۵/۸)، ابن مُجاهد (سیرافی، ۶۸)، محمدبن عیسی مکی، ابوعبدالله حکیمی، ابن نجیح، ابوبکر آدَمی، احمد بن کامل قاضی (نک: خطیب، ۱۷۰/۳ ـ

۱۷۲؛ یاقوت، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۴۳/۷، ۵۵/۱۱، ۵۲۹، میزان، همانجا).

ابوالعیناء حدود ۵۰ سال به تدریس و روایت اشتغال داشت، اما از آنجا که احادیث مُسنَد، بسیار کم روایت می‌کرد، در میان محدثان عنوانی به هم نرسانید، چنانکه دارقطنی او را در حدیث قوی ندانسته است (نک: خطیب، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۳۰۸/۱۳ ـ ۳۰۹، میزان، همانجا). از این روی، عنوان «اخباری» و «راویه» بیشتر برازندهٔ اوست (یاقوت، همانجا).

روایات ابوالعیناء غالباً در باب لغت و شعر و ادب بود (نک: ابوالفرج، ۲۱۱/۶ ، ۳۰/۹ ـ ۳۱، ۹۰/۲۰ ـ ۹۱؛ ابواحمد، ۱۸۸؛ ابوحیان، همان، ۳ (۱) / ۲۸، ۷۰، ۷۱؛ حصری، همان، ۱۷۲/۱). با این حال، ارزش تاریخی برخی روایات ابوالعیناء را دربارهٔ خلفای عباسی و بعضی رجال دربار ایشان، نباید از نظر دور داشت (نک: ابن عبدربه، ۱۴۵/۲؛ ابن جوزی، *المصباح*، ۳۹۵/۱، ۴۰۰ـ۴۰۱، ۴۱۵، ۴۲۲، ۴۸۲، ۱۹/۲ـ۲۰؛ ابن خلکان، ۸۲/۱، ۸۷، ۱۵۰/۶؛ ذهبی، سیر، ۱۴۳/۷، ۱۹۰/۱۰، ۱۰/۱۲). وی بسیار شیفتهٔ فضایل برمکیان بود و چندان بر روایت مناقب آنان اصرار می‌ورزید که گاه مورد اعتراض قرار می‌گرفت (مسعودی، ۱۴۷/۴؛ زبیدی، ۱۷۰؛ ابواحمد، ۱۱۱ـ۱۱۲؛ تنوخی، ۱۶/۱؛ ابن خلکان، ۳۴۳/۱). با اینکه بیشتر راویان، روایات وی را صحیح دانسته‌اند، در برخی جاها می‌توان در کار او تأمل کرد؛ چنانکه در همان دوران اقامت در بصره به منظور رهانیدن دوستش ابراهیم بن ریاح از زندان واثق خلیفهٔ عباسی (حک ۲۲۷ـ۲۳۲ ق)، حکایتی جعل کرد و در دهان راویان افکند. این روایت همه جا منتشر گردید و سرانجام به دربار خلیفه رسید و در محضر او قرائت شد. خلیفه با آنکه به فراست، بی‌اساس بودن آن حکایت را دریافت، آن مرد را آزاد ساخت (حصری، همان، ۶۵۶/۲ـ۶۵۸). نیز از قول او آورده‌اند که پس از درگذشت جاحظ (د ۲۵۵ ق) می‌گفت: من و جاحظ با هم حدیثی دربارهٔ فدک ساختیم و بر سر زبان شیوخ بغداد انداختیم و تنها ابن شیبهٔ علوی آن را نپذیرفت و گفت که آغاز و انجام این حدیث همخوانی ندارد! (یاقوت، *ادبا*، ۲۸۹/۱۸؛ ذهبی، همان، ۵۲۹/۱۱؛ ابن حجر، ۳۴۶/۵).

ابوالعیناء شهرت خود را مرهون زبان‌آوری و حاضرجوابی است (یاقوت، همان، ۲۸۶/۱۸؛ EI²) که همواره زبانزد خاص و عام بود، چنانکه معمولاً متون ادبی، فصلی از نوادر ابوالعیناء را نقل کرده‌اند (شابشتی، ۸۱ـ۹۲؛ ابوحیان، *الامتاع*، ۶۹/۳، *البصائر*، ۸۶/۱ـ۸۷، ۲(۱)/۱۵۸ـ۱۶۳، ۲(۲)/۵۶۸، ۳(۱)/۳۲۱؛ سید مرتضی، ۳۰۰/۱ـ۳۰۳؛ راغب، ۱۷۷/۱، ۱۸۱، ۲۱۴؛ یاقوت، همان، ۲۸۷/۱۸ـ۲۹۹؛ شیخ بهایی، ۴۵، ۵۳۸). گویند که وی در پرتو همین ظرافت و زبان‌آوری، زمانی توانست خود را از زندان محمد بن عبدالملک زیّات آزاد سازد (شابشتی، ۸۳). معروف‌ترین نمونه‌های حاضرجوابی او، پاسخهایی است که همواره برای متوکل آماده داشته است (ابن معتز، ۴۱۴ـ۴۱۵؛ شابشتی، ۹۰؛ حصری، جمع، ۱۵۸ـ۱۵۹، ۲۸۲ـ۲۸۴، زهر، ۲۷۹/۱ـ۲۸۱؛ زمخشری، ۹۹/۴؛ یاقوت، همان، ۲۸۷/۱۸ـ۲۸۹، ۲۹۰ـ۲۹۱، ۲۹۷). ابوالعیناء در حاضرجوابی گاه راه افراط می‌پیمود و کارش به بدزبانی و زشت‌گویی می‌کشید. وی نکوهش را مانند ستایش لازمهٔ معاشرت با مردمان می‌دانست (مسعودی، ۱۴۸/۴؛ مرزبانی، *الموشح*، ۳۲۳؛ سید مرتضی، ۲۹۹/۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۷/۶؛ ابن خلکان، ۳۴۶/۴). هیچ کس از تیغ هجو و کنایات گزندهٔ ابوالعیناء در امان نبود و امیران سپاه با همهٔ اقتدارشان از گزند زبان وی در هراس بودند (ابن ندیم، ۱۳۹). خود او گوید حتی پدرش را از سخنان نیش‌دار بی‌بهره نمی‌گذاشت (ابوحیان، همان، ۳(۱)/۲۹۹؛ حصری، همان، ۷۹۲/۲ـ۷۹۳؛ یاقوت، همان، ۲۹۹/۱۸) و حتی شهرها نیز از هجو و بدگویی ابوالعیناء نصیبی داشته‌اند (نک: همو، *بلدان*، ۶۹۱/۱: هجو بغداد، *ادبا*، ۲۸۸/۱۸ـ۲۸۹: هجو بصره). روابط ابوالعیناء با همهٔ معاصرانش به همین شیوه بود (با ابوهفان، نک: ابن معتز، ۴۰۸؛ با فضل یزیدی، نک: مرزبانی، همان، ۹۳؛ با ابوعلی بصیر، نک: تنوخی، ۴۹/۳؛ با جاحظ، نک: شابشتی، ۸۵؛ سید مرتضی، ۱۸۲/۱ـ۱۸۳) و در میان معاصران او کمتر کسی از عهدهٔ زبان وی بر می‌آمد (با ابن ثوابه، نک: شابشتی، ۸۷ـ۸۸؛ ابوحیان، همان، ۲(۱)/۱۵۸، ۲(۲)/۵۵۷؛ حصری، همان، ۷۸۸/۲؛ نیز با ابن مرزبان، نک: ابوحیان، همان، ۳(۱)/۳۲۶؛ خطیب، ۱۷۵/۳). شاید تنها ابوالعبر هاشمی (ﻫ م) بود که گاه در حاضرجوابی بر ابوالعیناء چیره می‌شد (ابوالفرج، ۹۰/۲۰ـ۹۱). ابوالعیناء نه تنها خود در حاضرجوابی مهارت داشت (ابوبکر خوارزمی، ۱۷۱؛ ابن حجر، ۳۴۶/۵)، بلکه شیفتهٔ ترزبانیها و حاضرجوابیهای دیگران نیز بود (نک: ابوحیان، همان، ۲۷۸/۱ـ۲۷۹، ۳۳۰، ۲(۱)/۲۴۶، ۲(۲)/۴۲۱، ۷۰۹؛ سید مرتضی، ۱۷۹/۱، ۳۰۴؛ زمخشری، ۶۹۴/۱ـ۶۹۵؛ ابن خلکان، ۸۱/۱، ۳۹۷ـ۳۹۸؛ ابن شاکر، ۱۷۷/۳) و حتی گاه برای حاضرجوابی جایزه و پاداش نیز می‌داد (ابوحیان، همان، ۳(۱)/۷۱).

ابوالعیناء نسبت به علویان مهر می‌ورزید و به ائمه (ع) ارادت داشت، چنانکه در سامرا با امام حسن عسکری (ع) دیدار داشت (کلینی، ۵۱۲/۱) و علی بن جهم، شاعر دربار متوکل را به سبب دشنامهایی که دربارهٔ حضرت علی (ع) و علویان و شیعیان بر زبان می‌راند، ناسزا می‌گفت (نک: ابوالفرج، ۱۰۵/۹ـ۱۰۶؛ قس: شابشتی، ۸۶؛ صفدی، نکت، ۲۶۸). با اینهمه، صحابه را جملگی می‌ستود (ابوحیان، *البصائر*، ۳(۱)/۲۹۹) و هر گاه به رافضی بودن متهم می‌شد، سخت در ردّ آن می‌کوشید (شابشتی، ۸۹؛ حصری، زهر، ۲۷۹/۱ـ۲۸۰). وی روایتی را ــ که خود تنها راوی آن بود ــ به این مضمون اشاعه داده بود که «مَثَل اصحاب پیامبر (ص) مَثَل چشم است و درمان چشم دست نساییدن به آن است!» (ابن حجر، همانجا). از سوی دیگر، روایت اخباری از قبیل «حدیث طیرمَشویّ» (نک: خطیب، ۱۷۱/۳)، می‌تواند قرینه‌ای بر گرایش وی به تشیع بوده باشد. علمای بزرگ شیعه چون سید مرتضی دربارهٔ ماجرای فدک به روایت ابوالعیناء استناد کرده‌اند

(نک:ابن‌ابی الحدید،۲۴۹/۱۶به‌بعد) که‌می‌تواندتلویحاًصداقت وی را در تشیع مورد تأیید قرار دهد. برخی از رجال‌شناسان شیعه (نک: مامقـانی، ۱۷۴/۳) نیز با استناد به توجه و عنایت امام یازدهم شیعیان به ابوالعیناء بر پایهٔ روایتی که کلینی از خود او نقل کرده (همانجا)، وی را از امامیه و فردی خوش عقیده و نیک سیرت به حساب آورده‌اند.

ابوالعیناء شعر نیز می‌سرود، اما از آنجا که در منابع موجود، شمار اشعار وی اندک و حدود ۶۶ بیت است، راه اظهار نظر قاطع بسته است. با این حال، اشعارش به گونه‌ای بوده که شاعرانی چون ابن رومی، بحتری و متنبی، گاه مضامین او را وام می‌گرفته‌اند (نک: حصری، همان، ۲۷۲/۱، ۳۸۳، ۸۳۱/۲؛ ابراهیم، ۳۰۳/۱). حتی یک بار ابوالعیناء نیمی از جایزه‌ای را که ابراهیم بن مدبّر (هـ م) به بحتری می‌داد، مدّعی شد و عاقبت آن را ستاند (مرزبانی، *الموشح*، ۹۴). نثر ابوالعیناء را نیز برخی ستوده‌اند. ابن ندیم (ص ۱۳۹) او را در زمرهٔ کاتبان مترسّل چون ابن مقفع (هـ م) آورده است. در منابع می‌توان قطعات یا عباراتی از او یافت (نک: ابواحمد، ۱۸۶؛ یغموری، ۳۲۴؛ ابوحیان، *الامتاع*، ۵۴/۲، *البصائر*، ۸۵/۱ـ۸۶؛ حصری، همان، ۲۸۱/۱ ـ۲۸۲، جمع، ۱۹۹؛ خطیب، ۱۷۶/۳؛ قلقشندی، ۷۴/۹، ۲۱۸).

از ابوالعیناء اثری بر جای نمانده است. ابن ندیم (همانجا) از دیوان وی با نام کتاب *شعر ابی العیناء* یاد کرده که خود آن را در حدود ۳۰ برگ مشاهده کرده است، اما با توجه به اینکه وی بسیار کم شعر می‌سروده (نک: مرزبانی، معجم، ۴۰۳) و منابع دیگر، دیوان شعری به وی نسبت نداده‌اند، بعید نیست که آن *دیوان* از آن شاعر دیگری بوده باشد. یاقوت در *ادبا* (۳۰۲/۱۸ ـ ۳۰۶)، ۴۲ بیت شعر برای وی برشمرده، اما در *بلدان* (۶۴۵/۲) گفته است که شعری از ابوالعیناء نزد وی به ثبوت نرسیده است. افزون بر آن، ۲۴ بیت شعر دیگر هم در منابع (شابشتی، ۷۹ ـ ۸۰، ۸۶، ۹۱؛ ابوحیان، همان، ۲(۱)/۲۶۵؛ ابن معتز، ۴۶۰؛ مرزبانی، ابن ندیم، همانجاها؛ حصری، زهر، ۱۵۸/۱) آمده است که مجموعاً به حدود ۶۶ بیت بالغ می‌شود.

حصری (همان، ۷۸۹/۲ ـ ۷۹۰) کتابی در ذم احمد بن خصیب به وی نسبت داده و قطعه‌ای از آن نقل کرده است. این کتاب ظاهراً در اختیار ابن جوزی بوده و او ۶ داستان از آن نقل کرده است (*اخبار*، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۲۲). از این رو بروکلمان چنین پنداشته که این کتاب الگوی تألیف کتاب *الحمقی و المغفلین* ابن‌جوزی است و مایهٔ اصلی مضامین آن را تشکیل داده است (GAL,S,I/249).

ابن ابی‌طاهر طیفور کتابی با عنوان *اخبار ابی العیناء* گردآورده بوده (ابن ندیم، همانجا) که اینک از میان رفته، اما بخشی از محتویات آن همان اخباری است که در *الاغانی* و دیگر منابع آمده است. ظاهراً صاحب بن عباد نیز اخبار ابوالعیناء را جمع‌آوری کرده و کتابی با همین عنوان نوشته بوده است (عواد، ۷۹).

مآخذ: ابراهیم، محمد ابوالفضل، حاشیه بر *امالی* (نک: هم، سید مرتضی)؛ ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹م؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالبا*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *اخبار الحمقی و المغفلین*، به کوشش محمد شریف سکر، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸م؛ همو، *المصباح المضیء*، به کوشش ناجیه عبدالله ابراهیم، بغداد، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواحمد عسکری، حسن بن عبدالله، *المصون فی الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۷۴م؛ ابوبکر خوارزمی، محمد بن عباس، *رسائل ابی بکر الخوارزمی*، بمبئی، ۱۳۰۱ ق؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹م؛ همو، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۳ ـ ۱۳۸۵ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، قاهره، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۱م؛ تنوخی، محسّن بن علی، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۹م؛ حصری قیروانی، ابراهیم بن علی، *جمع الجواهر*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳م؛ همو، *زهرالآداب* به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ ـ ۱۴۰۶ ق؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *محاضرات الادباء*، بیروت، ۱۹۶۱م؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۳م؛ زمخشری، محمود بن عمر، *ربیع الابرار*، به کوشش سلیم نعیمی، بغداد، ۱۹۸۲م؛ سید مرتضی، علی ابن‌حسین، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴م؛ سیرافی، حسن بن عبدالله، *اخبار النحویین البصریین*، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت/ پاریس، ۱۹۳۶م؛ شابشتی، علی بن محمد، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶م؛ شیخ بهایی، محمد بن حسین، *المخلاة*، به کوشش محمد خلیل باشا، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نکت الهمیان*، به کوشش احمد زکی بک، قاهره، ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ طاش کوپری زاده، احمد بن مصطفی، *مفتاح السعادة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ عواد، کورکیس، حاشیه بر *الدیارات* (نک: هم، شابشتی)؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲م؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی احوال الرجال*، نجف، ۱۳۵۲ ق؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م؛ همو، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ مسعودی، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یغموری، یوسف بن احمد، *نورالقبس*، *مختصر المقتبس* محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ نیز:
EI²; GAL,S; GAS.

محمد علی لسانی فشارکی

اَبو عُیَینَةِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ اَبی عُیَینَهٔ مُهَلَّبی، نک: آل مهلب.

اَبو الْغازیْ بَهادُرْخان، فرزندعرب‌محمدخان‌بن‌حاج‌محمدخان یا حاجم خان (۱۰۱۴ـ رمضان ۱۰۷۴ ق/ ۱۶۰۵ـ مارس ۱۶۶۴م)،

تاریخ‌نگار و از فرمانروایان خاندان شیبانی ازبک در خوارزم. یگانه نوشتهٔ معتبر دربارهٔ زندگی ابوالغازی، کتاب شجرهٔ ترک اثر خود اوست. در اورگنج زاده شد و در خیوه درگذشت (ابوالغازی، ۲۹۱، ۳۳۴؛ نک‍: دنبالهٔ مقاله). پدرش پیروزی بر قزاقهای مهاجم روس در اورگنج را که ۴۰ روز پس از تولد او روی داد، به فال نیک گرفته، فرزند را ابوالغازی نام نهاد (همو، ۲۹۲). ابوالغازی که از جانب پدر از نوادگان یادگار خان ازبک است و مادرش مهربانو نیز از وابستگان همین خاندان است، در ۶ سالگی مادرش را از دست داد و تا ۱۶ سالگی همراه پدر در اورگنج زندگی کرد (همو، ۲۹۲، ۲۹۴). با تغییر بستر آمودریا، اورگنج اهمیت خود را از دست داد، بدین سبب عرب محمدخان پایتخت خود را به خیوه منتقل ساخته، ادارهٔ اورگنج را به ابوالغازی و پسر دیگرش حبش سلطان سپرد. دیری نگذشت که حبش به اتفاق برادر دیگرش ایلبارْس بر پدر شورید (همانجا).

ابوالغازی همراه پدر و برادر بزرگش اسفندیارخان با برادران شورشی به جنگ برخاست (همو، ۲۹۴-۲۹۶)، اما کاری از پیش نبرد. ایلبارس پدر را اسیر و کور کرد (رضانور، ۳۰۰/۳). ابوالغازی نزد امامقلی خان حاکم سمرقند که تابع دولت صفوی بود، رفت (ابوالغازی، ۲۹۶ و بعد). اسفندیارخان نیز به ایران پناهنده شد (همو، ۲۹۶-۲۹۷) و به استراباد رفت و در اثنای لشکرکشی شاه عباس به قندهار به حضور او رسید و همچون نیای خود حاج محمدخان که در ایام استیلای ازبکان به صفویان پناه برده و از یاری آنان برخوردار شده بود، او نیز با احترام پذیرفته شد. اسفندیار به دستور شاه عباس و به یاری «سرخیلان صاین خانی» و لشکر استراباد بر برادران چیره شد (اسکندر، *تاریخ عالم‌آرا*، ۹۷۷/۲). اسفندیار، خیوه، هزار اسب و کاث را تصرف کرد و به مقام خانی رسید و حکومت اورگنج را به ابوالغازی واگذارد (ابوالغازی، ۲۹۸). اسفندیار که با یاری قبایل ترکمن استراباد به حکومت رسیده بود، ناگزیر از آنان جانبداری کرده، با ازبکان مخالفت می‌کرد، حتی درصدد قتل آنان نیز برآمد. ازبکان نیز برای حفظ موجودیت خود به ابوالغازی روی آورده، او را به جنگ با برادر تحریک کردند. در این نبرد ابوالغازی شکست خورد و به ایشیم‌خان والی ترکستان پناهنده شد و پس از اقامتی کوتاه در آنجا نزد تُرسون خان به تاشکند رفت و ۲ سال در آنجا ماند (ابوالغازی، ۲۹۸-۳۰۶؛ رضانور، ۳۰۳/۳-۳۰۴). ابوالغازی پس از کشته شدن ترسون به بخارا رفت، اندکی بعد به خیوه آمد و مجدداً با برادر به جنگ پرداخت (نک‍: ابوالغازی، ۳۰۷-۳۰۹)، اما این بار نیز ناکام ماند و اسیر شد. اسفندیار او را به ایران نزد حاکم ابیورد تبعید کرد. والی ابیورد نیز او را نزد شاه‌صفی که تازه به سلطنت رسیده و در همدان بود، گسیل داشت (همو، ۳۰۹؛ رضانور، ۳۰۴/۳؛ اسکندر، *ذیل عالم آرا*، ۲۴-۲۵). شاه او را با احترام پذیرفته، به اصفهان فرستاد و برایش مقرری سالانه تعیین کرد (ابوالغازی، همانجا).

ابوالغازی، ۱۰ سال در اصفهان اقامت گزید، پس از آن با استفاده از فرصت و تطمیع محافظانش، از اصفهان گریخت و مدت ۲ سال نزد ترکمنهای منطقهٔ کوهستانی ابوالخان (بالخان) به سر برد. آنگاه نزد ترکمنهای منقشلاق و سپس قَلماق رفت و با یاری آنان در ۱۰۵۲ ق/ ۱۶۴۲م به زادگاهش اورگنج بازگشت (همو، ۳۱۵-۳۱۶؛ رضانور، همانجا). ۶ ماه پس از بازگشت ابوالغازی، برادرش اسفندیارخان درگذشت و مدتی بعد (۱۰۵۴ ق) او به خانی برگزیده شد (رضانور، ۳۰۴/۳-۳۰۵). در دوران ۲۰ سالهٔ حکومتش بر خوارزم که با جنگ با قبایل ترکمن سپری شد، با دول همسایه از جمله روسیهٔ تزاری و ایران روابط دوستانه داشت و موفق شد قبایل گونه‌گون ترکمن را تحت اطاعت خود در آورد (برای حوادث فرمانروایی، نک‍: ابوالغازی، ۳۱۶-۳۳۴).

ابوالغازی که با یاری دولت صفوی به حکومت رسیده و از برکشیدگان آن دولت بود، در تمام مدت فرمانروایی مناسبات دوستانهٔ خود با ایران را حفظ کرد. اگرچه این روابط گاه گاهی با مزاحمتهای گماشتگان صفوی سست می‌شد، ولی ابوالغازی همواره از حمایت فرمانروایان صفوی برخوردار بود (نوایی، ۱۳۸؛ وحید، ۹۶-۹۷). وی در اواخر عمر به سبب کهن سالی از حکومت کناره گیری کرد و ادارهٔ امور را به فرزندش ابوالمظفر انوشه محمد سپرد و خود به نوشتن کتابش پرداخت (ابوالغازی، ۳۱۹ به بعد).

ابوالغازی به زبانهای فارسی و عربی تسلط داشت و آشنایی با مثنویات و قصاید و غزلیات و داشتن هنرهای سه‌گانه: استعداد نظامی، فهم و درک ادبیات و آگاهی از تاریخ ایران و توران و مغول را، موهبتی خداداد در خود می‌دانست و به آنها می‌بالید (همو، ۲-۳).

از ابوالغازی بهادرخان دو اثر به جا مانده است که از منابع مهم تاریخ خوارزم و قبایل ترکمن به شمار می‌روند:

۱. *شجرهٔ تراکمه*، در انساب ترکمنها به زبان ترکی جغتایی. وی این کتاب را با اقتباس از *جامع التواریخ* و با مقابلهٔ ۲۰ «اوغوزنامه» که در دست داشت، در ۱۰۷۰ ق/ ۱۶۶۰م تألیف کرد (IA, IV/81؛ بانارلی، II/646). ابوالغازی در این کتاب که به درخواست بزرگان ازبک نوشته شده، روایات و داستانهای مربوط به ترکمنها را گرد آورده است (بانارلی، همانجا). از این کتاب تا کنون نسخ معدودی شناخته شده که قدیم‌ترین آنها در کتابخانهٔ تاشکند موجود است. تومانسکی در ۱۸۹۲م آن را به روسی ترجمه و در عشق‌آباد منتشر کرد. همچنین چاپ عکسی متن اصلی آن در ۱۹۳۷م از سوی انجمن زبان ترک[1] انتشار یافت. در این اثر، اطلاعات مفیدی دربارهٔ توغلوق (تغلق)های هند و نیز ترکمنهای خراسان که در *جامع‌التواریخ* نیامده است، وجود دارد (بانارلی، IA، همانجاها).

۲. *شجرهٔ ترک*، در تاریخ خاندان شیبان ازبک و بیان انساب این خانواده، به ویژه از نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ ق، به زبان

1. Türk dil kurumu

ترکی جغتایی. ابوالغازی در سبب تألیف کتاب چنین گوید: فرزندان چنگیز، هرجا که فرمان راندند، مورخانی داشتند آشنا به زبانهای فارسی و ترکی که تاریخ آنان را نوشته‌اند. من نیز خواستم که تاریخ خاندان خویش را تدوین کنم؛ اما در تمام خوارزم کسی را نیافتم که این مهم را انجام دهد و اگرچه هیچ پادشاه تاریخ خود را ننوشته است، من خود به این کار پرداختم و آن را *شجرهٔ ترک* نام نهادم (همانجا).

ابوالغازی پس از کناره‌گیری از حکومت، نوشتن کتاب را در ۱۰۷۴ ق آغاز کرد، اما نتوانست آن را به انجام برساند و با مرگ وی کتاب ناتمام ماند و صفحات پایانی آن (ص ۳۱۹-۳۳۴) توسط پسرش انوشه نویسانده شد و در ۱۰۷۶ ق به اتمام رسید (ص ۳۳۴). کتاب شامل ۹ باب است: باب اول از آدم (ع) تا مغول و بابهای ۲-۸ از حکومت چنگیز و فرزندان او در ایران و قپچاق و ماوراءالنهر و شبه جزیرهٔ کریمه بحث می‌کند. باب نهم که بخش اصلی کتاب است، در تاریخ خاندان شیبان می‌باشد. بابهای هشتگانه با استفاده از تاریخ خواجه رشیدالدین (همو، ۳۵) و *ظفرنامهٔ* شرف‌الدین علی یزدی (همو، ۱۲) و ۱۷«چنگیزنامه» (بانارلی، II/647)نوشته شده است. مؤلف باب نهم را با یاری جستن از حافظهٔ خود به رشتهٔ تحریر در آورده است. در این باره گوید: از آدم (ع) تا جوجی را با استفاده از بعضی کتابها نوشتم؛ لیکن از شیبان خان تا زمان خود را به هیچ کتاب مراجعه نکردم و آنچه را به یاد داشتم، نوشتم. از این رو برخی از رویدادها کوتاه شده است (همو، ۷۲). طوغان معتقد است نسخه‌ای از *جامع‌التواریخ* که ابوالغازی از آن بهره برده، نسخه‌ای کامل بوده است و نیز مؤلف در بخش انساب احتمالاً از *مُعزالانساب* خواجه رشیدالدین استفاده کرده است (IA, IV/82).

این اثر، نخستین بار در ۱۷۱۷م توسط اشترالنبرگ[1] یکی از اسیران سوئدی نبرد پولتاوا، در شهر توبول پیدا شد و اسیری دیگر به‌نام شنبستروم[2] آن را در ۱۷۲۰م به آلمانی ترجمه کرد. بعدها مسرشمید[3] اصل و ترجمهٔ آن را به گوتینگن[4] آورد. بارن[5] آن را به فرانسوی ترجمه کرد و با نام «تاریخ انساب تاتار»[6] با حواشی بنتینک[7] در ۲ مجلد در ۱۷۲۶م در لاهه انتشار یافت. در ۱۷۸۰م تردیاکوفسکی آن را به روسی ترجمه کرد. همچنین اصل ترکی آن در ۱۸۲۴م در کازان تحت سرپرستی فرن[8] و با مقدمهٔ لاتینی وی، توسط ابراهیم خلیف انتشار یافت. همچنین این اثر نخست توسط احمد وفیق پاشا و سپس از سوی رضانور به ترکی استانبولی ترجمه و انتشار یافت (بانارلی، II/646-647; IA، همانجا). چاپ انتقادی آن،توسط دمزون با حواشی بسیار دقیق که با بهره‌گیری از مآخذی مانند *جامع‌التواریخ*، *روضة الصفا*، *تاریخ جنابی*، *حبیب‌السیر*، *ظفرنامه*، *تاریخ رشیدی* و... تدوین شده (دمزون، مقدمه، 2)، به فرانسوی ترجمه و با متن ترکی آن در یک مجلد در ۱۸۷۱م در پترزبورگ چاپ شده است.

مآخذ: ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به کوشش دمزون، پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ اسکندربیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *ذیل تاریخ عالم آرای عباسی*، به کوشش سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ رضانور، *تورک تاریخی*، استانبول، ۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۴م؛ نوایی، عبدالحسین، *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران*، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ وحید قزوینی، محمدطاهر، *عباسنامه*، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، ۱۳۲۹ ش؛ نیز:

Banarlı, Nihad Sâmi, *Resimli Türk edebiyâti târihi*, Istanbul, 1971; Desmaisons, P.I., *Histoire des Mongols et des Tatares'par Aboul - Ghâzi Béhâdour Khân*, Petersburg, 1871; IA.

علی‌اکبر دیانت

اَبو غالِبِ زُراری، احمد بن محمد، نک: آل اعین.

اَبوغانِمِ خُراسانی، بِشر بن غانم، فقیه اباضی نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق/ ۸م، گردآورندهٔ کهن‌ترین کتاب جامع فقه اباضی. ابوغانم از اباضیان خراسان بود. پس از وفات ابوعبیده مسلم بن ابی کریمه (د پیش از ۱۵۸ ق) در زمان ریاست ربیع بن حبیب برای تحصیل علم راهی بصره یا احتمالاً مکه شد و از شاگردان ابوعبیده دانش آموخت. در میان کسانی که ابوغانم در *المدونة* خود از آنان روایت کرده است، ربیع بن حبیب بصری، محبوب بن رحیل عبدی، وائل بن ایوب حضرمی، ابو غسان مخلدبن معرد و ابوالمهاجر کوفی دیده می‌شوند. در کنار این رجال نام کسانی چون ابوسعید عبدالله بن عبدالعزیز و ابوالمؤرج از شیوخ مطرود اباضی نیز به چشم می‌خورد (نک: فان‌اس، 41).

ابوغانم برگرفته‌های خود از مشایخ یاد شده در زمینهٔ فقه اباضیه، به خصوص آراء ابوعبیده را در کتابی گرد آورد که به مناسبت شیوهٔ تألیف، *المدونة* نامیده شد. این کتاب از حیث اسلوب پرسش و پاسخ به *مدونهٔ* سحنون در فقه مالکی شباهت دارد.

ابوغانم در دوران حکومت عبدالوهاب بن عبدالرحمن امام رستمی تاهرت (۱۶۸-۲۰۸ ق/ ۷۸۴-۸۲۳م) راهی مغرب شد و در تاهرت نسخه‌ای از *المدونة* را به عبدالوهاب تقدیم نمود. وی در مسیر خود به هنگام عبور از جبل نفوسه، با عالم نامدار آن دیار عمروس بن فتح مساکنی دیدار نمود و نسخه‌ای از *المدونة* را نزد او به امانت نهاد و عمروس نیز از روی آن، نسخه‌ای برای خویش استنساخ نمود. ابوغانم در راه بازگشت، نسخهٔ امانت گذارده را از عمروس بازگرفت و با خود به مشرق آورد (نک: درجینی، ۳۲۰/۲، ۳۲۳؛ شماخی، ۱۹۴/۱-۱۹۵). از سرانجام او در مشرق هیچ دانسته نیست، ولی نام او برای همیشه در مغرب بر جای ماند.

ابوغانم و *المدونهٔ* او در تاریخ فقه اباضی شمال افریقا مقامی استثنایی دارند. دهها سال پیش از ابوغانم، پنج تن «حملة العلم» فقه اباضی را در بصره از ابوعبیده فراگرفتند و به مغرب آمدند و ابن مغطیر نفوسی که پیش‌تر نزد ابوعبیده دانش آموخته بود، به جهت

1. Strahlenberg 2. Schenström 3. Messerschmid 4. Göttingen 5. Barenn 6. *Histoire généalogique des Tartares traduit du manuscrit tartare d'Abulgazi Bagadur Chan.* 7. Bentinck 8. Frähn

تحولی که در تعالیم ابوعبیده احساس می‌کرد، آموخته‌های خود را منسوخ شمرد (نک: همو، ۱۲۸/۱). اما فقه شاگردان بصری ابوعبیده، همچنان در حال شکل گرفتن بود و در طول نیم قرن، مکتب بصری-مکیِ این گروه از شاگردان ابوعبیده، محافل علمی اباضی را در شرق در دست داشت. ابوغانم که محضر بانیان این مکتب را درک کرده و فقه را از آنان فرا گرفته بود، در سفر خود به مغرب در قالب *المدونة* تعالیم مکتب فقهی بصری ـ مکی را به مغرب آورد. شاید همان اندازه که فقه ابن مغطیر در برابر فقه حملة العلم منسوخ می‌نمود، فقه حملة العلم نیز در برابر فقه *المدونة* کهنه به نظر می‌آمد. به هر تقدیر تعالیم مکتب بصری ـ مکی ربیع بن حبیب در مغرب نیز همچون مشرق مورد استقبال قرار گرفت و *المدونة* ابوغانم به عنوان متن معتبر فقهی پذیرفته شد.

در جریان سقوط تاهرت و حریق کتابخانهٔ رستمیان در سالهای پایانی سدهٔ ۳ ق نسخهٔ *المدونة* در آتش سوخت و نسخهٔ عمروس که در مغرب منحصر به فرد بود، اساس نسخ بعدی قرار گرفت (نک: درجینی، ۳۲۳/۲؛ شماخی، ۱۹۵/۱؛ قس: فان اس، 38). *المدونة* در مغرب با نامهای *الغانمی*، *الغانمیات* و *دیوان ابی غانم* نیز شناخته می‌شده است (درجینی، ۳۸۹/۲، ۴۹۶؛ شماخی، ۱۰۶/۲؛ فان اس، همانجا).

این کتاب دست کم تا زمان تشکیل عزّابه در سدهٔ ۵ ق (نک: هـ د، ۳۲۸/۲)، متن اساسی فقه اباضیان مغرب بوده است. در این مورد اظهارنظر ستایش‌آمیز ابوعبدالله محمد بن بکر، بنیان‌گذار عزابه، شایان توجه است (نک: درجینی، ۳۸۹/۲). اگرچه شیوخ عزابه در سدهٔ ۵ ق *دیوان* فقهی مشهور خود را فراهم آوردند (همو، ۴۵۵/۲ ـ ۴۵۶)، با این حال تألیف این *دیوان* جایگاه *المدونة* را متزلزل نساخت. چنانکه در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ ق ابویعقوب یوسف بن خلفون نوشته‌های ابوغانم را بسیار باارزش‌تر از تألیفات شیوخ عزابه دانسته، عقیده داشت اساسی‌ترین منبع فقه اباضی مغرب هنوز تألیفات ابوغانم است (همو، ۴۹۶/۲؛ شماخی، همانجا).

در سدهٔ ۷ ق درجینی، عالم مشهور مغرب، *المدونة* را از حیث مستند بودن و انتظام مطالب ستوده است (۳۸۹/۲ ـ ۳۹۰). در سدهٔ ۸ ق برّادی، ضمن شمردن آثار اباضیه، به هنگام ذکر *المدونة* ۱۱ جزء از کتاب را برشمرده و یادآور شده که جزء دوازدهم (کتاب الزکاة) را هرگز ندیده است (نک: فان اس، 39-38). بر اساس منابع، نسخهٔ عمروس که در زمان مؤلف نوشته شده بود، نیز به ۱۲ جزء تقسیم می‌شده است (نک: درجینی، ۳۲۳/۲؛ شماخی، ۱۹۴/۱). اخیراً قطب محمد بن یوسف اطفیش (د ۱۳۳۲ ق) به *المدونة* ترتیب جدیدی داده و بر آن حاشیه نوشته است (حارثی، ۲۷۶؛ فان اس، 39).

امروزه *المدونة* به دو تحریر در دست است: *المدونة الکبری*، که با ترتیب اطفیش در بیروت (۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م) به چاپ رسیده و نسخ خطی متعددی دارد؛ *المدونة الصغری*، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ابراهیم بن باقر در بنی یزقن و خزانة البارونیة در جربه یافت می‌شود (برای تفاوت بین این دو تحریر و معرفی نسخ خطی، نک: همو، 42-38 ;GAS, I/586). این کتاب در ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م در عمان به چاپ رسیده است. باید افزود که *المدونة* به زبان بربری نیز ترجمه شده است (نک: همانجا).

بجز *المدونة*، تألیف دیگری نیز از ابوغانم در دست است که *اختلاف الفتیا* نام دارد. این کتاب هم شامل روایات فقهی ابوغانم از ابوعبیده است، اما برخلاف *المدونة* به شیوهٔ پرسش و پاسخ نوشته نشده است (فان اس، 40). بنا به تصریح یوسف بن خلفون، این کتاب از آن ابوغانم خراسانی بوده و در سدهٔ ۶ ق همپای *المدونة* رواج داشته است (نک: شماخی، ۱۰۶/۲؛ قس: درجینی، ۴۹۶/۲). ولی از آنجا که در عنوان نسخهٔ خطی *اختلاف الفتیا* (به ضمیمهٔ نسخه‌ای از *المدونة*)، موجود در کتابخانهٔ بنی یزقن قید شده: «کتاب *اختلاف الفتیا* روایة غانم بن بشر بن غانم عن الربیع بن حبیب...»، برای برخی (نک: فان اس، همانجا) این تصور به وجود آمده که *اختلاف الفتیا* از آنِ غانم پسر ابوغانم خراسانی است که هویت شناخته شده‌ای ندارد.

همچنین مجموعه‌ای از روایات افلح بن عبدالوهاب رستمی از ابوغانم خراسانی را ابویعقوب ورجلانی گردآورده و به همراه فوائدی دیگر، به عنوان جزء چهارم مسند ربیع بر آن افزوده است (نک: حارثی، ۱۵۰). این روایات را افلح احتمالاً در زمان حضور ابوغانم در مغرب از او فرا گرفته است.

مآخذ: حارثی، سالم بن حمد، *العقود الفضیة*، عمان، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ درجینی، احمد ابن‌سعید، *طبقات المشائخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، الجزایر، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴م؛ شماخی، احمد بن سعید، *السیر*، به کوشش احمد بن سعود سیابی، عمان، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ نیز:

GAS; Van Ess, J., "Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften", ZDMG, 1976.

احمد پاکتچی

اَبو غانِم مُحَمَّدِ بْنِ هِبَةُ اللّٰه، نک: آل ابی جراده.

اَبوالْغَرانیق، نک: بنی اغلب.

اَبوالْغَیْثِ قَشّاش (۹۵۹ ـ ۱۰۳۱ ق/ ۱۵۵۲ ـ ۱۶۲۲ م)، زاهد و صوفی تونسی. ابـن قـاضی نام او را «غـالـب» ذکـر کـرده است (۲۶۱/۳).

ابوالغیث در تونس زاده شد و در اوایل عمر برای تحصیل علم و ادب به سفر پرداخت و در تفسیر، حدیث، اصول و علوم ادبی مهارت یافت (نوعی‌زاده، ۶۵۲؛ محبی، ۱۴۰/۱). وی به سبب روح زهدگرا و تمایلات صوفیانهٔ خود به تصوف روی آورد و می‌توان گفت که گسترش طریقه‌های شاذلی و قادری در مغرب اسلامی و همچنین اوضاع سیاسی تونس در آن روزگار، در این گرایش او مؤثر بوده است (نک: اوزون چارشیلی، ۳۴/۳ ـ ۳۵). وی در نـاحیهٔ جبل زغـوان (نک: شریف، ۲۹۴/۱)، بین قیروان و تونس، به خدمت شیخ محمد جدیدی، بزرگ فرقهٔ قادری درآمد و طریقه را از او اخذ نمود (نوعی‌زاده، ۶۶، ۶۵۲؛ محبی، همانجا) و پس از درگذشت استاد، راهی تونس شد و در آنجا

مریدان و شاگردان بسیاری بر او گرد آمدند که غالباً با آنان مجالس ذکر و تواجد برپا می‌داشت. چندی بعد به منظور انجام فریضهٔ حج رهسپار مکه شد و نزدیک به یک سال در مدینه سکنی گزید (همانجاها).

دوران زندگانی ابوالغیث را می‌توان به ۳ بخش تقسیم کرد: بخش نخست، دورهٔ تحصیل علم، گرایش به تصوف و سیر و سیاحتهای اوست که با بازگشت از مدینه به تونس پایان می‌گیرد؛ بخش دوم دوره‌ای است که در آن، احوال او دستخوش تغییراتی می‌شود، ادعای کرامات و خرق عادت می‌کند و مریدان را به خروج از ظواهر شرع و عرف دعوت می‌نماید (محبی، همانجا؛ زین، ۵۶۵). رفتار و اعمال غریب و خلاف شریعت او از یک سو و اینکه گه‌گاه خود را مهدی موعود می‌خواند، کار را به جایی رسانید که فقها و علما نزد رمضان پاشا، حاکم تونس از او شکایت کردند و او را ملحد و زندیق خواندند (نوعی‌زاده، ۶۵۲؛ زین، همانجا). هرچند رمضان پاشا، ابوالغیث را با حضور قضات و علما به محاکمه کشید، لیکن این عمل در رفتار ابوالغیث تأثیری نکرد و تنها واکنش او شاید خروج از شهر و سرگردانی در کوه و بیابان بود (نوعی‌زاده، ۶۵۲ ـ ۶۵۳؛ محبی، ۱۴۰/۱ـ ۱۴۱). پس از این دوران آشوب و انقلاب روحی، بخش سوم از دوران زندگی وی جلوه نمود. در این زمان، ابوالغیث به احوال دوران سکون و آرامش خود بازگشت و به تدریس و تعلیم پرداخت. گفته شده است که وی در ماههای رجب، شعبان و رمضان به تشکیل مجالس درس قرائت و تفسیر و حدیث می‌پرداخت (نوعی‌زاده، ۶۵۳). دراین‌زمان از وجوهی که به دست او می‌رسید، به ساختن خانقاه و زاویه و مسجد دست می‌زد. شمار اینگونه اماکن را ۳۲ دانسته‌اند (ابن قاضی، نوعی زاده، همانجاها).

اطلاعات دربارهٔ نام استادان و شاگردان ابوالغیث بسیار کم است. از مشایخ وی بجز محمد جدیدی، نام ابوالمکارم نجم‌الدین محمدبن بکری شافعی، از سلسلهٔ رفاعی، نیز دیده می‌شود. ارتباط ابوالغیث با این سلسله از سویی و اخذ طریقهٔ قادری از محمد جدیدی از سوی دیگر، شایستهٔ تأمل و تحقیق است. کسانی چون تاج‌العارفین بکری، محمدبن شعبان طرابلسی، عامر مزوغی، محمد عسیری و ابومحمد ساسی بن محمد نونیه از شاگردان او بوده‌اند (همو، ۵۵۲؛ وزیر سراج، ۴۷۶/۲؛ مخلوف، ۲۹۳؛ کتانی، ۱۱۷/۱). وی در مجالس درس خود به کتاب صحیح بخاری توجه‌خاص داشته ومجموعهٔ‌بزرگی ازنسخه‌های این کتاب را جمع‌آوری کرده بود. گفته‌اند که او جز نسخه‌های صحیح هیچ هدیه‌ای را از کسی نمی‌پذیرفته است (نوعی‌زاده، ۶۵۳). دربارهٔ کرامات او سخن بسیار گفته شده و باور عامه بر این بوده است که وی به گنجینه‌های غیب دست داشته و از آنجا وجوه لازم را برای مصارف خیریه و رفع نیاز محتاجان و آزادی اسیران، کسب می‌کرده است. در این باره داستانهایی نقل کرده‌اند که حاکی از چگونگی اعتقاد مردم نسبت به احوال و اعمال اوست (نک: محبی، ۱۴۱/۱ ـ ۱۴۲).

شهرت ابوالغیث به مالداری و انفاق و صرف مال به امور خیریه موجب شد که گروهی از بلوکباشیه ــ که از عساکر ترکان حاکم بر تونس بودند و در آشوبگریهای آن زمان دست داشتند ــ از او استعانت نمایند، ولی شیخ از کمک به آنان سرباز زد (نک: ابن ابی دینار، ۲۰۰ـ۲۰۱؛ مقدیش، ۸۶/۲ ـ ۸۷). در شرح احوال ابوالغیث و در بیان کراماتش غالباً به اقدامات و مساعدتهای او به آزادسازی اسرای مسلمان از دست نیروهای فرنگ اشاره شده است. گفته‌اند که در یکی از جنگها ۳ کشتی فرنگیان در ساحل تونس درهم شکسته بود که در آنها ۷۰۰ نفر اسیر مسلمان وجود داشته و به اشارهٔ ابوالغیث، جملگی رهایی یافته و در زاویهٔ او پناه داده شده‌اند. دربارهٔ این رویداد، گفته‌اند که ابوالغیث پیش از وقوع آن به مریدانش فرمان داده بود که برای ۷۰۰ تن لباس و غذا آماده کنند (محبی، ۱۴۱/۱؛ نبهانی، ۴۷۲/۱).

ابوالغیث بر اثر طاعونی که در تونس شایع شد و آنجا به «وباء سیدی ابی‌الغیث»، شهرت یافت، درگذشت. جنازهٔ او را در زاویهٔ قشاشیه، منسوب به خود وی، دفن کردند (ابن ابی دینار، ۲۰۷؛ مقدیش، ۹۳/۲). شاگرد او، محمدبن شعبان طرابلسی مناقب وی را با عنوان *مناقب‌الشیخ‌ابی‌الغیث‌القشاش* گردآوری کرده است (محبی، ۴۷۴/۱؛ نوعی‌زاده، ۵۵۲).

مآخذ: ابن ابی دینار، محمد، *المؤنس*، به کوشش محمد شمّام، تونس، ۱۳۸۷ ق؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *درة الحجال فی اسماء الرجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ ایرج نوبخت، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ زین، سمیح عاطف، *الصوفیة فی نظر الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ شریف ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بورت سعید، ۱۹۷۰ م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ محبی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ ق/ ۱۸۶۷ م؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ مقدیش، محمود، *نزهة الانظار*، به کوشش محمد محفوظ و علی زواری، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ نوعی‌زاده، محمد، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ وزیر سراج، محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، بیروت، ۱۹۸۴ م.

فرامرز حاج منوچهری

اَبو فارِس، عبدالعزیز متوکل. نک: بنی حفص.

اَبوالْفَتْح اِصْفَهانی، محمودبن قاسم‌بن فضل (د پس از ۵۱۳ ق/ ۱۱۱۹ م)، ریاضی‌دان ایرانی. در برخی از مآخذ نام وی محمدبن قاسم ذکر شده است (زوتر، 98؛ اشتاین اشنایدر، 184؛ قس: قربانی، ۹۲). وی در حدود ۵۱۳ ق نزد علاءالدوله ابوکالیجار گرشاسب بن علاءالدوله امیرعلی، از پادشاهان آل کاکویه در یزد (نک: ه د، ۱۱۳/۲) به سر می‌برد و کتابی (یا کتابهایی) برای وی نوشت (نک: ابوالفتح، گ ۳ الف، پایانی).

نام ابوالفتح در نوشته‌های ریاضی‌دانان مسلمان کمتر دیده می‌شود. همچنین وی تا پیش از ترجمه شدن *تلخیص المخروطات* ــ که معروف‌ترین اثر اوست ــ نزد اروپاییان ناشناخته بود. از آنجا که در نسخه‌های مورد استفادهٔ مترجم، سال نگارش کتاب به غلط ۳۷۲ ق

ذکرشده بود، بسیاری‌از خاورشناسان(کارادوو،II/139؛اشتاین اشنایدر، همانجا؛ سارتن، 664 ,654 ,I/648؛ یوشکویچ، 124)، ابوالفتح را از دانشمندان سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م خواندند که با همزمانی وی با علاءالدوله ابوکالیجار راست نمی‌آید. در ۱۹۳۶ م کراوزه (ص 730) با شناساندن دو دست‌نویس معتبر از *تلخیص المخروطات* ابوالفتح که در آنها تاریخ نگارش۵۱۳ ق (اواخر فرمانروایی‌ابوکالیجار) آمده بود (نک: ابوالفتح، گ پایانی) این تاریخ را تصحیح کرد (قربانی، ۹۷).

آثـار:

۱. *تلخیص المخروطات*، به عربی که تلخیص و بازنویسی ترجمهٔ عربی ۷ کتاب نخست *مخروطات* آپولونیوس پرگایی (ه‍ م)، با بهره‌گیری از ترجمهٔ عربی هلال‌بن ابی هلال‌حمصی (۴ کتاب نخست) و ثابت بن قره (۳ کتاب دیگر) است. وی در این تلخیص نظم کتاب را تا اندازه‌ای دگرگون ساخته و برخی تعریفات بدان افزوده است (اشتاین اشنایدر، زوتر، همانجاها؛ سارتن، 664 ,I/648؛ یوشکویچ، همانجا). کتابهای ۵ تا ۷ *تلخیص المخروطات* در ۱۶۶۱ م توسط ابراهیم حاقلانی، فیلسوف مارونی سوری و جُوانی آلفونسوبورلی[1]، ریاضی‌دان ایتالیایی، ترجمه شد و با متن عربی در فلورانس به چاپ رسید. اهمیت این بخش از تحریر ابوالفتح از آن روست که متن یونانی این ۳ کتاب (و نیز کتاب هشتم) از میان رفته بود و اروپاییان نخستین بار از راه همین *تلخیص* به این بخش از *مخروطات* آپولونیوس دست یافتند (کارادوو، اشتاین اشنایدر، یوشکویچ، همانجاها؛ سارتن، I/664؛ تومر، 22؛ *ایرانیکا*). پس از شناسایی چند دست نوشته از ترجمهٔ ثابت ابن قره، ادموند هالی در ۱۷۱۰ م پس از مقایسهٔ این دست‌نوشته‌ها با متن عربی *تلخیص* ابوالفتح، بار دیگر آن را به لاتین ترجمه و در آکسفورد چاپ کرد (تومر، 26-25) و در ۱۹۲۳م پاول وراکه[2] ۴ کتاب نخست را از یونانی و ۳ کتاب دیگر را از لاتین به زبان فرانسه برگرداند (GAS, V/140). از *تلخیص المخروطات* دو نسخه در فلورانس موجود است که در ترجمهٔ لاتین حاقلانی ـ بورلی مورد استفاده بوده‌اند (زوتر، همانجا). افزون بر این، نسخه‌هایی از این کتاب درکتابخانه‌های ایاصوفیه، به خط علی قوشچی (منجم و متکلم ایرانی) و احمد ثالث، به خط قطب الدین شیرازی (نک: کراوزه، همانجا؛ قربانی، ۹۳) و نیز نسخه‌ای در مانیسا که آغاز و انجام ندارد (نک: مرکزی، ۵۲/۱)، در دست است.

۲. شرحی بر ۵ کتاب نخست *مخروطات* به عربی که نسخه‌ای از آن در فلورانس نگهداری می‌شود. این نسخه احتمالاً بخشی از *تلخیص المخروطات* است (زوتر، اشتاین اشنایدر، همانجاها).

اثر منسوب: به گفتهٔ زوتر (همانجا)، ترجمه‌ای از *مخروطات* آپولونیوس به زبان فارسی در کتابخانهٔ فلورانس نگهداری می‌شود که از ابوالفتح اصفهانی است، اگرچه در پایان این دست نوشته دوران زندگی مؤلف را سدهٔ ۸ ق دانسته‌اند.

مآخذ: ابوالفتح اصفهانی، محمود، *تلخیص المخروطات*، نسخهٔ خطی شم ۲۷۲۴ کتابخانهٔ ایاصوفیه؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ نیز:
Carra de Vaux, Bernard, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1921; GAS; *Iranica*; Krause, M., "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker", *Beiträge zur Erschliessung der arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien*, Frankfurt, 1986, vol. II; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927, Steinschneider, M., "Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen", ZDMG, 1896; vol. L; Suter, H., "Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke", *Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendungen*, Leipzig, 1900, vol. X; Toommer, G.J., introd. *Apollonius Conics Books V to VII*, New York, 1990; Youschkevitch, A.P., *Les Mathématiques arabes*, tr. M. Cazenave & K. Jaouiche, Paris, 1976.

یونس کرامتی

أبوالفَتْح بُسْتی، علی بن حسین (د ۴۰۰ ق/۱۰۱۰م)، دبیر، وزیر و شاعرِ ذواللسانین سدهٔ ۴ق/۱۰م. نام پدر وی را احمد و نام نیایش را حسن نیز نوشته‌اند (سمعانی، ۲۲۶/۲؛ یاقوت، *بلدان*، ۶۱۲/۱؛ سبکی، ۲۹۳/۵). با آنکه انتساب وی به بُست ــ شهری کهن در جنوب افغانستان کنونی ــ و اشعار فارسیش حکایت از ایرانی بودن او دارد (نک: GAS, II/640؛ قس: منوچهری، ۱۴۰، بیت ۵، که او را از زمرهٔ حکیمان خراسان شمرده است)، خود در شعری، خویشتن را عرب تبار خوانده و به قریشی بودن خویش بالیده است (ص ۲۰۴؛ خولی، ۴۰ـ۴۱). تاریخ ولادت او دانسته نیست، به گفتهٔ خولی (ص ۴۱)، تاریخ ۳۶۰ ق که بروکلمان به دست داده (EI[1])، بی‌گمان نادرست است. همو بر مبنای برخی نشانه‌های تاریخی، احتمال داده است که تاریخ ولادت شاعر میان سالهای ۳۳۰ و ۳۳۵ ق بوده باشد (ص ۴۱ـ۴۲).

ابوالفتح در بست نزد مشاهیری چون ابوحاتم ابن حبّان (ه‍ م) و نیز مشایخ دیگری که از اصحاب و شاگردان ابوالحسن علی بن عبدالعزیز بغوی بودند، دانش آموخت (سمعانی، یاقوت، سبکی، همانجاها؛ دربارهٔ منابع آموخته‌های علمی وی در اشعارش، نک: خولی، ۴۶ـ۵۰).

از اشارهٔ ثعالبی در *تتمة الیتیمة* چنین بر می‌آید که وی در آغاز، مدتی مؤدب بوده (۲۰/۲؛ خولی، ۳۴) و سپس به بارگاه بایتوز، امیر بست، راه یافته و به مقام دبیری وی رسیده است (عتبی، «تاریخ»، ۶۷/۱ـ۶۸؛ ثعالبی، یتیمة، ۳۰۲/۴ـ۳۰۳؛ بیهقی، *تاریخ حکماء*، ۴۹). چندی بعد که امیر ناصرالدین سبکتکین بست را گشود و بایتوز را از آن سامان راند، ابوالفتح از بایتوز بازماند و در شهر پنهان شد، اما چون سبکتکین را از حال وی آگاه ساختند، از آنجا که به هنر و درایت امثال او نیاز داشت، او را نزد خویش خواند و بنواخت و ریاست دیوان رسائل را به وی سپرد (عتبی، همان، ۶۸/۱؛ ثعالبی، همان، ۳۰۳/۴؛ بیهقی، همانجا؛ عوفی، ۶۴/۱). با اینهمه، شاعر که هنوز خود را از دسیسه‌ها و سعایتهای بدخواهان در امان نمی‌دید، از امیر اجازه خواست که یک چند تحت حمایت او در گوشه‌ای به دور از هیاهو خلوت گزیند تا پس از اتمام کار بایتوز، با آسودگی به خدمت امیر باز

1. Giovanni Alfonso Borelli
2. Paul Ver Eecke

گردد. سبکتکین هم او را به ناحیهٔ رُخَّج، در خاور بست گسیل داشت. شاعر چندی در آن ناحیه با آسایش زیست. سپس به فرمان امیر، به بست بازگشت و از آن پس تا پایان عمر سبکتکین (۳۸۷ ق) در خدمت او بود و مقام و منزلت والای خویش را همواره حفظ کرد (عتبی، همان، ۶۸/۱ـ۷۱؛ ثعالبی، همان، ۳۰۳/۴ـ۳۰۴؛ قس: بیهقی، همانجا). با اینهمه، خود در ابیاتی شغل وزارت را بی‌ارزش شمرده و خویشتن را به آن مقام بی‌علاقه نشان داده است (ص ۴۸، بیتهای ۳ و ۴؛ خولی، ۵۷).

رونق کار ابوالفتح تا اوایل حکومت سلطان محمود (حک ۳۸۹ـ ۴۲۱ ق) نیز ادامه داشت. اهمیت مقام او را در آن دوره، از نصایح دوراندیشانهٔ وی به سلطان محمود، در بحبوحهٔ لشکرکشی او به هند، می‌توان دریافت (نک: ابوالفتح، ۲۷۴؛ عتبی، همان، ۷۰/۲ـ۷۱). برخی فتح‌نامه‌های سلطان محمود هم به قلم او نوشته شده است (همان، ۷۱/۱؛ ثعالبی، همان، ۳۰۴/۴). با اینهمه، چندی بعد (بی‌گمان پس از ۳۹۵ ق، نک: فحام، ۵۳۳ـ۵۳۴)، به سببی مقام و منصب خود را از دست داد و به میل خویش یا به جبر، قلمرو سلطان را ترک گفت. علل و چگونگی این رویداد روشن نیست. عتبی و ثعالبی (ﻫ م م) نیز که دوست و همکار شاعر بودند و نوشته‌هایشان مهم‌ترین مأخذ در شرح حال اوست، ظاهراً بنابر مصلحت و به اقتضای اوضاع، تنها به اشاره‌ای در این باره بسنده کرده‌اند (نک: عتبی، ثعالبی، همانجاها؛ ابن خلکان، ۳۷۷/۳؛ خولی، ۸۳). برخی با توجه به پاره‌ای نشانه‌ها، به ویژه سروده‌هایی که شاعر در آنها از دسیسه‌های دشمنان خود شکایت کرده، احتمال داده‌اند که رقابتها و حسادتهای درباریان سبب طرد او از دربار شده است (نک: ابوالفتح، ۳۰۶؛ خولی، ۸۵ـ۸۶). ابیاتی که شاعر در انتقاد از جاه‌طلبی دبیران بست سروده است (ص ۱۹۶، دو بیت آخر)، نیز در این باره قابل تأمل است، هر چند تاریخ این اشعار را مانند غالب سروده‌های شاعر جز با حدس و گمان نمی‌توان تعیین کرد. برخی دیگر بر آنند که چه بسا شاعر در کشمکش میان سلطان محمود و ایلک‌خان، جانب ایلک‌خان را گرفته و پس از شکست وی در جنگ با سلطان محمود، ناچار شده تا همراه او رهسپار ماوراءالنهر شود. اشارهٔ بیهقی به همراهی ابوالفتح با ایلک‌خان در حرکت از خراسان و همچنین شعری که در آن، سمرقند (در قلمرو ایلک‌خان) بر بلخ (در قلمرو سلطان محمود) ترجیح داده شده است، این احتمال را تقویت می‌کند (نک: ابوالفتح، ۲۳۶، بیتهای ۳ و ۴؛ بیهقی، همانجا؛ فحام، ۵۳۲ـ۵۳۴، ۵۶۵؛ قس: GAL, S, I/445؛ دربارهٔ جنگ میان سلطان محمود و ایلک‌خان، نک: عتبی، «تاریخ»، ۷۶/۲ـ۹۴؛ ابن اثیر، ۱۹۱/۹ـ۱۹۲). به هر روی، شاعر که گویی اندکی بعد، از کردهٔ خویش پشیمان شده است (نک: ابوالفتح، ۲۲۲، بیتهای ۲ و ۳)، در شعری دیگر، از سلطان محمود بخشایش می‌طلبد و می‌کوشد او را بر سر مهر آورد (ص ۳۰۳، بیتهای ۱ـ۴؛ ابن خلکان، ۳۷۷/۳ـ۳۷۸؛ خولی، ۸۶؛ فحام، ۵۳۲، ۵۳۴ـ۵۳۵)، اما زمانه با او سرسازگاری نداشت، چه، سلطان پوزش خواهیهای او را نپذیرفت و شاعر چندی بعد در غربت درگذشت (عتبی، همانجا؛ ثعالبی، یتیمة، ۳۰۴/۴؛ بیهقی، *تاریخ حکماء*، ۴۹). محل وفات او را غالباً بخارا (سمعانی، ۲۲۶/۲؛ یاقوت، *بلدان*، ۶۱۲/۱) و برخی اوزکند (منینی، ۷۲) نوشته‌اند.

در تاریخ وفات او نیز اختلاف است، چنانکه برخی ۴۰۱ ق را سال وفات او دانسته‌اند (نک: ثعالبی، همانجا؛ ابن‌خلکان، ۳۷۸/۳؛ ابن کثیر، ۳۶۸/۱۱). دولتشاه سمرقندی، ۴۳۰ ق را که عماد زوزنی در شعری تاریخ وفات ابوالفتح مجدالدین نوشته، به اشتباه، تاریخ وفات ابوالفتح بستی پنداشته است (ص ۲۴؛ نیز نک: *ایرانیکا*).

از شاگردان و راویان او حاکم نیشابوری، ابوعثمان صابونی و حسین بن علی بردعی را می‌توان نام برد (یاقوت، همانجا؛ سبکی، ۲۹۳/۵).

ابوالفتح، هم دبیری چیره دست، هم وزیری کاردان بود و در حل و فصل اختلافات سیاسی و اصلاح امور مخدومان غزنوی خویش سهمی بسزا داشت. پایمردی او در کشمکش میان سبکتکین و خلف بن احمد، امیر سیستان (عتبی، همان، ۳۵۴/۱ـ۳۵۶)، نمونه‌ای از کوششهای اوست، چنانکه روابط و پیوندهای وی با رجال حکومت و ادیبان آن عصر که عموماً یا خود در سرزمینهایی کوچک فرمان می‌راندند، یا در خدمت خاندانهایی چون سامانیان و آل بویه بودند، حاکی از گستردگی دامنهٔ فعالیتهای اوست (خولی، ۶۰ـ۷۰؛ دربارهٔ پیوندهای شاعر با مشاهیر علم و ادب آن عصر، از جمله ثعالبی و عتبی، نک: همو، ۷۰ـ۸۲). ظاهراً همین پیوندهای سیاسی و برخی دلبستگیهای شخصی وی سبب شده که او را در زمرهٔ شاعرانی بشمارند که آرزوها، آنان را به هر سو می‌کشاند، تا آنجا که در اشعار خود شراب‌خواری را حلال می‌شمرند و عقاید فرقه‌ای چون کرامیه را تصدیق می‌کنند (نک: سبکی، همانجا؛ قس: خولی، ۵۲ـ۵۴، که به ویژه اتهام حلال شمردن شراب‌خواری را، با استناد به برخی سروده‌های شاعر، مبالغه‌آمیز خوانده است).

مدح امیران و بزرگان و خوش‌گذرانی، در میان شاعران و ادیبان درباری البته پدیدهٔ رایجی است، اما آنچه در این میان بیشتر جلب نظر می‌کند، موضوع ارتباط شاعر با فرقهٔ کرامیه است، گرچه آن هم البته، با توجه به خلق و خو و علایق سیاسی اینگونه شخصیتها، چندان غریب نمی‌نماید. مبنای آنچه دربارهٔ وابستگی وی به این فرقه گفته‌اند، شعری است که شاعر در آن، مذهب حنفی و آیین کرامی را بر حق شمرده و به ویژه محمد بن کرّام را ستوده است (عتبی، همان، ۳۱۰/۲؛ باسورث، ۱۳۱). با توجه به رواج کار کرامیان در خراسان آن زمان (نک: همو، ۱۲۸ـ۱۳۰)، به نظر می‌رسد که این قبیل ستایشها، اگر در صحت انتسابشان تردید نکنیم، بیشتر انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی داشته است (روایت سبکی نیز حاکی از همین امر است)، به ویژه که شاعر خود در شعری دیگر، برخی باورهای کلامی کرامیه را، البته بدون ذکر نام آنان، رد کرده است (نک: ص ۹۰، بیتهای ۲ـ۴؛ قس: بغدادی، ۱۳۱؛

نیز نک: خولی، ۵۴ـ۵۶؛ دربارهٔ کرامیه، نک: اسفراینی، ۶۵ـ۶۶؛ شهرستانی، ۸۰/۱؛ فان‌اس، ۴۶).

مآخذ: در پایان مقاله. مهران ارزنده

شعر و نثر: با آنکه گویا هیچ اثر منثوری، بجز جمله‌ها و عباراتی چند، از ابوالفتح بستی در دست نیست، به آسانی می‌توان شیوهٔ نگارش او را حدس زد. وی در زمانی می‌زیست که نثر عربی پس از خروج از حیطهٔ سجع‌پردازان عصر جاهلی و صدراسلام و گذراندن دورانی پرشور و در آمیختن با زندگی و افکار و آیینهای مردم و کسب جایگاهی ارجمند و نیز پیراسته شدن از واژگان و مصطلحات بدوی، در چنگ نویسندگان زبردستی گرفتار آمد که در زبان، دیگر به چشم ابزار تعبیر نمی‌نگریستند، بلکه آن را پدیده‌ای انعطاف‌پذیر می‌پنداشتند که به آسانی تن به آرایش می‌داد و عرصه‌ای پهناور برای هنرنمایی فراهم می‌آورد. صنعت‌گرایان در این راه چندان افراط کردند که زبان از قالبهای طبیعی و معهود خود بیرون شد و اهداف معنوی آن فراموش گردید. بدین سان نویسنده یا شاعر، نخست زیورهای لفظی، تناسبهای صوتی و تشابهات ظاهری را می‌یافت و آنگاه می‌کوشید تا منظور خود را در آنها بگنجاند. البته ابوالفتح بستی از این دایره خارج نبود: همگان او را ستوده و صاحب «شیوه‌ای خاص و نیکو در جناس پردازی» دانسته‌اند (ثعالبی، یتیمة، ۳۰۲/۴؛ یاقوت، *بلدان*، ۶۱۲/۱؛ ابن اثیر، ۲۲۰/۹؛ ابن خلکان، ۳۷۶/۳؛ صفدی، *الوافی*، ۱۶۸/۲۲؛ ابن شاکر، ۳۳۹). او خود نیز بر زبردستی خویش آگاه بوده و در قطعهٔ فخریه‌ای آن را بازگفته است (ص ۲۵۲ ـ ۲۵۳). در نامهٔ کوتاهی که از قول سلطان محمود برای قابوس وشمگیر نوشته و در آن برای دو تن شفاعت کرده (ثعالبی، همان، ۳۰۷/۴)، صنعت را در حد معقول و پسندیده به کار گرفته است (نامهٔ دیگری جز این نامه از او در دست نیست)، اما پیداست که صنعت، زمانی مجال گسترده و آزادی فراوان می‌یابد که معانی و اغراض ملموس و دقیق، سد راه آن نگردد. به همین جهت ابوالفتح به قصد هنرنمایی و جناس‌پردازی بهتر، به مفاهیم عام و گنگ اندرز و حکمت متداول که در مرزهای دقیق و روشنی محدود نیست، روی آورده است و اینک صد و چند عبارت، شبیه به کلمات قصار، از وی برجای مانده که می‌توانست همه را در قالب همان اشعار پرتکلفش جای دهد، و شاید هم این جملات یادداشتهایی بوده است که می‌خواسته به شعر درآورد، وگرنه در عباراتی چون «الفلسفة فلّ‌السفه»، «ربما کانت الفطنة فتنة»، نه حکمتی خفته است و نه ذوقی. برخی از این عبارات، گویی برای فارسی زبانان که با لهجهٔ عربی الفتی نداشتند، ساخته شده است، مثلاً در قرینه‌های ضمان و زمان، حذر و هذر، حروف نخستین آنها به یک حال تلفظ می‌شود و در عمل، جناس تام به وجود می‌آید (نک: ثعالبی، همان، ۳۰۵/۴ـ۳۰۷)؛ بخشی از این عبارات در منابع متعدد دیگر تکرار شده، مثلاً نک: همو، *خاص*، ۲۸ ـ ۲۹؛ ابن خلکان، ۳۷۶/۳ـ۳۷۷؛ عباسی، ۲۱۵؛ نیز نک: خولی، ۱۰۲، حاشیه).

میان ابوالفتح و ثعالبی گفت‌وگویی دربارهٔ یکی از رسائل ابواسحاق صابی رفته است که در آن، اعجاب ابوالفتح نسبت به نثر صابی پدیدار است (ثعالبی، *تحفة*، ۴۵ ـ ۴۷) و همین امر موجب شده است که خولی (ص ۹۵ ـ ۹۶) وی را متأثر از نثر صابی بپندارد، حال آنکه صابی اساساً از سجع و موازنه و مقارنه پرهیز داشته است.

شعر ابوالفتح بستی، از نظر معنی و صنعت، با «کلمات قصار» او چندان تفاوتی ندارد. از مجموعهٔ اشعار او دیوانی اساساً شامل جناسهای پرپیچ وتاب برجای مانده که نخستین بار در ۱۲۹۴ ق/ ۱۸۷۷ م در بیروت به چاپ رسیده است، اما این *دیوان* نه به شیوه‌ای علمی و انتقادی چاپ شده و نه کامل است. از این‌رو، چند سال پیش (۱۳۵۲ ش) امیر محمود انوار شرح احوال و تصحیح انتقادی *دیوان* او را موضوع رسالهٔ دکتری خود در دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی تهران قرار داد، اما تصحیح و چاپ *دیوان* به تأخیر افتاد، تا آنکه در ۱۹۸۰ م، محمد مرسی خولی، بر پایهٔ نسخهٔ چاپی و نیز نسخهٔ استانبول به طبع مجدد آن دست زد. وی در مقدمهٔ بسیار طولانی خود (شامل ۲۱۴ صفحه)، زندگی‌نامهٔ ابوالفتح بستی را به تفصیل تمام آورده و شعر او را از جهات گوناگون بررسی کرده، اما کار خولی نیز از برخی لغزشها درامان نمانده است؛ از جمله شماری از ابیاتی که در *دیوان* یا در منابع وی بوده، از چاپ او ساقط گردیده است. مجموعهٔ نقایص *دیوان* را شاکر فحام در مقاله‌ای انتقادی گرد آورده و در مجلهٔ *مجمع اللغة العربیة* در دمشق به چاپ رسانیده است (ص ۵۲۹ ـ ۵۶۹). همین مقاله گویا موجب شد که دو محقق سوری، درّیّه خطیب و لطفی صقال از نو به طبع *دیوان* روی آورند. این اثر در ۱۹۸۹ م در دمشق منتشر شد که نسبت به چاپ دوم و مقالهٔ انتقادی فحام، حدود ۲۵۰ بیت اضافه دارد و این دو محقق، بر روی هم، ۱۹۰۹ بیت از آنچه در *دیوان* بوده و آنچه خود در منابع یافته‌اند، گرد آورده‌اند (نک: خطیب، ۱۱ ـ ۱۲)، اما *دیوان* هنوز هم کامل نیست؛ چنانکه دو بیت در *تاریخ بیهق* علی‌بن زید بیهقی دیده می‌شود (ص ۲۹۷) که در *دیوان* نیست.

ثعالبی اشعار ابوالفتح را از نظر مضمون (یتیمة، ۳۰۷/۴ـ۳۳۴) به ۱۲ فصل تقسیم کرده است: غزل و خمر، کتاب و خط و بلاغت، فقه، ادبیات، پزشکی و فلسفه، ستاره‌شناسی، مدح، اخوانیات، شکوه و عتاب، هجا، پیری، امثال و نوادر و موعظه و حکمت. این تقسیم‌بندی گرچه بر وسعت اطلاعات بستی ــ که در مقام کاتب دیوان ملزم به دانستن آنها بوده ــ دلالت دارد، اما بر واقعیات منطبق نیست. در *دیوان* ابوالفتح، هیچ سخنی از پزشکی و فلسفه و نجوم نیست و حتی هجا و غزل او بسیار ناچیز است. تقسیم‌بندی ثعالبی بر اشاره‌ای یا استعاره‌ای که ضمن بیتی دربارهٔ این علوم آمده، استوار است،نه بیشتر.

بخش بزرگی از *دیوان* وی را قصاید مدحی تشکیل می‌دهد. او بیش از ۱۰۰ قطعه در ستایش مشاهیر زمان یا دوستان خود که غالباً اهل ادب بوده‌اند، سروده است. شاید یکی از نخستین کسانی که وی مدح گفته، امیر سیستان خلف بن احمد باشد که در ازای ۳ بیت، ۳۰۰ دینار صله

برای او فرستاد. خلف سخت شیفتهٔ شعر ابوالفتح بود و غالباً به دو بیت او در باب فخر استشهاد می‌کرد (ابوالفتح، ۱۲۵؛ عتبی، *تاریخ*، ۲۱۴ ـ ۲۱۵؛ خولی، ۶۲). اگر مدح خلف که وی با شاعر دوستی داشته، شعری نسبتاً روان و صادقانه است، درعوض مدح آل فریغون که در گرگان حکم می‌راندند وشاعربه‌سفارت نزدایشان رفته‌بود(ابوالفتح، ۱۶۱)، شعری بی‌روح و تملق‌آمیز است و در بیتی که ابوالفتح برای قابوس وشمگیر سروده (ص ۱۱۰)،هنر خود را در جناس‌پردازی به‌کار برده است. وی در دستگاه سامانی، با ابونصر احمد میکالی و ابوعلی دامغانی دوستی داشت؛ ابونصر را مدح گفته (ص ۲۴۵، ۳ بیت) و با ابوعلی مطایبه کرده است (ص ۱۱۴، ۱۴۳). سپس چون ابونصربن ابی زید از جانب غزنویان به جای ابوعلی دامغانی نشست، او را نیز مدح گفت (ص ۲۳۹ ـ ۲۴۰، ۲۷۷). از بزرگان دستگاه آل بویه، بیش از همه با صاحب بن عباد دوستی داشته و بارها او را مدح گفته است (مثلاً نک: ص ۳۳ ـ ۳۴، ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۴۹). وی علاوه بر اینان ، بسیاری از کسان دیگر را نیز ستوده است، اما چون از آغاز در *دیوان* نام ممدوحان ذکر نشده، دانسته نیست که مدیحه‌ها برای چه کسانی سروده شده است و قصایدی که قاعدتاً می‌بایست تقدیم سبکتکین و پسرش سلطان محمود می‌شد، در کجاست؟ (یک دو بیتی در مدح سلطان محمود آمده است، ص ۱۷۳ ـ ۱۷۴).

روح آرام و صلح‌جوی ابوالفتح موجب شده بود که دوستان بسیاری از بزرگان دولت و خاصه کاتبان و منشیان فراهم آورد. بخش عظیمی از *دیوان* او شامل «اخوانیات» است که مخاطب برخی از آنها معلوم است: مثلاً شکوه از عتبی مؤلف *تاریخ یمینی* (ص ۱۳۱؛ نیز نک: خولی، ۲۸۱، حاشیه)، ستایش از ابوالقاسم علی داوودیِ قاضی و ظفربن عبدالله قاضی خراسان (ص ۲۶۷ ـ ۲۶۸)، اظهار دوستی شدید با ابوسلیمان خطابی (ص ۱۸۱، ۱۸۵)، سپاسگزاری از دوست و همشهری خود ابوبکر عبدالله بستی قاضی نیشابور (ص ۳۱ ـ ۳۲؛ خولی، ۷۳)، ستایش از دوست دانشمندش ثعالبی (ص ۱۲۰؛ دربارهٔ افراد دیگر، نک: خولی، ۷۴ ـ ۷۸).

در *دیوان* ابوالفتح، هجا به معنای معروف آن موجود نیست. مراثی او نیز بسیار اندک است. تنها ۴ قطعه رثا از او به دست رسیده که دو قطعه را در مرگ سبکتکین سروده : یکی از آنها ، دو بیت بیشتر نیست (ص ۱۶۷) و قطعهٔ ۱۱ بیتی دوم (ص ۱۴۴ ـ ۱۴۵) بیشتر موعظه است تا مرثیه. چند قطعهٔ کوتاه در غزل و خمریات از او در دست است که بی‌روح و پرتکلف است؛ درعوض، شعر او در باب پیری و جوانی و شکایت گاه بسیار شیرین و صادقانه است، خاصه ستایش پیری (نک: ص ۱۱۶) و ترجیح مرگ بر زندگی (ص ۲۳)، به خصوص که او در اواخر عمر دچار بی‌مهری سلطان گردیده و از کار دبیری و وزارت عزل شده بود. در این باب چند قطعهٔ دلنشین که حتی از صفت جناس هم تهی است،به جای مانده (خولی، ۱۱۹ ـ ۱۲۱).

اما، مایهٔ اصلی *دیوان* ابوالفتح، شعر اندرزگونهٔ حکمت‌آمیز است. نیک نفسی و خوی آموزگاری وی از سویی، و انعطاف‌پذیری اینگونه مضامین برای لفظ‌پردازی و صنعت‌گرایی از سوی دیگر، موجب شد که شاعر جناس‌پردازیهای غلیظ و پرتکلف را مکتب شعری خود سازد و بیش از هر شاعر دیگری در این سبک پیش رود و بدان شهرت یابد. غالباً چنین احساس می‌شود که شاعر، نخست کلمات و ترکیبات متجانس را می‌یافت و سپس می‌کوشید آنها را در معنایی معقول با یکدیگر قرینه کند. مثلاً پیداست که ۴ کلمه و ترکیب الجواریا (کنیزکان)، الجواریا (اشکِ ریزان)، ترکیبهای «الثلج واریا»، «الجویٰ ریا»، با کوششی بسیار گردآوری شده‌اند و سپس در رشته‌های معنایی که به نحوی آنها را با یکدیگر پیوند می‌دهد، در صف قافیه نشسته‌اند (ص ۸۵).

چنانکه اشاره شد، عصر ابوالفتح بستی عصر صنایع بدیعی بود و کتابهای بزرگی نیز در این باب تألیف یافت، اما همان‌طور که برخی اشاره کرده‌اند (*بستانی*، ۲۲/۵)، این شاعران و نویسندگان صنعت گرا بیشتر در دربارهای ایران، چون دربار غزنوی و سامانی و دیلمی گرد آمده بودند (نیز نک: *ضیف*، ۶۳۳). بعید نیست که فارسی زبان بودن این شاعران، یکی از سببهای توجه آنان به صنایع شعری بوده باشد، زیرا دست یافتن به دقایق و ظرایف نهانی زبانی بیگانه، البته دشوارتر است تا تسلط بر صنایع آن. این نکته را روایت جالب توجهی که باخرزی نقل کرده است (۳۲۴/۱)، به نیکی روشن می‌سازد: ادیبی به نام غریب‌الخادم که چندی در دربار خلیفگان بغداد می‌زیسته، گفته است که در بغداد شعر ابوالفتح بستی و نظایر او را نقل می‌کرد، اما حتی یک بیت هم از آن اشعار خریداری نیافت. پیداست که بغدادیان نازک طبع که آبشخور ذوق آنان، پاک‌ترین چشمه‌های شعر عرب بوده است، غزلیات دلنواز و خوش آهنگ را که از صمیم دلهای سوخته برمی‌خاسته، نظیر نمونه‌ای که باخرزی آورده است، برآثار پر تکلف بستی ترجیح می‌داده‌اند. نویسندگان بزرگ گذشته نیز فریب این زیبایی ظاهری را نخورده‌اند: از جمله ابن رشیق در این مورد از ابوالفتح بستی انتقاد کرده است (۳۲۸/۱، ۳۲۹). عبدالقاهر جرجانی هم نمی‌پسندد که معانی را فدای صنایع کنند، به همین جهت بر ابوالفتح بستی خرده گرفته است (ص ۴ ـ ۵؛ نیز نک: خولی، ۱۷۱ ـ ۱۷۲).

اوج اندرزگوییها و حکمت پردازیهای ابوالفتح در قصیده‌ای نونیه آشکار می‌شود که تنها قصیدهٔ بزرگ اوست و بعدها شهرتی بسزا کسب کرده است. این قصیدهٔ ۶۵ بیتی به مطلع:

زیادة المرء فی دنیاه نقصان وربحه غیرمحض الخیرخسران

سراسر اندرزهای عام است: جهان ناپایدار و آدمیزاد فانی است، آن به که به پارسایی روی آریم، با دیگران مسالمت کنیم‌ونیک رفتار باشیم؛ مردمان همه نیک نفس نیستند، پس بهتر است راز خود را با همه کس نگوییم ؛ قانع باشیم، عقل و خرد را بر ثروت این جهان ترجیح دهیم. سرانجام، پس از چند گونه اندرز به پیران و جوانان، از همه می‌خواهد تا شعر او را که این چنین روشنی بخش است، حفظ کنند (ص ۱۸۶ ـ

۱۹۲). این قصیده با آنکه بخشی از آن را ثعالبی در *نثرالنظم* شرح کرده (نک: خولی، ۱۴۸)، ظاهراً تا یکی دو سده پس از وفات شاعر چندان شهرت نیافته بود، زیرا هیچ یک از منابع کهن، بجز *نثرالنظم*، به آن نپرداخته‌اند. نویسندگان *نامهٔ دانشوران* (۱۹۴/۴) از مهجور ماندن قصیده در منابع کهن، حتی *انوار الربیع* مدنی، متعجب شده و خود آن را از *کشکول* شیخ بهایی (۳۱۶/۱) نقل و ترجمه کرده‌اند ـ شیخ بهایی تنها ۳۹ بیت از آن را آورده است. با اینهمه تردید نیست که نویسندگان، اندک اندک، به این قصیده عنایت کرده‌اند و اینک دهها نسخهٔ خطی از آن در کتابخانه‌های جهان موجود است و در بسیاری از کتب معتبر متأخر نقل شده است، حتی در *حیاة الحیوان* دمیری (۲۴۵/۱ ـ ۲۴۶) و *طبقات الشافعیهٔ* سبکی (۲۹۴/۵ ـ ۲۹۶). شروح آن نیز فراوان است. علاوه بر ثعالبی و شرح مختصر او که پیش از این ذکر شد، در سدهٔ ۷ ق، سرماری و در سدهٔ بعد نقره کار (عبدالله بن محمد) آن را شرح کرده‌اند. از شروح نقره کار حدود ۸ نسخه در جهان موجود است و در چاپ سوم *دیوان* از آن بهره‌برداری شده است. همچنین شرح ابن عمر نجاتی (سدهٔ ۸ ق)، شرح احمد بن محمد به نام *الهدایة للمستفیدین*، شرح محمود شریف و همچنین شرحی از چند تن گمنام همه موجود است، اما شرح سرماری یافت نشده است (دربارهٔ این آثار، نک: GAS,II/641-642). این قصیده در سدهٔ ۷ ق توسط بدرالدین جاجرمی به نظم فارسی ترجمه شد. متن این ترجمه، احتمالاً از روی نسخهٔ خطی آن که در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران محفوظ است، در *لغت نامهٔ دهخدا* (ذیل ابوالفتح) چاپ شده است. در دانشگاه تهران ترجمهٔ دیگری هم از آن متعلق به سدهٔ ۱۰ ق وجود دارد (دانش پژوه، ۱۶۱، ۲۲۳). قصیدهٔ نونیه حتی در اندلس تأثیر گذاشته است. ابوالبقاء رُندی در سدهٔ ۷ ق، متأثر از افول دولت اسلام در اندلس، قصیده‌ای به همان وزن و قافیه سروده است (مقری، ۴۸۶/۴ ـ ۴۸۹).

علاوه بر این، زبردستی ابوالفتح بستی در صنعت، بربسیاری از شاعران صنعت دوست تأثیر گذاشته است. ابن خلکان از سهروردی در حلب یاد کرده که یکی از جناسهای ابوالفتح را می‌خوانده است (۲۷۲/۶). همچنین عمران طولَقی که می‌خواسته ابوالفتح بستی را بستاید، قطعه‌ای به شیوهٔ معهود وی ساخته است (یاقوت، *بلدان*، ۶۱۲/۱) و علی بن حسن شمیم در اواخر سدهٔ ۶ گوید: چون دیدم مردم به شعر ابوالفتح اقبال دارند، کتابی در تجنیس، در مدح صلاح الدین، سرودم (همو، *ادبا*، ۵۶/۱۳). صفدی هم در *نصرة الثائر* (ص ۱۴۸ ـ ۱۴۹)، ۸ بیت دارد که گوید به شیوهٔ ابوالفتح سروده است. شاعران فارسی زبان نیز وی را فراموش نکرده‌اند. منوچهری در بیتی که پیش‌تر از آن یاد کردیم، او را در صف ابوشکور و رودکی نشانده (ص ۱۴۰) و ذوقی در بیتی فارسی، شاعر را «سرِ دفترِ دانش» خوانده است (رادویانی، ۱۲).

بی‌گمان شعر فارسی ابوالفتح اندک نبوده و وی با بزرگان زمان خویش در این باب همسری می‌کرده است. عوفی گوید: خود هر دو دیوان عربی و فارسی او را دیده، اما چون در آن روزگار که *لباب* را تألیف می‌کرده، در لاهور بوده، چیزی از اشعار فارسی وی را در اختیار نداشته و تنها ۴ بیت که در خاطر داشته، نقل کرده است (۱۱۴/۱ ـ ۱۱۵). این قطعه، شعری شیوا و ارجمند است، اما گویا ابوالفتح در فارسی هم به همان شیوهٔ عربی خود شعر می‌سروده و دولتشاه (ص ۲۳) بدین امر تصریح می‌کند. از شعر فارسی او یک بیت دیگر نیز در دست است که اسدی طوسی به عنوان شاهد برای کلمهٔ چغز آورده (ص ۱۱۲، ۱۱۳). ابوالفتح، هیچ‌گاه از معانی پسندیده‌ای که از فرهنگ و ادب فارسی یا دیگر اقوام می‌دیده و می‌شناخته، روی نمی‌گردانده است (نک: خولی، ۱۵۱). عوفی (۵۰۸/۲) دو بیت فارسی از ابوشکور بلخی نقل می‌کند و می‌افزاید که ابوالفتح آنها را به شعر عربی برگردانده است.

مآخذ: *ابن اثیر، الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ* (حوادث ۳۶۵ ـ ۴۰۲ ق)، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ چستربیتی دبلین، شم ۴۶۶۲۹؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوالفتح بستی، علی، *دیوان*، به کوشش دریه خطیب و لطفی صقال، دمشق، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۸۹م؛ اسدی طوسی، احمد، *لغت فرس*، به کوشش فتح‌الله مجتبائی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ اسفراینی، طاهر، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۵۹ ق / ۱۹۴۰م؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۰ ق؛ باسورث، ادموند، «ظهور کرّامیه در خراسان»، *معارف*، تهران، ۱۳۶۷ ش، شم ۵ (۳)؛ بستانی؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش قاری سیدکلیم‌الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ همو، *تاریخ حکماء الاسلام*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶م؛ ثعالبی، عبدالملک، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ همو، *تحفة الوزراء*، به کوشش حبیب علی راوی و ابتسام مرهون صفار، بغداد، ۱۹۷۷م؛ همو، *خاص الخاص*، به کوشش صادق نقوی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ جرجانی، عبدالقاهر، *اسرار البلاغة*، به کوشش محمدرشیدرضا، بیروت، دارالمعرفة؛ خطیب، دریه، مقدمه بر *دیوان ابوالفتح بستی* (هم)؛ خولی، محمدمرسی، *ابوالفتح البستی، حیاته و شعره*، دارالاندلس، ۱۹۸۰م؛ دانش پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران*، ۱۳۳۹ ش؛ دمیری، محمد، *حیاة الحیوان الکبری*، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعرا*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ رادویانی، محمد، *ترجمان البلاغه*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۹۶۷م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش ویلیام کیورتن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ شیخ بهایی، محمد، *کشکول*، به کوشش طاهر احمد زاوی، قاهره، ۱۹۶۱م؛ صفدی، خلیل، *نصرة الثائر*، به کوشش محمدعلی سلطانی، دمشق، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۳م؛ ضیف، شوقی، *عصر الدول والامارات*، قاهره، دارالمعارف؛ عباسی، عبدالرحیم، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۴۷م؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو، «تاریخ یمینی»، *ضمن الفتح الوهبی* (شرح منینی)، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۴ ق / ۱۹۰۶م؛ فان اس، یوسف، «متونی دربارهٔ کرّامیه»، ترجمهٔ احمد شفیعیها، *معارف*، تهران، ۱۳۷۱ ش، شم ۹ (۱)؛ فحام، شاکر، «دیوان ابی الفتح البستی»، *مجلة مجمع اللغة العربیة*، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م، شم ۵۸؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ منوچهری دامغانی، احمد، *دیوان*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ منینی، احمد،

الفتح الوهبی علی تاریخ ابی نصر العتبی، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، ۱۳۷۹ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز: EI[1]; GAL, S; GAS; *Iranica*.

آذرتاش آذرنوش

اَبوالْفَتْحِ حُسِیْنی (د۹۷۶ق/۱۵۶۸م)، فرزند میر مخدوم عربشاهی قزوینی، متکلّم و فقیه امامی. گویا به سبب انتساب به سادات شرق، به ابوالفتح شرقه نیز مشهور بوده است (نک: روملو، ۴۴۳؛ افندی، ۴۸۷/۵، ۴۹۲).

ابوالفتح در ماوراءالنهر نزد عصام الدین اسفراینی (د ۹۴۳ ق) دانش آموخت (روملو، همانجا؛ قمی، ۵۶۱/۱) و سپس مدتی در مشهد به تدریس پرداخت. پس از آن به سبب اتهاماتی که برخی دربارهٔ مـذهبش بر او وارد می‌ساختند، به دربـار شاه طهمـاسب صفوی رفت (همانجا) و در دستگاه او ارج یافت (افندی، ۴۸۶/۵؛ خوانساری، ۱۸۰/۱). بر پایهٔ آنچه خود او در پایان یکی از آثارش آورده، در ۹۵۷ق/۱۵۵۰م در مراغه اردوی سپاه شاه را همراهی می‌کرده است (نک: افندی، همانجا). بعد از آن در اردبیل سکنی گزید و تا پایان عمر در آنجا به تدریس پرداخت (نک: روملو، قمی، همانجاها). مدفن وی در نزدیکی مقبرهٔ شیخ صفی الدین اردبیلی واقع است (اشراقی، ۷).

برخی میرمخدوم، پدر ابوالفتح را همان میرزا مخدوم مؤلف *نواقض الروافض* و از نوادگان میرسیدشریف جرجانی (د ۸۱۶ق) دانسته‌اند (نک: افندی، خوانساری، همانجاها)، اما از آنجا که میرزا مخدوم تألیف خود را در ۹۸۷ق به پایان برده (قزوینی، ۶۵) و چنانکه گفته‌اند تا ۹۹۵ق زنده بوده است (نک: حاجی خلیفه، ۳۹۰/۶)، یکی بودن این دو شخصیت بعید می‌نماید. از سوی دیگر چون موضوع انتساب ابوالفتح به میرسیدشریف جرجانی در همان منابعی آمده است که پدر او را مؤلف *نواقض* پنداشته‌اند، می‌توان در صحت این نسبت نیز تردید کرد.

آثـار چاپی:

۱. *تفسیر شاهی*، که نخستین تألیف امـامیه در شرح آیات احکام به زبان فارسی است (نک: هـ د، ج عـربی، ۷۲۳/۱) و مجلسی (۱۷۴/۱۰۷) آن را کتابی ارجمند شمرده است. این اثر در ۱۳۸۰ق در تبریز به کوشش ولی‌الله اشراقی در ۲ مجلد به چاپ رسیده است.

۲. *رسالهٔ اصول فقه*، که مختصری است در اصول فقه به زبان فارسی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه به ضمیمهٔ *فهرستوارهٔ فقه هزار و چهارصد سالهٔ اسلامی* در ۱۳۶۷ش در تهران چاپ شده است.

۳. *مفتاح الباب*، در شرح *الباب الحادی عشر* علامهٔ حلّی، به عربی که در ۱۳۶۵ و ۱۳۶۹ش در تهران به کوشش مهدی محقق همراه با متن *الباب الحادی عشر* به چاپ رسیده است. افندی (همانجا) شرح دیگری بر همان متن به زبان فارسی به ابوالفتح نسبت داده است.

اثر دیگر ابوالفتح که مایهٔ شهرت او گردیده، بازنویسی و تهذیب کتـاب *صفوة الصفا* یـا *المواهب السنیة فی مناقب الصفویة*، تألیف ابن بزاز (زنده در ۷۵۹ق) دربارهٔ زندگی، سخنان و کرامات شیخ صفی‌الدین اردبیلی (د۷۳۵ق)، نیای خاندان صفوی است. آورده‌اند که وی این کتاب را به امر شاه طهماسب تهذیب کرده و بر آن بوده است که متن اصلی *صفوة الصفا* را به جهت تقیه یا به انگیزهٔ مخالفت با تشیع، تحریف کرده‌اند (نک: کسروی، ۶۳)، اما برخی از معاصران، تحریر خودوی را نوعی تحریف درمتن شمرده‌اند وآن را به‌انگیزه‌های مذهبی صفویان مربوط دانسته‌اند (نک: همانجا). به هر روی دانسته نیست که نقش ابوالفتح در سرگذشت پرماجرای کتاب *صفوة الصفا* دقیقاً چه بوده است (نک: هـ د، *صفوة الصفا*).

آثـار خطی: ۱. *ابطال اکتساب التصورات*، حاشیه بر فصلی از شرح قطب الدین رازی بر شمسیه در منطق به عربی (مرعشی، ۱۴۹/۳؛ نیز نک: آستان، ۳۰/۱۰-۳۱)؛ ۲. حاشیه بر حاشیهٔ میرسید شریف جرجانی بر *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، در منطق به عربی (مرکزی، ۲۴۴۱/۱۱؛ نیز نک: مرعشی، ۱۴۷/۳)؛ ۳. حاشیه بر شرح ملامحمد حنفی بر *آداب البحث* عضدالدین ایجی، به عربی (آستان، ۱(۲)/۲۳؛ *آلوارت*، شم 5298؛ عبدالتواب، ۲۹۶؛ احمد، ۱۹۲/۳؛ مرکزی، ۱۵۵/۸)؛ ۴. *خلاصة المقولات العشر*، در فلسفه و منطق به عربی (نجف، ۶۷/۲؛ طلس، ۳۱۱؛ مرعشی، ۱۴۸/۳)؛ ۵. *رسالة فی بحث تقدیم المسندالیه*، نقدی به عربی بر رسالهٔ قوشجی در همین موضوع (ظاهریه، ۲۹۱)؛ ۶. *شرح اعتقادات ابن بابویه*، به فارسی (شورا، ۳۷۹/۲؛ مرکزی، ۳۵۰۸/۱۳)؛ ۷. *شرح کتاب الکبری*، به فارسی از میرسیدشریف جرجانی در منطق (ملی، ۱۱۰/۲).

گفتنی است حاجی خلیفه (۲۰۹/۱) در ذکر یکی از آثار ابوالفتح حسینی بر نام او لقب سعیدی را افزوده (نیز نک: *آلوارت*، همانجا) و همین اشتباه منشأ خلط برخی آثار ابوالفتح حسینی با آثار میرابوالفتح محمد بن ابی سعید حسینی، معروف به تاج سعیدی در فهرستها شده است (نیز نک: استوری، I/1196؛ قس: مرکـزی، ۲۱۷۶/۱۱؛ برای عناوین برخی دیگر از آثار وی، نک: افندی، ۴۸۶/۵ - ۴۸۷، ۴۹۲).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة اوقاف العامة فی الموصل*، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ اشراقی، ولی‌الله، مقدمه وحواشی بر *تفسیر شاهی* ابوالفتح حسینی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، به کوشش فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۳۵م؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۵۳ ق؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش چارلز نورمن سیدن، تهران، ۱۳۴۲ش؛ شورا، خطی؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ظاهریه، خطی (علوم اللغة العربیة)؛ عبدالتواب، عبدالرحمن، «قائمة مخطوطات دارالکتب بالمنصورة»، *مجلة المخطوطات العربیة*، مصر، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م، ج ۴؛ قزوینی، محمد، «شرح احوال میرزا مخدوم شریفی»، *فرهنگ ایران زمین*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۲ - ۱۳۵۳ ش، ج ۲، ج ۱ - ۲۰؛ قمی، احمد بن حسین، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ کسروی، احمد، «شیخ صفی و تبارش»، *کاروند کسروی*، به کوشش یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملی، خطی؛ نجف، محمدمهدی، *فهرست مخطوطات مکتبة الامام الحکیم العامة*، نجف، ۱۹۷۵م؛ نیز: *Ahlwardt*; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972.

حبیبه دانش‌آموز

اَبوالْفَتْحْ خانِ بَخْتیاری (مق ۱۱۶۴ ق / ۱۷۵۱ م)، رئیس ایل هفت لنگ بختیاری که در اواخر حکومت افشاریان چندی بر اصفهان حکومت کرد. گفته‌اند که ابوالفتح خان به شیخ زاهد گیلانی عارف سدهٔ ۷ ق نسب می‌برد (رستم الحکما، ۴۸، ۶۵، ۲۲۵) و اجداد او به ارشاد بختیاریها می‌پرداختند (دنبلی، ۲/۱). در ۱۱۴۵ ق که نادرشاه به سبب بروز شورش و قتل حاکم بختیاری به سرزمین آنان لشکر کشید، منابع از ابوالفتح خان در مقام یکی از رؤسای ایل بختیاری یاد کرده‌اند که به اطاعت از نادر گردن نهاد. نادر شاه نیز او و برخی از بزرگان بختیاری را به مقام یساولی خود برگزید؛ آنگاه حدود ۳۰۰۰ نفر از بختیاریها را به سرکردگی ابوالفتح خان، کاید علی صالح و قاسم خان به خراسان کوچاند و در منطقهٔ جام سکنی داد (مروی، ۲۴۳/۱ ـ ۲۴۵، ۴۷۷/۲).

پس از قتل نادر در ۱۱۶۰ ق / ۱۷۴۷ م عادل شاه به حکومت نشست، اما برادر کهترش ابراهیم شاه (ه م) که حکومت ایالات مرکزی ایران را بر عهده گرفته بود، با پادشاه جدید به کشمکش برخاست. وی هنگامی که روانهٔ آذربایجان شد، ابوالفتح خان را که در آن زمان سمت بیگلربیگی مرو شاهجان را برعهده داشت، به حکومت اصفهان، قم، کاشان، لرستان و خلجستان برگماشت (گلستانه، ۱۴۵، ۱۴۶؛ رستم‌الحکما، ۲۴۵). دیری نگذشت که شاهرخ، نوادهٔ نادر در ۱۱۶۱ ق در مشهد بر تخت سلطنت نشست و ابراهیم شاه و عادل شاه، هر دو مدعی حکومت را به قتل رساند (نک: ه‌د، ۵۱۷/۲). در این دوران پرآشوب مردم اصفهان پیرامون ابوالفتح خان که قدرت و شوکتی بسیار یافته بود، گرد آمدند و او را به پادشاهی برگزیدند، اما او نپذیرفت (رستم‌الحکما، همانجا) و شاهرخ نیز حکومت ابوالفتح خان را بر اصفهان تأیید کرد (گلستانه، ۱۴۶؛ نامی، ۱۲).

به گفتهٔ بازن (ص ۶۷)، در این زمان به سبب همکاری ابوالفتح خان با کسانی چون معیّرخان (معیر الممالک)، وزیر سابق نادر، در اصفهان، برخلاف شهرهای دیگر، صلح و آرامش حکمفرما بود. اما علی مردان خان رئیس ایل چهار لنگ که نواحی بختیاری تا خوزستان را تسخیر کرده بود و داعیهٔ سلطنت داشت (بامداد، ۴۳/۱)، نیز به سبب رقابت قبیله‌ای با ابوالفتح خان، بر آن شد تا به اصفهان هجوم برد (نامی، ۱۲ ـ ۱۳). وی در نزدیکی این شهر اردو زد و نهانی با برخی از رجال این شهر چون معیر الممالک ارتباط یافت (بازن، ۶۸). از سوی دیگر سلیم خان افشار که از سوی شاهرخ به حکومت اصفهان منصوب شده بود، در رأس سپاهی به این شهر آمد و به ابوالفتح خان پیوست (همانجا؛ نامی، ۱۳ ـ ۱۴). به گزارش گلستانه (ص ۱۶۹ ـ ۱۷۱)، ابوالفتح خان در ناحیهٔ مورچه خورت، در نزدیکی اصفهان علی مردان خان را شکست داد و به گلپایگان گریزاند. آنگاه علی مردان خان با کریم خان زند متحد شد و این دو در ۱۱۶۳ ق با ۲۰ هزار سپاهی به اصفهان حمله کردند.

علی مردان خان برخی از فرماندهان سپاه ابوالفتح خان را با وعدهٔ غارت اصفهان با خود همراه کرد و به اتفاق کریم خان، سپاه ابوالفتح خان و نیروهای مدافع اصفهان را در کنار این شهر سخت شکست داد و آنان را به داخل اصفهان عقب راند؛ دیری نپایید که شهر نیز به دست مهاجمان افتاد (۱۱۶۴ ق) و غارت شد (همو، ۴۵۳؛ نامی، ۱۳ ـ ۱۵؛ رستم‌الحکما، ۲۴۸ ـ ۲۴۹؛ میرزا محمد رضی، گ ۳۹۷، الف).

ابوالفتح خان با وساطت یکی از خوانین زند مورد عفو کریم خان قرار گرفت (گلستانه، ۱۷۲). گرچه علی مردان خان ادارهٔ شهر را در دست گرفت، اما به خوبی دریافت که بدون همکاری ابوالفتح خان که از پشتیبانی طرفداران حکومت صفوی و نیز طرفداران شاهرخ برخوردار بود، نمی‌تواند شهر را در تصرف خود داشته باشد (پری، ۳۲). از این روی علی مردان خان و ابوالفتح خان به اتفاق کریم خان زند، یکی از نوادگان شاه سلطان حسین صفوی را با نام شاه اسماعیل سوم بر تخت سلطنت نشاندند و خطبه به نام او خواندند؛ پس از آن خود ادارهٔ امور را در دست گرفتند. بدین ترتیب که علی مردان خان در سمت وکیل‌الدوله، نایب‌السلطنهٔ شاه جوان شد، کریم خان زند به فرماندهی کل سپاه و ابوالفتح خان نیز همچنان در منصب پیشین خود، حکومت اصفهان را در دست گرفت. آنان سوگند خوردند، در کارها بدون مشورت یکدیگر اقدامی نکنند (بازن، ۷۱ ـ ۷۲؛ گلستانه، همانجا؛ نامی، ۱۵ ـ ۱۶).

به گفتهٔ پری (ص ۳۳)، ابوالفتح خان در مقام حاکم پایتخت از هیچ قدرتی برخوردار نبود و تنها به سبب تأمین خواستهٔ طرفدارانش این منصب به او سپرده شد. از سوی دیگر کریم خان زند بر آن بود که وی را به عنوان یکی از اعضای سه گانهٔ حکومت بر سر کار نگاه دارد تا موازنه‌ای به زیان علی مردان خان در میان طوایف بختیاری به وجود آورد. به هر روی هنگامی که کریم خان زند به قصد مطیع ساختن حکام کردستان و همدان از اصفهان خارج شد، علی مردان خان از غیبت وی بهره برد و ابوالفتح خان را دستگیر کرد و به قتل رساند (نامی، ۱۷؛ بامداد، ۴۴/۱؛ نیز نک: پری، ۳۷). به گفتهٔ رستم الحکما (ص ۲۵۲)، وقتی ابوالفتح خان نسبت به باده‌گساریها و عیاشیهای هم‌پیمانان خود اعتراض کرد، به دست علی مردان خان به قتل رسید، اما علت اصلی قتل وی را می‌بایست در اختلاف بین دو ایل رقیب هفت لنگ و چهار لنگ بختیاری دانست (نک: ساکی، ۴۶). سرانجام کریم خان ظاهراً به انتقام قتل ابوالفتح خان، در نبردی علی مردان خان را شکست داد (نک: نامی، ۱۸).

مآخذ: بازن، پادرن، *نامه‌های طبیب نادرشاه*، ترجمهٔ علی اصغر حریری، به کوشش حبیب یغمائی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ پری، جان ر.، *کریم خان زند*، ترجمهٔ علی محمد ساکی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ دنبلی (مفتون)، عبدالرزاق بیک، *تجربة الاحرار و تسلیة الابرار*، به کوشش حسن قاضی طباطبائی، تبریز، ۱۳۵۰ ش؛ رستم‌الحکما، محمد هاشم آصف، *رستم‌التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ ساکی، علی محمد، *تعلیقات بر کریم خان زند* (نک: هم، پری)؛ گلستانه، ابوالحسن بن محمد امین، *مجمل التواریخ*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ مروی، محمد کاظم، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمد امین

ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ میرزا محمد رضی، زینة‌التواریخ، نسخهٔ خطی آستان قدس، شم ۴۷۹۸؛ نامی، میرزا محمد صادق، تاریخ گیتی‌گشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

علیرضا علاءالدینی

آبوالْفَتْحْ‌خانِ جَوانْشیر (د ۱۲۵۵ ق / ۱۸۳۹ م)، از امیران و فرماندهان نظامی برجستهٔ ایران در نخستین دورهٔ جنگهای ایران و روسیه و فرزند ابراهیم خلیل خان (ﻫ م) فرمانروای نامور قراباغ در اوایل دورهٔ قاجاریه. افراد خاندان او از جمله پدرش که شخصیتی متزلزل داشتند، هنگامی که فرمانروای بخشهای مهمی از ایالات مرزی ایران بودند، گاهی جانب دولت ایران را داشتند و گاه به روسها می‌پیوستند. ابراهیم خلیل‌خان در دورانی که آقامحمدخان قاجار در آن مناطق به فعالیتهای نظامی مشغول بود و کار او رونقی داشت، به ظاهر با وی از در اطاعت درآمد، اما در نهان دوستی با روسها را ادامه می‌داد. ابوالفتح خان برخلاف پدر و بعضی دیگر از افراد خانواده از ابتدا و به گونه‌ای استوار به طرفداری از ایران پرداخت و همراه سپاه عباس میرزا نایب السلطنه در جنگها رشادتی شایان توجه از خود نشان داد.

ظاهراً نخستین واقعهٔ سیاسی زندگی او آن بود که به دستور پدرش، جنازهٔ آقامحمدخان قاجار را که در حوالی قلعهٔ شوشی کشته شده بود، تا نخجوان تشییع کرد (ساروی، ۴۵۹) و آن را به شاه جدید تحویل داد (باکیخانوف، ۱۸۱). پس از آن فتحعلی شاه که در اوایل سلطنت برای آرام کردن اوضاع آذربایجان بدان سو رفته بود و از آنجا برای سرکوب شورش برادرش حسینقلی خان به تهران باز می‌گشت، در منزل میانج (میانه) ابوالفتح خان را به حضور پذیرفت و او را نواخت (هدایت، *روضة الصفا*، ۳۳۵/۹؛ اعتماد السلطنه، ۱۴۴۷/۳؛ شیبانی، ۶۰).

با شروع نخستین دور جنگ میان ایران و روسیه، ابوالفتح خان به زودی در سلک فرماندهان سپاه عباس میرزا درآمد و از جملهٔ مشاوران او شد (جهانگیر میرزا، ۳۴). در ذیحجهٔ ۱۲۱۸ ق / ۱۸۰۴م عباس میرزا، در حالی که گروهی از فرماندهان برجسته از جمله ابوالفتح خان همراه او بودند، روانهٔ آذربایجان شد (هدایت، همان، ۳۹۰/۹ـ ۳۹۱). این سفر را در حقیقت باید نقطهٔ شروع جنگ میان دو کشور ایران و روسیه به شمار آورد. پس از جنگهای ۱۲۱۹ ق بین دو کشور و استخلاص ایروان از تصرف روسها، فتحعلی شاه که شخصاً در آذربایجان حضور یافته بود، ابوالفتح‌خان را به حکومت قراباغ و نواحی اطراف آن گماشت (شمیم، ۶۱) و او مأموریت یافت که ساکنان قراباغ و نواحی قپان و مقری و ایلات آن را به اطاعت در آورد (سپهر، ۱۸۹/۱؛ اعتماد السلطنه، ۱۴۷۳/۳). ابوالفتح خان به خوبی از عهدهٔ این مأموریت برآمد و دیگر بار برآن نواحی تسلط یافت (سپهر، ۱۹۴/۱). در مصافهای بعدی، ناحیهٔ مقری دیگر بار به تصرف دولت روسیه درآمد و ابوالفتح خان کوشش کرد تا ساکنان آنجا را به این سوی رودارس کوچ دهد. عباس میرزا به جای مناطق از دست رفته و به پاس شایستگیهای ابوالفتح‌خان، حکومت منطقهٔ دزمار را به او سپرد (همو، ۱۹۷/۱).

در ۱۲۲۱ ق پس از درگیریهایی که در قراباغ روی داد، جعفرقلی‌خان برادرزادهٔ ابوالفتح خان و نوادهٔ ابراهیم خلیل‌خان به مخالفت با عموی خود برخاست و در یک جنگ و گریز او را تا اردوباد پس راند. جعفر قلی‌خان به رغم عموی خود با روسها روابط خوبی داشت و از دستورهای آنان پیروی می‌کرد. از این رو هنگامی که جدش ابراهیم خلیل‌خان در پایان عمر از دوستی با روسها نادم شد و به اطاعت دولت ایران درآمد و برای آرامش اوضاع از عباس میرزا کمک خواست، در یک شبیخون، پدر بزرگ را با کسان زیادی از اطرافیانش به قتل رساند (باکیخانوف، ۱۸۹؛ هدایت، همان، ۴۲۱/۹ـ ۴۲۲؛ اعتماد السلطنه، ۱۴۸۱/۳؛ بامداد، ۱۳/۱). ابوالفتح‌خان هنگامی رسید که پدر را کشته بودند. پس به یاری عطاءالله خان شاهسون، طایفهٔ جبرئیللو و سایر ایلات قراباغ را از آنجا کوچانید و به حوالی قپان رسانید (باکیخانوف، همانجا). او در این سفر با سپاهیان روس درگیریهای متعدد پیدا کرد و یک بار هم از جعفرقلی‌خان شکست خورد (همانجا؛ هدایت، همان، ۴۲۵/۹).

ظاهراً حکومت ابوالفتح‌خان برمنطقهٔ دزمار، پس از اتمام دورهٔ نخستین جنگهای ایران و روسیه همچنان ادامه یافت. در ۱۲۳۳ ق / ۱۸۱۸ م سالها قبل از شروع دورهٔ دوم جنگ میان دو کشور، عباس میرزا به مناطقی از قلمرو روسیه حمله برد و دیگر بار ابوالفتح خان را به حکومت آن نواحی منصوب کرد. از این پس از زندگی و کارهای او تا هنگام مرگ، اطلاعی در دست نیست و معلوم نیست که وی در جنگهای دوم ایران و روسیه هم شرکت کرده باشد.

از منابع معاصر یا نزدیک به دوران وی کسی به سال درگذشت او اشاره‌ای ندارد. تنها دیوان بیگی شیرازی فوت او را در هزار و دویست و پنجاه و اندی یاد کرده (۱۱۳۳/۲) و محمدعلی تربیت که در نگارش اثر خود از آثار ناشناختهٔ فراوانی بهره برده، درگذشت او را در ۱۲۵۵ق / ۱۸۳۹م ذکر کرده است (ص ۲۴۷) که در سنجش با سخن دیوان‌بیگی درست می‌نماید.

از ابوالفتح‌خان چند فرزند برجای ماند، از این قرار: ۱. محمدتقی خان که در ۱۲۶۷ ق درگذشت. ۲. محمدعلی خان که در دستگاه قهرمان میرزا فرزند عباس میرزا سمت سرهنگی داشت. ۳. محمدقلی خان، همانند برادر نزد قهرمان میرزا بود و منصب یاوری (سرگردی) یافته بود (نادر میرزا، ۱۷۴). ۴. فرزند نامور او عباسقلی خان جوانشیر که در دورهٔ ناصرالدین شاه یکی از معاریف و بزرگان وقت به شمار می‌آمد و در ۱۲۷۵ ق / ۱۸۵۹م وزیر عدلیه گردید و لقب معتمدالدوله یافت (معلم حبیب آبادی، ۱۵۰۲/۵؛ بامداد، ۴۴/۱). خواهرزادهٔ ابوالفتح خان، محمدصادق خان دنبلی هم در دربار مورد توجه و احترام بود (محمود میرزا، ۶۶۴/۲).

ابوالفتح خان افزون بر لیاقت در مناصب نظامی، مردی صاحب ذوق بود و طبع لطیفی داشت، شعر می‌سرود و نثر را به خوبی می‌نگاشت. از این رو جزو ندیمان خاص عباس میرزا قرار گرفته بود.

او در شعر «طوطی» تخلص می‌کرد و تذکره نگاران آن دوره احوال او را ذیل این تخلص در آثار خود آورده و به نقل ابیاتی از سروده‌هایش پرداخته‌اند (برای نمونه، نک‍: دنبلی، ۱۰۹/۱؛ دیوان بیگی، همانجا؛ هدایت، *مجمع الفصحا*، ۷۲۹/۵؛ محمود میرزا، همانجا). ابوالفتح خان به نیکی و نیک خواهی شهرت داشت و دنبلی که از نزدیکان و همنشینان او بود، در آثار خود مطالبی در فضایل اخلاقی وی ذکر کرده است (۱۰۸/۱ ـ ۱۰۹).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ باکیخانوف، عباسقلی آقا، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ جهانگیر میرزا، *تاریخ نو*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ دنبلی (مفتون)، عبدالرزاق، *نگارستان دارا*، به کوشش عبدالرسول خیام پور، تبریز، ۱۳۴۲ ش؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة الشعرا*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ساروی، محمدتقی، *تاریخ محمدی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس شورا، شم‍ ۱۰۷۰۵؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ شمیم، علی اصغر، *ایران در دورهٔ سلطنت قاجار*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ شیبانی، میرزا ابراهیم، *منتخب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ محمود میرزا قاجار، *سفینة المحمود*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ معلم حبیب آبادی، محمدعلی، *مکارم الآثار*، اصفهان، ۱۳۹۶ق؛ نادر میرزا، *تاریخ و جغرافی دارالسلطنهٔ تبریز*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ هدایت، رضاقلی خان، *روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همو، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ ش.

سیدعلی آل داود

اَبوالْفَتْحْ خانِ زَنْد (۱۱۶۹ ـ ۱۲۰۱ ق / ۱۷۵۶ ـ ۱۷۸۷ م)، پسر ارشد کریم خان که در دوران پرآشوب پس از مرگ پدر، مدت کوتاهی به سلطنت رسید. ابوالفتح خان در شیراز متولد شد. مادرش خواهر اسماعیل کُرد قوچانی بود (ابوالحسن مستوفی، ۶۷، ۳۸۳). سرپرستی وی را مدتها صادق خان (د ۱۱۹۶ ق / ۱۷۸۲ م)، تنها برادر تنی کریم خان برعهده داشت (فرانکلین،۹۵). او در ۱۱۸۱ق/۱۷۶۷م، در حالی که ۱۲ سال بیشتر نداشت، به امر پدر با خواهر هدایت الله خان حاکم گیلان ازدواج کرد (ابوالحسن مستوفی، ۲۹۳ ـ ۲۹۶). گفته‌اند که این ازدواج جنبهٔ سیاسی داشته است (خوب نظر، ۴). به گزارش رستم الحکما (ص ۳۴۴) ابوالفتح خان در آن زمان دیوان بیگ کریم خان بود و صادق خان سمت بیگلربیگی شیراز را داشت (فرانکلین، همانجا).

پس از مرگ کریم خان (۱۱۹۳ق/۱۷۷۹م) که خود جانشینی تعیین نکرده بود، ابوالفتح خان از سوی برخی از بزرگان و سرداران زند به پادشاهی برگزیده شد. زکی خان برادر ناتنی کریم خان از تیرهٔ بداق طایفهٔ لَک که مردی ثروتمند بود، با پراکندن اموالی هنگفت بخش بزرگی از سپاه را به خود متمایل ساخت و ارگ را محاصره کرد و سرانجام حیله‌ای در چید و بسیاری از بزرگان زند و طرفدار ابوالفتح خان را کشت یا کور کرد (ابوالحسن مستوفی، ۳۷۷ ـ ۳۸۲؛ نامی، ۲۱۶ ـ ۲۱۹؛ فرانکلین، ۹۱ ـ ۹۳؛ فسا: خاتون آبادی، ۵۷۴ ـ ۵۷۵). با اینهمه، ابوالفتح خان را در ۱۸ صفر ۱۱۹۳ بر سلطنت ابقا کرد، اما او جز نامی از پادشاهی نداشت و در واقع زکی خان رشتهٔ کارها را در دست داشت و پس از چند روز محمدعلی خان، پسر سوم کریم خان وداماد خویش را هم در ادارهٔ امور سهیم کرد (ابوالحسن مستوفی، ۳۸۲، ۴۶۵ ـ ۴۶۶؛ گلستانه، ۳۴۳؛ نامی، ۲۱۹؛ فسا: کلانتر، ۶۹؛ فرانکلین،۹۳).

صادق خان برادر دیگر کریم خان و حاکم بصره که خود مدعی حکومت بود، به بهانهٔ حمایت از ابوالفتح خان به شیراز آمد و چون خواست به شهر حمله برد، با تهدید زکی خان مبنی بر دستگیری و شکنجهٔ فرزندان صادق خان و خانواده‌های سپاهیانی که در اردوی او بودند، عقب نشست و به کرمان رفت. پس از آن زکی خان دریافت که ابوالفتح خان با صادق خان ارتباط داشته و او را در حمله به شیراز ترغیب کرده است. ازاین رو وی را از پادشاهی خلع کرد و محمدعلی خان را بر تخت نشانید (شیرازی، ۳۵ ـ ۳۶؛ خاتون آبادی، ۵۷۹ ـ ۵۸۰).

اندکی بعد علی مرادخان خواهرزادهٔ زکی خان که برای دفع شورشی به اصفهان رفته بود، خود به شورش برضد دایی دست زد. زکی خان با سپاه در حالی که ابوالفتح خان را با خود داشت، به مقابله رفت، ولی در ایزد خواست ــ از حوالی آباده ــ به دست عده‌ای از سردارانش که بیشتر از طایفهٔ مافی بودند، به قتل رسید (۲۸ جمادی الاول ۱۱۹۳). سپاهیان زند ابوالفتح خان را دوباره به پادشاهی برگزیدند و در بازگشت به شیراز با استقبال گرم مردم رو به رو شدند و آنگاه سکه و خطبه به نام ابوالفتح خان کردند (کلانتر، ۷۱ ـ ۷۲؛ نامی، ۲۲۲ ـ ۲۲۸؛ شیرازی، ۳۸؛ فرانکلین، ۹۳ ـ ۹۵؛ فسا: گلستانه، همانجا). گزارش کوهمره‌ای (ص ۳۴۵ ـ ۳۴۶) مبنی بر اینکه زکی خان، ابوالفتح خان را به عنوان فرمانروا در شیراز باقی گذاشت، چندان درست نمی‌نماید؛ چون زکی خان نمی‌توانسته به وی اعتماد کند. به همین سبب با آنکه از سلطنت عزل شده بود، برای اطمینان و امنیت بیشتر می‌بایست او را به همراه خود برده باشد (نک‍: فرانکلین، ۹۳).

پس از قتل زکی خان، علی مرادخان با ارسال هدایا به شیراز، به حکومت اصفهان منصوب شد (همو، ۹۵) و صادق خان نیز زمانی که از این رویداد آگاه شد، از کرمان به شیراز رفت و با استقبال گرم ابوالفتح خان روبه‌رو شد (ابوالحسن مستوفی، ۴۸۲ ـ ۴۸۳). به گزارش کلانتر (ص ۷۴ ـ ۷۵) عده‌ای از رجال زند که قصد صادق خان را دریافته بودند، از ابوالفتح خان خواستند تا دستور قتل وی و فرزندانش را صادر کند، اما او نپذیرفت.

ابوالفتح خان در این دوره به عیاشی پرداخت و کار ملک عاطل ماند و کوششهای میرزا محمد کلانتر برای بازداشتن او از عیش و عشرت به جایی نرسید. از سوی دیگر صادق خان که خواهان حکومت می‌بود، چندان به مداخله در کارها پرداخت تا سوءظن ابوالفتح خان را برانگیخت و او با لحنی تند صادق خان را از مداخله در امور کشور

بازداشت؛ اما سپس به وساطت جمعی از بزرگان دولت هچون آزادخان غلیجایی خواست عموی خود را باز به دربار آورد. صادق خان نپذیرفت و ابوالفتح خان نیز از اصرار در این باره خودداری کرد. از این روی آن دسته از بزرگان زند که از ابوالفتح خان ناامید شدند و نیز عدهٔ بسیاری از رؤسای ایلات و فرماندهان سپاه به صادق خان پیوستند و با او هم پیمان شدند. صادق خان و همراهانش به ارگ رفتند و چون ابوالفتح خان برای ملاقات با عمویش از ارگ بیرون آمد (۹ شعبان ۱۱۹۳)، به دستور وی دستگیر و از سلطنت خلع شد. آنگاه او را با برادرانش، محمدعلی خان و ابراهیم خان کور کردند (ابوالحسن مستوفی، ۴۸۳ ـ ۴۸۶؛ کلانتر، ۷۳ـ ۷۵، ۷۷، ۸۰ ـ ۸۱؛ شیرازی، ۳۸ـ ۳۹؛ نیز نک: نامی، ۲۳۱ ـ ۲۳۳؛ فرانکلین، ۹۵ ـ ۹۶؛ جونز، مقدمه، 169). دربارهٔ کور شدن ابوالفتح خان، مطالبی مفصّل و گوناگون در منابع آمده است (نک: ابوالحسن مستوفی، ۴۹۷، ۶۲۶؛ نامی، ۲۴۳؛ شیرازی، ۴۵؛ کوهمره‌ای، ۳۴۷؛ ساروی، ۱۳۲؛ جونز، همانجا؛ فرانکلین، ۹۶؛ ملکم، 162؛ بامداد، ۴۷/۱).

ابوالفتح خان تا آخر عمر در زندان به سر برد و مورد اذیت و آزار و توهین قرار گرفت. حتی گفته‌اند که صیدمرادخان به طمع به دست آوردن جواهر، او را چوب زد (کلانتر، ۷۴؛ فرانکلین، همانجا). سرانجام وی که بیش از دو ماه و نه روز نتوانسته بود سلطنت کند، در شیراز درگذشت و جسدش در بقعهٔ امامزاده احمد مشهور به شاه چراغ به خاک سپرده شد (کلانتر، همانجا؛ ابوالحسن مستوفی، ۳۸۳ـ۳۸۴؛ بامداد، ۴۸/۱).

از روابط خارجی ایران در زمان ابوالفتح خان آگاهی کمی در دست است. به موجب سندی که در آرشیو ملی فرانسه موجود است، روسو[۱]، کنسول وقت فرانسه در بصره به دنبال عدم توفیق آن کشور در گرفتن امتیازاتی از کریم خان، موفق شد ۳ فرمان: امتیاز تجاری، حق دادرسی کنسولی (کاپیتولاسیون) و واگذاری جزیرهٔ خارک را به فرانسویها به امضای ابوالفتح خان برساند (هدایتی، ۲۴۵/۱).

پرداختن ابوالفتح خان به عیش و عشرت سبب شد تا راه برای مداخلهٔ مدعیان حکومت چون زکی خان و صادق خان باز شود. از سوی دیگر وی به سبب ضعف و داشتن طبعی ملایم، نتوانست نظم و انضباطی را که پدرش بر کشور حاکم ساخته بود، حفظ کند (فرانکلین، همانجا). برخی با نسبت دادن صفاتی چون انسان دوست، عادل و بخشنده به ابوالفتح خان، از شایستگیهای او در مقام یک شاهزاده سخن رانده و مردم شیراز را به جهت آنکه از وی پشتیبانی نکردند، مستوجب سرزنش دانسته‌اند (همانجا). با اینهمه، بی‌کفایتی او در امر حکومت سبب شد تا آشوب و کشمکش بر سر قدرت پس از مرگ کریم خان بر کشور سایه اندازد (نک: کلانتر، همانجا) و زمانی طول نکشید که سلسلهٔ زندیه به کلی منقرض شد.

مآخذ: ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ خاتون آبادی، عبدالحسین، *وقایع السنین والاعوام*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ خوب نظر، حسن، *جانشینان کریم خان زند*، فرایبورگ، ۱۹۷۴ م؛ رستم الحکما، محمدهاشم، *رستم التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ ساروی، محمد فتح الله بن محمد تقی، *تاریخ محمدی*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ شیرازی، علی‌رضا، *تاریخ زندیه*، به کوشش ارنست بئیر، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ فرانکلین، ویلیام، *مشاهدات سفر از بنگال به ایران*، ترجمهٔ محسن جاویدان، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ کلانتر، میرزا محمد، *روزنامه*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ کوهمره‌ای، زین‌العابدین، ذیل و حاشیهٔ *مجمل التواریخ* (نک: هم‌، گلستانه)؛ گلستانه، ابوالحسن بن محمد امین، *مجمل التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نامی اصفهانی، محمدصادق، *تاریخ گیتی گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ هدایتی، هادی، *تاریخ زندیه*، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ نیز:
Jones, Harford, *Dynasty of the Kajars*, New York, 1973; Malcolm, John, *The History of Persia*, London, 1815.

ابوالفضل خطیبی

اَبوالْفَتْحِ دِیلَمی، ناصربن حسن بن محمد (مق ۴۴۴ ق/ ۱۰۵۲م)، عالم و دولتمرد زیدی یمن و مؤلف کتابی بزرگ در تفسیر. در مآخذ گوناگون دربارهٔ نام و نسب وی اقوال مختلفی آورده‌اند. برخی نسب او را به‌امام حسن (ع) و برخی دیگر به امام حسین (ع) رسانده‌اند (نک: عرشی، ۳۶؛ محلی، ۹۹/۲؛ یحیی، ۲۴۶/۱؛ زباره، *ائمة*، ۹۰/۱) و نام وی را به صورتهای حسین بن ناصر یا ابوالفتح بن ناصر نیز آورده‌اند (محلی، یحیی، همانجاها).

سال تولد و همچنین زندگانی ابوالفتح در ایران، بر ما پوشیده است. گفته‌اند که در ۴۳۰ ق/ ۱۰۳۹م در نواحی دیلم (در شمال ایران) دعوت زیدی خویش را آشکار کرد (عرشی، زباره، همانجاها)، اما از چگونگی این دعوت و فعالیت وی چیزی گفته نشده است. مهم‌ترین بخش زندگانی ابوالفتح از هنگامی آغاز می‌شود که او در ۴۳۷ ق به البون یمن در آمد (شیبانی، ۱۳؛ یحیی، همانجا؛ قس: حداد، ۱۸۲). بنابر آنچه خود گفته است، وی در آنجا به علت شیوع فسق و تبهکاری، مردم را به قیام فرا خواند و هدف خویش را از این دعوت برپا داشتن قوانین کتاب و سنّت و عمل به احکام شرع و گسترش علم، اعلام کرد (نک: محلی، ۱۰۳/۲؛ زباره، همان، ۹۱/۱). وی مبلغان خویش را به مناطق مختلف قسمت علیای یمن گسیل داشت و دعوت نامه‌هایی خطاب به همهٔ مردم به هر سوی روانه کرد (حداد، ۱۸۲ـ۱۸۳؛ محلی، ۱۰۰/۲). پس از اینکه نام او در یمن انتشار یافت و کارش بالا گرفت، با مساعدت بنی همدان در البون به جمع‌آوری لشکر پرداخت. سپس شهر صعده را ــ که پناهگاه فرزندان الهادی الی الحق (حک ۲۸۴ـ۲۹۸ ق/ ۸۹۷ـ۹۱۱م) اولین امام زیدی یمن بود ــ با کشتار و خرابی بسیار به تصرف در آورد و منطقهٔ ظاهر را مسخر کرد و در همین‌جا در نزدیکی ذَبین دژ ظفار را بنیاد نهاد (شیبانی، همانجا؛ محلی، ۱۰۴/۲؛ زباره، همان، ۹۲/۱؛ نیز نک : EI^2, S).

ابوالفتح در شوال (نک : همانجا) یا ذیقعدهٔ ۴۳۷ صنعا را تصرف کرد. وی پس از ورود به شهر و چیرگی یافتن بر خزاین آن، بیعت جعفر

1. Rousseau

ابن قاسم عیانی را که رهبری زیدیان را در آنجا بر عهده داشت، به دست آورد (همانجا). ابوالفتح دو فرزند قاسم بن حسین عیانی را بر آن شهر گماشت و سعیدبن یزید از مردم صحرای صنعا را به قضا منصوب کرد (یحیی، شیبانی، زباره، همانجاها). سپس خود به ذَیبین بازگشت و تا صفر سال بعد در آنجا ماند. در ۴۳۸ ق از ذیبین به حدّان (در پایین وادی‌السر از بلاد بنی حشیش) و از آنجا به عَلَب (جنوب شهر صنعا) رفت و دژ علب را بنا کرد و در آنجا استقرار یافت و قدرت وی رو به فزونی گذاشت. از سوی دیگر با ارسال دعوت نامه‌ای به رؤسای قبایل عنس، ۱۰۰ سوار از جانب آنان به خدمت او در آمده، با وی بیعت کردند (یحیی، ۱/۲۴۶-۲۴۷؛ زباره، همانجا).

شایان ذکر است که در سدهٔ ۴ ق صنعا و توابع آن شاهد درگیریهای پی در پی قبایل مختلف آن سامان بود. آل ضحاک با رهبری محمدبن قیس بن ضحاک، آل حاشد با ریاست ابن ابی حاشد و قبیلهٔ خولان با فرماندهی ابن ابی الفتوح، هر کدام در صدد دست یافتن به حکومت صنعا بودند. در این میان نباید وجود جعفربن قاسم عیانی رهبر زیدیان آنجا را، نادیده گرفت (نک: حداد، ۱۸۲)، شاید به همین علت ابوالفتح با جعفربن قاسم طرح دوستی ریخت و او را به امیر الامرائی خود برگزید و یک چهارم مالیات را به وی واگذار کرد (یحیی، زباره، همانجاها)، اگرچه این دوستی دیری نپایید و به سرعت روابط این دو به تیرگی گرایید. شاید بتوان ریشهٔ این اختلاف را در همان مناقشات قبیله‌ای و حضورمدعی جدیدی چون‌ابوالفتح درصحنهٔ سیاست‌صنعا جُست‌وجو کرد. به‌هر صورت، جعفربن قاسم همراه با ابن ابی حاشد از صنعا خارج شد و در مقابل ابوالفتح قرار گرفت. ابوالفتح نیز که احتمالاً در مقر خود در علب بود، به خرابی خانه‌های بنی حارث و بنی مروان فرمان داد. ابن ابی الفتوح و ابن ابی حاشد از این عمل ابوالفتح خشمگین شدند و به صنعا رفتند و والیان و کارگزاران ابوالفتح را از مناصب خود خلع کردند و یاران وی را از جامع شهر بیرون راندند و نام ابوالفتح را از خطبه انداختند (شیبانی، ۱۳۰؛ یحیی، زباره، همانجاها). در پی شورش این دو، ابوالفتح از علب خارج شده، به الجوف و سپس به البون و عنس بازگشت. جعفربن قاسم به تعقیب وی پرداخت و نبردهای بسیاری بین این دو بر سر تصرف استحکامات نظامی در اثافت و عجیب درگرفت (یحیی، همانجا؛ زباره، *ائمة*، ۹۲/۱).

در ۴۳۹ ق قدرت ابوالفتح با ظهور علی بن محمد صُلیحی بنیان‌گذار حکومت باطنیهٔ صلیحیون و اشغال جبل مسار توسط او رو به زوال گذاشت و با قدرت روزافزون صلیحی مردم از یاری کردن ابوالفتح روی گرداندند و نزدیکانش هم به وی پشت کردند. او از بیم صلیحی از شهری به شهری می‌رفت و بین شهرهای بنی خولان و عنس و ذَیبین در گریز بود (یحیی، ۱/۲۴۸، ۲۵۰؛ زباره، همان، ۹۳/۱)، تا سرانجام صلیحی بر صنعا و سپس بر سراسر یمن چیرگی یافت (همان، ۹۲/۱-۹۳؛ یحیی، ۲۴۹/۱). شاید بتوان یکی از عوامل پیروزی صلیحی بر صنعا را نتیجهٔ اختلافات داخلی سرداران و امیران ابوالفتح با وی و نیز رقابت بین قبایل یمنی و تعصبات قبیله‌ای دانست (نک: حداد، ۱۸۳).

به‌هرحال پس از اشغال صنعا در ربیع‌الاول ۴۴۴ توسط صلیحی، ابوالفتح ناچار به نجاح، حاکم تهامه، روی آورد و در نامه‌ای وی را بر ضد صلیحی برانگیخت و اخراج صلیحی از صنعا و تصرف آنجا را درخواست نمود. مکاتبات بین ابوالفتح دیلمی و نجاح به تیرگی روابط بین صلیحی و نجاح انجامید (همدانی، ۸۲). نجاح لشکر انبوهی به نبرد صلیحی فرستاد، ولی برتری از آنِ صلیحی بود و سرانجام در اواخر ۴۴۴ ق صلیحی در شهر عنس با ابوالفتح و گروهی از یارانش درآویخت. ابوالفتح و همراهانش در این نبرد به قتل رسیدند و در محلی در نجدالجاح نزدیک رداع به خاک سپرده شدند (زباره، همانجا؛ برای تاریخهای دیگر درمورد سال کشته شدن وی، نک: محلی، ۱۰۴/۲؛ زباره، *اتحاف*، ۵۱؛ نیز نک: شیبانی، همانجا). بعدها فرزندش محمد بن ناصر جنازهٔ پدر را به ردمان از شهرهای عنس منتقل کرد و گویند سر ابوالفتح را به صنعا بردند و جسدش را در افیق از شهرهای عنس به خاک سپردند (همدانی، ۸۲، ۸۳؛ یحیی، ۲۵۰/۱؛ زباره، *ائمة*، ۹۳/۱؛ محلی، همانجا). در سدهٔ ۱۱ ق بر مقبرهٔ وی بنایی ساختند که به «قاع دیلمی» مشهور شد. از نسل وی علمای بزرگی در شهر ذمار و غیر آن برخاستند که به بنودیلمی مشهور بودند (زباره، همانجا؛ EI², S).

آثار: ابوالفتح تألیفاتی داشته که مهم‌ترین آنها، تفسیری بر *قرآن مجید* در ۴ جزء بوده است که گویند حاوی دقایق و غرایبی در علوم مختلف بوده است (محلی، ۹۹/۲؛ زرزور، ۱۴۱). نسخه‌ای از این تفسیر با عنوان *البرهان فی تفسیر القرآن* در کتابخانهٔ صنعا موجود است (صنعا، ۱۰۴/۱) و نیز یک برگ با عنوان «تفسیر القرآن الکریم» در مجموعه‌ای در کتابخانهٔ برلین نگهداری می‌شود (*آلوارت*، شم 4950). شایان ذکر است که زرزور ذیل عنوان *التفسیر الکبیر*، به شرحی دربارهٔ تفسیر او پرداخته است و علاوه بر اینکه بخشی از تفسیر سورهٔ معراج را از این کتاب نقل کرده، اختتامیهٔ نسخه را نیز آورده است (ص ۱۴۱-۱۴۳)، اما در پاورقی و مآخذ کتابش نام نسخه را *البرهان* ذکر کرده است و از ظاهر امر چنین برمی‌آید که *التفسیر الکبیر* چیزی جز *البرهان* نیست.

از دیگر آثار اوست: *الرسالة المبهجة فی الرد علی الفرقة الضالة المجلجلة* (یعنی مطرّفیة)، که نسخه‌ای ازآن در کتابخانهٔ برلین (*آلوارت*، همانجا) موجود است؛ *مسائل قاسم بن العباس*، که پاسخ ابوالفتح به سؤالات فقهی و کلامی است و نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا وجود دارد (ریو، 797-796). نیز محلی (۱۰۰/۲-۱۰۴)، متن کامل دعوت نامهٔ ابوالفتح را که در آن مردم یمن را به قیام فراخوانده است، در *الحدائق الوردیة* آورده است.

مآخذ: حداد، محمد یحیی، *تاریخ الیمن السیاسی*، یمن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ زباره، محمد ابن محمد، *اتحاف المسترشدین*، صنعا، ۱۳۴۳ ق؛ همو، *ائمة الیمن*، تعز، ۱۳۷۲ ق/

۱۹۵۲م؛ زرزور، عدنان، *الحاکم الجشمی ومنهجه فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ شیبانی، عبدالرحمن بن علی، *قرة العیون فی اخبار الیمن المیمون*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ صنعا، خطی؛ عرشی، حسین بن احمد، *بلوغ المرام فی شرح مسک الختام*، به کوشش انستاس ماری کرملی، بیروت، ۱۹۳۹ م؛ محلی، حمید بن احمد، *الحدائق الوردیة*، بیروت، دار اسامه؛ همدانی، حسین بن فیض‌الله، *الصلیحیون والحرکة الفاطمیة فی الیمن*، قاهره، مکتبة مصر؛ یحیی بن حسین، *غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور و محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نیز:
Ahlwardt; EI², S; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894.
سیمین محقق

آبوالفَتح گیلانی، مسیح‌الدین فرزند عبدالرزاق (۹۵۴ ـ ۲۷ رمضان ۹۹۷ ق/ ۱۵۴۷ ـ ۳۰ ژوئیهٔ ۱۵۸۹ م)، پزشک و ادیب ایرانی که پس از سفر به هند، به دربار جلال‌الدین اکبر، پادشاه گورکانی هند راه یافت و به مقام صدارت و امینی چند صوبهٔ هند رسید. آگاهی ما دربارهٔ زندگی وی پیش از سفر به هند، منحصر به گزارش عبدالباقی نهاوندی، مورخ معاصر اوست. دربارهٔ زندگی ابوالفتح در شبه قارهٔ هند، افزون بر آگاهیهای عمده‌ای که از نامه‌های خود او به دست می‌آید، گزارشهای بسیاری از ابوالفضل علّامی، بدائونی و عبدالباقی نهاوندی دردست است. در میان نوشته‌های معاصران او، گزارش بدائونی تاحدی نادرست، مغرضانه و مغایر با دیگر گزارشها به نظر می‌رسد. پدر ابوالفتح، مولانا عبدالرزاق گیلانی، از دانشمندان بنام گیلان بود و مدتها صدارت خان احمد کارکیا، حاکم بخش بزرگی از گیلان (بیه پیش) را به عهده داشت (فومنی، ۴۸؛ قاضی احمد، ۴۶۹/۱، ۴۷۰، ۴۷۷)، اما پس از فتح گیلان به دست شاه طهماسب صفوی، دستگیر و به بند کشیده شد و پس از چندی در زندان درگذشت (فومنی، همانجا؛ قاضی احمد، ۴۷۷/۱؛ ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۱۴۴/۳).

چنانکه از نامه‌های ابوالفتح (ص ۱۰۱، ۱۲۹، ۱۳۸) برمی‌آید، وی در ۹۵۴ ق در لاهیجان زاده شد. به گفتهٔ نهاوندی (۸۴۶/۳)، او به همراه دو برادر کهتر خود، حکیم نجیب‌الدین همام و نورالدین محمد قراری، پس از فتح گیلان و «بی‌شفقتی پادشاه ایران» از گیلان به اردبیل رفتند و در مدرسه‌ای در جوار مزار شیخ صفی‌الدین اردبیلی به کسب علوم دینی همت گماشتند، اما پس از چندی در هیأت بازرگانان، درحالی که برجان خود بیم داشتند، روانهٔ هندوستان شدند. در این میان احتمالاً مدتی را با توصیه و معرفی خواجه حسین ثنائی شاعر در ملازمت ابراهیم میرزا صفوی (ﻫ م) در مشهد گذراندند (صفا، ۵(۲)/۸۲۵). ۳ برادر در ۹۸۳ ق/ ۱۵۷۵ م به خدمت اکبر شاه رسیدند و به دربار وی راه یافتند و اکبرشاه به گرمی از آنان استقبال کرد. در این میان ابوالفتح، برادر مهتر، به سبب شایستگی علمی و آشنایی بیشتر با آداب دربار، نسبت به دیگر برادران منزلت بیشتر یافت (ابوالفضل، همانجا؛ شاه نوازخان، ۵۵۸/۱؛ قس: بدائونی، ۲۱۱/۲). پس از ۴ سال، اکبرشاه به دنبال برگزیدن مظفرخان به صوبه‌داری بنگاله، ابوالفتح را نیز به صدارت و امینی وی منصوب کرد (ابوالفضل، همان، ۲۶۵/۳ ـ ۲۶۶؛ قس: بدائونی، ۲۶۷/۲؛ نهاوندی، ۸۶۲/۱). سال بعد هنگامی که قبیلهٔ قاقشال به سبب سخت‌گیری مظفرخان بر وی شوریدند، ابوالفتح برای یاری مظفرخان به میدان نبرد شتافت، اما پیش از آغاز درگیری بین سپاهیان مظفرخان و قاقشالها، اکبرشاه با فرستادن فرمانی، مظفرخان را سخت نکوهش کرد و از وی خواست تا از قاقشالها دلجویی کند. این دستور، آرامشی ناپایدار در بنگاله در پی داشت (بدائونی، ۲۸۰/۲ ـ ۲۸۱؛ نهاوندی، ۸۶۹/۱ ـ ۸۷۰).

پس از چندی چنانکه ابوالفتح پیش‌بینی کرده بود (نک: ص ۱۰)، به سبب کشته شدن یکی از سران قاقشالها و همبستگی آنان با معصوم خان کابلی ــ که در صوبهٔ بهار سر به شورش برداشته بود ــ نبرد آغاز شد. در اثر تعلل مظفرخان سپاه وی پراکنده شدند. شورشیان نخست شهر را گرفتند و ابوالفتح و چند تن دیگر از سران سپاه را دستگیر کردند و مظفرخان را به قتل رساندند. ابوالفتح پس از چندی از بند گریخت و نزد اکبر شاه شتافت (نک: ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۳۰۲/۳ ـ ۳۰۴، ۳۰۹؛ شاه نوازخان، همانجا؛ قس: بدائونی، ۲۸۱/۲ ـ ۲۸۲؛ نهاوندی، ۸۷۰/۱ ـ ۸۷۱). پس از این رویداد، ابوالفتح بیش از پیش نزد اکبر شاه تقرب یافت (نک: ابوالفتح، ۱۸، ۳۳، ۳۹؛ شاه نوازخان، ۵۵۸/۱ ـ ۵۵۹)، تا آنجا که به صدارت پایتخت رسید (بدائونی، ۲۹۶/۲). ابوالفتح در نامه‌هایش به این مقام و نیز حوزهٔ اختیارات خویش چون صوبه‌های سَرهِند، دهلی، آگره و گجرات اشاره کرده است (ص ۳۹، ۵۲؛ قس: ابوالفضل، همان، ۳۷۲/۳).

در صفر ۹۹۴ زین‌خان کوکلتاش (کوکه) که برای رویارویی با افغانان به نزدیک کابل رفته بود، از پایتخت نیروی کمکی خواست. اکبرشاه نخست راجه بیربر (بیربل) و سپس ابوالفتح را با سپاهیانی به آنجا روانه کرد (همان، ۴۷۸/۳، ۴۸۲؛ بیات، ۳۶۵؛ بدائونی، ۳۴۹/۲ ـ ۳۵۰؛ فرشته، ۲۶۶/۱؛ نهاوندی، ۹۱۰/۱). پس از رسیدن نیروهای کمکی بین راجه بیربر، زین‌خان و ابوالفتح بر سر فرماندهی کل سپاه اختلاف افتاد. سرانجام ابوالفتح با گفت و گوی بسیار فرماندهی مقدمهٔ سپاه را به دست گرفت. با آنکه نخست هندیان پیروزیهایی به دست آوردند، اما بی‌انضباطی نیروهای تحت فرماندهی ابوالفتح، نظم سپاه را درهم ریخت و افغانان با بهره‌گیری از این بی‌نظمی بر آنان هجوم آوردند و تنها پایمردی زین‌خان از شکست هندیان جلوگیری کرد (نک: ابوالفضل، همان، ۴۸۲/۳ ـ ۴۸۴). پس از چندی راجه بیربر بر آن شد تا از تنگه‌ای که پیش روی آنان بود، بگذرد. این حرکت نابهنگام و خودسرانه سبب هرج و مرج در سپاه شد. افغانان نیز با استفاده از تنگی راه بر آنان تاختند و بیربر و بسیاری دیگر را کشتند. در ۵ ربیع‌الاول، ابوالفتح و زین‌خان خود را به دژی در بنارس رساندند (همان، ۴۸۴/۳ ـ ۴۸۵؛ بدائونی، ۳۵۰/۲؛ قس: فرشته، همانجا). پس از این رویداد اکبرشاه از شدت خشم تا مدتی این دو را نمی‌پذیرفت (نهاوندی، ۹۱۰/۱؛ شاه نوازخان، ۵۵۹/۱).

ابوالفتح در ۹۹۷ ق در رکاب اکبر به جنگ با افغانان رفت. وی در این سفر به همراه دو تن دیگر مسئول انتظام اردو بود (ابوالفضل، همان، ۵۴۲/۳)، اما چندی بعد در پی یک بیماری درگذشت (همان، ۵۶۰/۳؛ بداٶنی، ۳۷۱/۲؛ بیات، ۳۷۱). فیضی، سخن سرای بنام هند و دوست ابوالفتح، در رثای وی مرثیه‌ای سرود (ص ۶۶ - ۷۳؛ ابوالفضل، همان، ۵۶۰/۳ - ۵۶۴). به دستور اکبر، پیکر ابوالفتح به حسن ابدال در ۳۵ کیلومتری راولپندی انتقال یافت و در مقبره‌ای که خواجه شمس‌الدین خوافی برای خود ساخته بود، به خاک سپرده شد. گنبد و صحن این مقبره هنوز برجاست (همان، ۵۶۰/۳؛ بداٶنی، همانجا؛ نهاوندی، ۹۱۹/۱، ۸۴۹/۳؛ شاه نوازخان، همانجا؛ تسبیحی، ۱۳۵ - ۱۳۶). افزون بر این، بنایی در شهر فتحپور سیکری با نام «یاتیش خانه» که به ابوالفتح و برادران وی منسوب است، برجای مانده است (رضوی، 21).

ابوالفتح چند فرزند داشت که یکی از آنان به نام فتح‌الله مانند پدر پزشکی آموخت و در این کار بسیار پیشرفت کرد (ابوالفتح، ۱۱۸؛ شاه نوازخان، ۵۶۱/۱؛ قس: واسطی، ۴۱). فتح‌الله در زمان جهانگیر شاه (جانشین اکبر شاه) نیز به دربار راه داشت، اما به سبب همکاری با یکی از فرزندان جهانگیر در توطئه‌ای برضد وی، دستگیر و کور شد (نک: جهانگیر، ۷۱؛ قس: کامگار، ۱۰۵ - ۱۰۶؛ شاه نوازخان، ۵۶۱/۱ - ۵۶۲).

ابوالفتح ۳ برادر داشت. برادر بزرگ‌تر، لطف‌الله به دعوت ابوالفتح به هند آمد، اما پس از چندی درگذشت (ابوالفتح، ۳ - ۵، ۱۱، ۲۶، ۴۴ - ۴۵؛ شاه نوازخان، ۵۶۱/۱). برادر کهتر، همام (همایون قلی) در دربار اکبر ارج و منزلتی بسیار داشت و سفیر وی در توران (ماوراءالنهر) بود. وی در ۱۰۰۴ ق درگذشت و در حسن ابدال، در کنار برادر به خاک سپرده شد (نک: ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۳۷۲/۳، ۴۰۵، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۶۶، ۶۹۶؛ بداٶنی، ۱۶۸/۳؛ شاه نوازخان، ۵۶۳/۱ - ۵۶۵). کوچک‌ترین برادر که نورالدین محمد نام داشت، شاعر و خوشنویس بود و در شعر قراری تخلص می‌کرد. وی در ۹۸۸ ق درگذشت (ابوالفتح، ۱۱، ۳۷؛ بداٶنی، ۲۸۲/۲).

جایگاه ابوالفتح در دربار اکبر: منزلت ابوالفتح در دربار اکبر، به ویژه پس از رویداد بنگاله سخت افزایش یافت و افزون بر خدمات پیشین، برخی مشاغل دیوانی (مانند نوشتن و ثبت فرمانها، محاسبات دیوانی و امینی دیوان) برعهدهٔ او واگذار شد (ابوالفتح، ۱۸ - ۲۰، ۳۳، ۳۹، ۴۳، ۵۲، ۵۶، ۹۵). اگرچه بالاترین منصبی که وی به آن دست یافت (از نظر حقوق و مستمری)، منصب «هزاری» بود (نک: ابوالفضل، *آئین اکبری*، ۱۶۱/۱)، اما از نظر اهمیت به گفتهٔ نهاوندی، «به نوعی در مزاج آن پادشاه دخل کرده و نسبت به هم رسانیده بود که جعفر برمکی را با هارون‌الرشید به هم نرسیده بود» (۸۴۷/۳). اکبر حتی در بستر مرگ نیز از ابوالفتح به نیکی یاد کرد و از فقدان وی تأسف خورد (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۸۴۰/۳). بسیاری از درباریان اکبر که بعدها به خدمت جهانگیر درآمدند، توسط ابوالفتح به دربار راه یافته بودند (نهاوندی، همانجا). افزون بر این به گفتهٔ بداٶنی (۳۱۸/۲ - ۳۱۹)، نگارش *تاریخ‌ألفی* که نخست قرار بود توسط ۷ تن از درباریان (ازجمله بداٶنی و حکیم همام) نوشته شود، به سفارش ابوالفتح برعهدهٔ ملااحمدتتوی گذاشته شد.

ابوالفتح و ادبیات فارسی: اگر چه ابوالفتح خود سخنور چیره‌دستی بود، اما بیشتر به جهت حمایت بی‌دریغ از شعرا، ادبا و دانشمندان زمان خود شهرت یافته است. یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های مهاجرت شعرای ایرانی به هند، حمایت ابوالفتح از آنان بوده است. سخنوران بنامی مانند عرفی شیرازی، خواجه حسین ثنائی (که در مشهد از ابوالفتح حمایت کرده بود)، حیاتی گیلانی، قاضی نورالله شوشتری و بسیاری دیگر از بزرگان و دانشمندان آن دوره، پس از رسیدن به هند، به کمک ابوالفتح به خدمت اکبر شاه درآمدند، یا به مناصب دولتی دست یافتند (بداٶنی، ۱۳۷/۳، ۱۶۷، ۲۱۹، ۲۸۵؛ نهاوندی، ۲۹۵/۳، ۷۳۸، ۷۴۰ - ۸۴۸). به همین دلیل شاعران بسیاری وی را ستوده‌اند و شاعری مانند عرفی در قصائد خویش او را حتی بیش از اکبر مورد ستایش قرار داده است (عرفی، ۱۴-۱۸، ۱۹-۳۰، ۸۲-۸۶، جم؛ نهاوندی، ۲۹۵/۳؛ نیز نک: شبلی، ۶۸/۳). ابوالفتح درعین حال که خود شعر می‌سرود، سروده‌های دیگران را نیز نقد می‌کرد. عرفی، فیضی، حیاتی گیلانی و جز آنان از مصاحبت وی استفادهٔ ادبی بسیار بردند (همو، ۶۸/۳، ۱۱۸/۴؛ ابوالفتح، ۵۳، ۵۸-۶۰، ۱۲۷). خود عرفی نیز در یکی از قصایدش تلویحاً به این نکته اشاره کرده است (ص ۱۰۱ - ۱۰۲). به گفتهٔ نهاوندی، به اشاره و راهنمایی ابوالفتح، شاعران آن دوره و ازجمله عرفی و فیضی، به نوآوریهایی در شعر دست زدند (۸۴۸/۳). افزون بر سرودن شعر، ابوالفتح در نثر نیز چیره‌دست بود و نامه‌های (رقعات) او را به شیوایی ستوده‌اند (صفا، ۵(۳)/۱۵۹۶).

جایگاه علمی ابوالفتح: ابوالفتح از نظر علمی نیز در هند شهرت فراوانی یافت. در زمان اکبرشاه، تنباکو نخستین بار به هند رسید و به دربار وی راه یافت. ابوالفتح که این ماده را نمی‌شناخت، نخست شاه را به شدت از کشیدن آن منع کرد. اکبرشاه نیز اگرچه به اطرافیان خویش اجازهٔ کشیدن تنباکو را داد، ولی خود به احترام ابوالفتح از کشیدن آن اجتناب کرد، اما از او خواست تا دربارهٔ این ماده تحقیق کند. ابوالفتح پس از آزمایش آن را زیان‌آور و مسموم کننده تشخیص داد، اما پس از چندی دود تنباکو را جهت خنک کردن و کاهش زیان آن از ظرف آبی گذراند و بدین‌گونه قلیان را اختراع کرد (الگود، 41؛ فروحی، ۲۸۹/۲ - ۲۹۰). از سوی دیگر کمال‌الدین، پزشک ایرانی تأکید کرده است که تنباکو نخستین بار در ۱۰۱۴ ق/۱۶۰۵ م، پس از مرگ ابوالفتح، به هند رسیده است (الگود، همانجا)؛ اما سیدحسین نصر حتی رساله‌ای ــ که نام آن را ذکر نکرده ــ دربارهٔ قلیان و تنباکو به ابوالفتح نسبت داده است که به گفتهٔ او منشأ اقسام قلیانهایی است

که اکنون در کشورهای اسلامی به کار می‌رود (ص 189). اکبرشاه به درخواست ابوالفتح بیمارستانهایی ساخت که بیشتر آنها در اکبرآباد بود (نک: ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۳/۳۸۰؛ نیز نک: واسطی، ۱۴۰).

بدائونی در مواردی به ابوالفتح نسبت بی‌دینی یا تظاهر به دینداری داده است (۲۱۱/۲، ۳۰۴، ۱۶۷/۳) که درست نمی‌نماید؛ گزارشهایی مبنی بر پای‌بندی وی به‌احکام دین دردست است (بشیر حسین، ۹ـ۱۰؛ فروخی، ۲۸۷/۲). برخی وی را از شیعیان و در زمرهٔ سادات موسوی شمرده‌اند (مثلاً نک: حسین، ۵۸). با توجه به اینکه وی در گیلان که پایگاه علویان بوده، زاده شده است و نیز بیشتر افراد تحت حمایت وی چون قاضی نورالله شوشتری، ملااحمد تتوی و عرفی از شیعیان بنام بوده‌اند (نک: بدائونی، ۱۳۷/۳، ۱۶۸ ـ ۱۶۹؛ لودی، ۸۱)، احتمال تشیع وی بعید به نظر نمی‌رسد. شاید حمایت وی از شیعیان سبب شده است تا بدائونی که نسبت به مذهب شیعه سخت دشمنی می‌ورزید، وی را بی‌دین یا متظاهر بخواند.

ابوالفتح که گویا در بدو ورود به هند به امور دنیوی علاقهٔ وافر نشان می‌داده، در اواخر زندگی از گذشته اظهار پشیمانی کرده است (نک: ابوالفتح، ۱۳۲ ـ ۱۳۴). همزمان با تحولات درونی، ابوالفتح به کتابهای اخلاقی چون *اخلاق ناصری*، *احیاء علوم الدین* و برخی از کتابهای صوفیه مانند مصنفات افضل‌الدین کاشانی (باباافضل) و نیز آثار و اشعار عرفانی روی آورده و ظاهراً از مطالعهٔ کتابهای پزشکی دست کشیده بود (همو، ۱۰۱، ۱۲۳ ـ ۱۲۴، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۴۷ ـ ۱۴۸). در واقع ابوالفتح در دوره‌ای که سخنان صوفیه «به مذاق اهل روزگار ناگوار» بود، بیشتر اوقات خود را با مطالعهٔ کتابهای صوفیه می‌گذرانید (همو، ۱۰۱؛ صفا، ۵(۲)/۸۴۵).

آثـار:

الف ـ چاپی: *رقعات*. این کتاب گاهی *چهارباغ* نیز خوانده می‌شود (بشیر حسین، ۲۲؛ قس: صفا، ۵(۳) / ۱۵۹۶)، مجموعه‌ای است از نامه‌های وی به برادران و دوستانش که در سالهای ۹۸۴ ـ ۹۹۷ ق به فارسی نوشته شده است. این کتاب با مقدمه و تصحیح محمدبشیر حسین با عنوان *رقعات حکیم ابوالفتح گیلانی* در لاهور (۱۹۶۸ م) به چـاپ رسیده است. وی در مقـدمهٔ آن ـ که به زبـان اردوست ـ شرح حال مفصلی از ابوالفتح آورده، امّا در تصحیح متن کتاب چنانکه سزاوار است، دقت بایسته به کار نبرده است. مصحح گاه در یافتن معادل میلادی تاریخ نامه‌ها نیز ــ که ابوالفتح آنها را با قید روزهای هفته و نام ماه ثبت کرده ــ دچارخطا شده است (نک:ابوالفتح، ۲۳ـ۴۳: نامه‌های ۸ ـ ۱۵). چنانکه گفته شد، ابوالفتح یکی از مروجان ساده‌گویی و ترک تکلف در شعر فارسی بوده است. شیوهٔ سخن خود وی نیز در *رقعات* از نمونه‌های نثر روان فارسی آن روزگار است. به‌همین جهت این نامه‌ها، از جملهٔ سرمشقهای نامه‌نگاری فارسی آن دوره بوده است (صفا، همانجا). ابوالفتح در نامه‌های خود آیات، احادیث نبوی، ادعیه و مثلهای عربی بسیاری آورده و از اشعار سخنوران و شعرای بنام بهرهٔ فراوان برده است (نک: ابوالفتح، ۶۲، ۸۸ ـ ۸۹، ۹۳ ـ ۹۴، ۱۶۶، جم). وی در این نامه‌ها به برخی رویدادهای روزگار خویش در هند که خود نیز سهمی در آنها داشته، اشاره کرده است. مثلاً از اشارات وی به رویداد بنگاله (ص ۱۰) یا تعیین صدر برای صوبه‌های گوناگون هند (ص ۵۲)، نکات مهمی به دست می‌آید. افزون بر این، وی در این نامه‌ها به بسیاری از مکانهای جغرافیایی و تقسیمات کشوری هند در آن روزگار اشاره کرده است (نک: ص ۱۶۷ ـ ۱۶۸؛ بشیر حسین، ۳۲ ـ ۳۳). امروزه این کتاب یکی از منابع پژوهشهای جغرافیایی و تاریخی هند به شمار می‌آید (مثلاً نک: رضوی، 4, 158).

ب ـ خطی: ۱. *افادات*، که مجموعه‌ای از نصایح و پندهای وی در موارد گوناگون است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ شخصی اصغر مهدوی در تهران موجود است (نک: دانش پژوه، ۱۰۱؛ بشیرحسین، ۲۳). ۲. *خواص اغذیه*، رساله‌ای است به فارسی در ۵ فصل. نام مؤلف در متن رساله میرابوالفتح خان گیلانی آمده است. نسخه‌ای از این اثر درپاکستان موجوداست (منزوی، ۴۲۶/۱). ۳. *طب‌المجربات*، رساله‌ای به فارسی که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور است (نک: استوری، II(2)/249). ۴. *مجربات*، رساله‌ای است به فارسی و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب نگهداری می‌شود و ممکن است با رسالهٔ *طب* ابوالفتح (نک: دنبالهٔ مقاله) یکی باشد (نک: منزوی، ۶۱۶/۱، ۷۱۷)؛ همچنین بعید نیست که این رساله (که بدون شماره است) همان نسخهٔ *طب المجربات* باشد که استوری (همانجا) به آن اشاره کرده است. ۵. رساله‌ای با عنوان *طب*، که به فارسی است و ۴۹ باب دارد. در انتساب این اثر به ابوالفتح تردید وجود دارد. نسخه‌ای از این رساله در لاهور موجود است (منزوی، ۶۱۶/۱). ۶. *فتاحی*، شرح *قانونچه*، در طب. در حال حاضر از نسخ این شرح آگاهی در دست نیست (نک: بشیر حسین، ۲۲؛ فروخی، ۲۹۲/۲). ۷. *قیاسیه*، که شرح مفصلی بر اخلاق ناصری نصیرالدین طوسی بوده است. ابوالفتح در این کتاب یک‌یک مسائل *اخلاق ناصری* را شرح داده و برای آنها ادلهٔ عقلی و نقلی آورده است. از نسخ این کتاب نیز آگاهی در دست نیست (همانجاها). احتمالاً ابوالفتح این کتاب را در اواخر عمر خود نوشته است. ۸. موجز کُمّی، رساله‌ای به فارسی است و در آن نام مؤلف، ابوالفتح خان آمده است. منزوی (۷۵۲/۱) احتمال داده است که این رساله از ابوالفتح گیلانی باشد. ریو (II/476) نام برخی از فصول این رساله را آورده، اما مؤلف را ناشناس خوانده است. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ موزهٔ ملی بریتانیا (همانجا) و نسخه‌ای دیگر در کراچی نگهداری می‌شود (منزوی، همانجا). میکروفیلم نسخهٔ موزهٔ بریتانیا در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۵۹۱/۱).

کتابی در فلسفه و تاریخ حکما با عنوان *خلاصة الحیاة* به وی منسوب است که از وی نیست (منزوی، ۴۲۶/۱).

مآخذ: ابوالفتح گیلانی، رقعات، به کوشش محمد بشیر حسین، لاهور، ۱۹۶۸م؛ ابوالفضل علامی، *آئین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ همو، *اکبرنامه*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ بدائونی، عبدالقادر بن ملوک شاه، *منتخب التواریخ*، به کوشش ویلیام ناسولیس و مولوی احمد علی، کلکته، ۱۸۲۹م؛ بشیرحسین، محمد، مقدمه بر رقعات (نک: هم، ابوالفتح گیلانی)؛ بیات، بایزید، *تذکرهٔ همایون و اکبر*، به کوشش محمدحسین هدایت، کلکته، ۱۳۶۰ ق/ ۱۹۴۱م؛ تسبیحی، محمدحسین، *فارسی پاکستانی و مطالب پاکستان‌شناسی*، اسلام‌آباد، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷م؛ جهانگیر گورکانی، محمد، *جهانگیرنامه*، به کوشش محمدهاشم، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ حسین، مرتضی، *مطلع انوار*، کراچی، ۱۴۰۰ ق؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ خصوصی دکتر اصغر مهدوی»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی*، تهران، ۱۳۴۰ - ۱۳۴۱ ش، شم ۲؛ شاه نوازخان، *مآثر الامرا*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۸م؛ شبلی نعمانی، محمد، *شعر العجم*، ترجمهٔ محمدتقی فخر داعی، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ - ۱۳۷۰ ش؛ عرفی شیرازی، *کلیات اشعار*، به کوشش جواهری، تهران، کتابخانهٔ سنائی؛ فرشته، محمدقاسم بن غلامعلی، *تاریخ*، لکهنو، چ سنگی؛ فروحی، علی، «پزشکان گیلانی دربار سلاطین مغولی هندوستان»، *گیلان‌نامه*، به کوشش م. پ. جکتاجی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ فومنی گیلانی، عبدالفتاح، *تاریخ گیلان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ فیضی، *دیوان*، به کوشش ای. دی. ارشد، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ کامگار حسینی، *مآثر جهانگیری*، به کوشش عذرا علوی، علیگر، ۱۹۷۸م؛ لودی، شیرعلی خان، *تذکرهٔ مرآة الخیال*، بمبئی، چ سنگی؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ منزوی، خطی مشترک؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ واسطی، نیّر، *تاریخ روابط پزشکی ایران و پاکستان*، راولپندی، ۱۳۵۳ ش؛ نیز:

Elgood, Cyril, *Safavid Medical Practice*, London, 1970; Nasr, Hossein, *Islamic Science*, London, 1976; Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966; Rizvi, Athar Abbas and V. J. A. Flynn, *Fathpur-Sīkrī*, Bombay, 1975; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1971.

یونس کرامتی

اَبوالْفَتْحْ مَحْمودِبْنِ حُسِیْن، نک: کشاجم.

اَبوالْفَتْحْ میرزا مُؤَیَّدُالدّوله (د ۱۳۳۰ ق / ۱۹۱۲ م)، از شاهزادگان قاجار که سالها بر ولایاتی چون خراسان، فارس، اصفهان و گیلان حکومت کرد. او پسر بزرگ سلطان مراد میرزا حسام‌السلطنه، عموی ناصرالدین شاه بود (نک: اعتمادالسلطنه، *روزنامه*، ۲۴۳). حسام السلطنه به سبب سرکوب فتنهٔ سالار در خراسان (۱۲۶۶ ق / ۱۸۵۰ م) و فتح هرات (۱۲۷۳ ق / ۱۸۵۷ م)، در امارت و ولایت به حسن تدبیر شهرت یافته بود (همو، «المآثر»، ۶۱/۱، ۶۹ - ۷۰).

ابوالفتح میرزا در ۱۲۸۶ ق با افسرالدوله، دختر ناصرالدین شاه، ازدواج کرد و نیز در همان سال کامران میرزا نایب السلطنه، پسر شاه، خواهر او را به زنی گرفت (نظام السلطنه، ۴۵/۱). بدین سان اعتبار و نفوذ ابوالفتح میرزا در دستگاه سلطنت و دولت فزونی یافت، چنانکه وی نخست در ۱۲۸۷ ق، به نیابت از سوی پدر و با پیشکاری میرزا محمد حسین استرابادی (ناظم الملک)، حاکم یزد شد (همانجا؛ بامداد، ۵۱/۱) و سال بعد، پدرش حکومت اصفهان را که در قلمرو حکمرانی او بود، با پرداخت ۲۰٬۰۰۰ تومان پیشکش به ناصرالدین شاه، برای ابوالفتح میرزا گرفت (نظام السلطنه، ۴۸/۱؛ بامداد، همانجا).

حکومت ابوالفتح‌میرزا در اصفهان مقارن با قحط فراگیر در این شهر وبیشتر نواحی ایران بود وتلاشهای نظام‌السلطنه حسین قلی‌خان مافی که پس از مرگ ناظم الملک به پیشکاری ابوالفتح میرزا منصوب شده بود، در بهبود زندگی قحط زدگان به جایی نرسید (نظام السلطنه، ۴۹/۱ - ۵۳). سرانجام در ۱۲۹۰ ق نظام السلطنه از مقام خود استعفا کرد (همو، ۵۹/۱ - ۶۲) و سال بعد نیز به عزل ابوالفتح میرزا فرمان دادند و هنگامی که مسعود میرزا ظل السلطان به جای او به حکومت اصفهان فرستاده شد، شهر همچنان ویران بود و هزاران تن از مردم تلف شده بودند (ظل السلطان، ۲۱۰، ۲۳۲). حسام السلطنه که از ۱۲۹۳ - ۱۲۹۸ ق، حکومت کرمانشاهان و کردستان را بر عهده داشت (سنندجی، ۳۵۱ - ۳۶۰)، در ۱۲۹۴ ق ابوالفتح میرزا را به حکومت کردستان برگماشت (وقایع نگار، ۲۳۸). به گزارش اعتمادالسلطنه، در ۱۲۹۷ ق شیخ عبیدالله یاغی کُرد در ساوجبلاغ مکری (مهاباد) و ارومیه سر به شورش برداشت، ابوالفتح میرزا کردستان را در برابر این شورش حفظ کرد. از این رو پس از سرکوب شیخ عبیدالله، او نشان سرتیپی اول و لقب مؤیدالدوله گرفت (*تاریخ*، ۲۰۱۰/۳، ۲۰۲۲).

در ۱۲۹۸ق حسام السلطنه از مقام خود عزل شد، اما ابوالفتح‌میرزا تا اواخر این سال همچنان در حکومت کردستان باقی ماند (سنندجی، ۳۶۰ - ۳۷۰). او در ربیع‌الآخر ۱۲۹۹ به حکومت خمسه منصوب شد (اعتماد السلطنه، همان، ۱۲۰۱/۲)، ولی دو سال بعد که زمینهای خالصهٔ قزوین و خمسه را به دیگری واگذار کردند، وی از مقام خود کناره گرفت (نظام السلطنه، ۳۵۸/۲ - ۳۵۹). در ۱۳۰۲ ق حکومت گیلان که در حوزهٔ حکمرانی کامران میرزا بود، به ابوالفتح میرزا واگذار شد. گفته‌اند مداخلهٔ فراشان و افراد بدنام در ادارهٔ امور ولایت، موجبات ناخشنودی مردم را فراهم آورد (نک: فخرایی، ۲۶ - ۲۷). فرمانی از ابوالفتح میرزا در تاریخ ۲۷ شعبان ۱۳۰۴ در دست است که به مردم ضیابر (مرکز روحانی محال گسکرات) دستور می‌دهد تا در احکام شرع از سیدصالح مجتهدضیابری پیروی کنند (گلشنی، ۷۱۹ - ۷۲۱). در جمادی الآخر ۱۳۰۵ هنگامی که ناصرالدین شاه تمام قلمرو حکومت ظل السلطان و کامران میرزا نایب السلطنه را از آنان گرفت، ابوالفتح میرزا نیز از حکومت گیلان عزل شد و به جای وی برادرش حسام‌السلطنه ابوالنصر میرزا منصوب گردید (اعتمادالسلطنه، *روزنامه*، ۶۱۹ - ۶۲۰؛ بامداد، ۵۲/۱). اما ابوالفتح میرزا دوباره در ۱۳۰۸ ق، منصب حکمرانی گیلان یافت. در تابستان ۱۳۰۹ ق/ ۱۸۹۲ م به دنبال وبای هولناکی که در اکثر نقاط ایران شیوع پیدا کرده بود، ابوالفتح میرزا مردم گیلان را به حال خود گذاشت و به ییلاق رحمت‌آباد رفت و در غیاب او، میرزا علی‌خان وزیر به تنهایی دو ماه در گیلان حکومت کرد. لیاقت و کاردانی این وزیر در رفع تشویش و نگرانی مردم موجب شد تا دورهٔ دوم حکومت ابوالفتح میرزا در گیلان با مشکلات کمتری روبه‌رو شود (رابینو، ۵۵۷ - ۵۵۸).

او در رجب ۱۳۱۰ از گیلان به خراسان رفت و به جای فتحعلی‌خان صاحب دیوان شیرازی، به حکومت نشست و از ۱۳۱۱ تا

۱۳۱۲ ق نیابت تولیت آستان قدس رضوی نیز با او بود (مؤتمن، ۲۳۲). ابوالفتح میرزا در این دوره از حکومت خود در خراسان با کارهایی از قبیل احتکار گندم، وضع مالیات بر نانوایان شهر، حمایت نابجا از مقربان دستگاه حکومتی و کشتار مردم، خشم همگان و علمای دین را برانگیخت، چنانکه درِ حرم مطهر چند روز بسته شد و ائمهٔ جماعات به مساجد نرفتند و حتی گفته‌اند، درحالی که قوچان دچار زلزله‌ای ویرانگر شده بود، ابوالفتح میرزا که به «سردار کل» نیز لقب یافته بود، به جای دلجویی از مردم، از هر خانهٔ سالم، ۵ تومان برای تأمین مخارج سرکشی خود به این نواحی گرفت. درنتیجهٔ این اقدامات والی، مردم سر به شورش برداشتند و سرانجام به عزل او فرمان داده شد. هر چند افسرالدوله بر آن شد تا با میانجیگری نزد شاه و بست‌نشینی در آستان قدس، از عزل شوهرش جلوگیری کند، اما کاری از پیش نبرد. با اینهمه در اول جمادی‌الآخر ۱۳۱۶ به امارت عراق، گلپایگان و خوانسار منصوب شد (اعتمادالسلطنه، همان، ۱۰۵۸-۱۰۵۹؛ افضل الملک، ۲۸۵) و در ذیقعدهٔ ۱۳۱۷ ولایت فارس یافت، اما بزرگان شیراز از همان آغاز با انتصاب او سخت مخالفت کردند و وی حدود یک سال بعد ناچار به تهران بازگشت (*وقایع اتفاقیه*، ۵۹۹، ۶۳۲؛ نظام السلطنه، ۳۱۰/۱).

ورود ابوالفتح میرزا به تهران همزمان با درگذشت ملکه ویکتوریا بود و او به عنوان نمایندهٔ ویژهٔ دربار قاجار، برای عرض تسلیت و نیز شرکت در مراسم جلوس و تاجگذاری ادوارد هفتم، رهسپار لندن شد و به دریافت نشان نایل آمد. او در بازگشت به ایران، خود را به اردوی مظفرالدین شاه که از سفر فرنگ مراجعت می‌کرد، رساند و بین راه رشت و قزوین، در چادر اتابک امین سلطان منزل کرد (همو، ۳۰۶/۱؛ چرچیل، ۱۸۸). در ۱۳۲۱ ق/ ۱۹۰۳ م که مظفرالدین شاه به تشکیل مجلس عالی مشاوره فرمان داد، ابوالفتح میرزا نیز به عضویت آن درآمد (نظام السلطنه، ۶۴۴/۳؛ مغیث السلطنه، ۴۹). او در همان سال بار دیگر حکومت خراسان یافت؛ اما سال بعد به تهران احضار شد (چرچیل، همانجا). بعد از انقلاب مشروطیت، ابوالفتح میرزا در اوایل ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷ م به حکومت فارس رفت، اما اعتراض مردم شیراز موجب شد که وی در همان سال به تهران بازگردد (مغیث السلطنه، ۱۷۹؛ بامداد، ۵۳/۱). وی در دوران استبداد صغیر (۲۳ جمادی‌الاول ۱۳۲۶ - ۲۶ جمادی‌الآخر ۱۳۲۷) مدتی حاکم تهران بود (چرچیل، همانجا) و به دستور محمدعلی شاه، آزادی‌خواهان را محاکمه می‌کرد (فخرایی، ۲۷).

ابوالفتح میرزا پس از فوت، در قم در مقبرهٔ محمدشاه به خاک سپرده شد (بامداد، همانجا).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن‌خان، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همو، *روزنامهٔ خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، «المآثر و الآثار»، *چهل سال تاریخ ایران*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ افضل الملک، میرزا غلامحسین‌خان، *افضل التواریخ*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعد وندیان، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ چرچیل، جورج، *فرهنگ رجال قاجار*، ترجمه و تألیف غلامحسین میرزا صالح، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ رابینو، هـ. ل.، *ولایات دارالمرز ایران، گیلان*، ترجمهٔ جعفر خمامی‌زاده، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ سنندجی، میرزا شکرالله، *تحفهٔ ناصری*، به کوشش حشمت‌الله طبیبی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ظل‌السلطان، مسعود میرزا، *تاریخ مسعودی*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فخرایی، ابراهیم، *گیلان در جنبش مشروطیت*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ گلشنی، عبدالکریم، «سید عبدالوهاب مجتهد گیلانی و تبارش»، *یادگار نامهٔ ابراهیم فخرایی*، به کوشش رضا رضازادهٔ لنگرودی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مغیث‌السلطنه، یوسف، *نامه‌ها*، به کوشش معصومه مافی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مؤتمن، علی، *راهنما یا تاریخ و توصیف دربار ولایتمدار رضوی (ع)*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ نظام السلطنه مافی، حسین قلی، *خاطرات و اسناد*، به کوشش معصومه مافی و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ *وقایع اتفاقیه*، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ وقایع نگار کردستانی، علی اکبر، *حدیقهٔ ناصریه در جغرافیا و تاریخ کردستان*، به کوشش محمد رئوف توکلی، تهران، ۱۳۶۴ ش.

عبدالکریم گلشنی

اَبوالفُتوح رازی، جمال الدین حسین بن علی بن محمد بن احمد خُزاعی (ح ۴۸۰- پس از ۵۵۲ق/۱۰۸۷-۱۱۵۷م)، عالم و مفسر نامدار امامی و مؤلف تفسیر *روض الجِنان و رَوح الجَنان*.

خاندان او دانشمندان متعددی پرورده است و افندی از آنان با عنوان سلسله‌ای معروف از علمای امامیه که هر یک تألیفات متعدد داشته‌اند، یاد کرده است (۱۵۸/۲). از آنجا که نسب ایشان به نافع بن بدیل بن ورقاء خزاعی می‌رسد، اصل تازی دارند (نک: ابوالفتوح، ۲۴۵/۳، ۲۲۵/۱۰). روشن نیست که اجداد رازی چه زمانی به ایران آمدند، ولی مهاجرت آنان احتمالاً می‌بایست در سده‌های ۱ و ۲ق/ ۷ و ۸ م صورت گرفته باشد. ایشان نخست در نیشابور مسکن گزیدند و جد دوم ابوالفتوح، ابوبکر احمد بن حسین بن احمد با نسبت نیشابوری خزاعی خوانده می‌شد (منتجب‌الدین، ۷). اقامت آنان در ری گویا در زمان همین ابوبکر احمد آغاز شد (نک: همانجا). وی شاگرد سید مرتضی، شیخ رضی و شیخ طوسی بود و از آثارش *الامالی* در ۴ مجلد، *عیون‌الاحادیث* ، *الروضة* در فقه، *السنن*، *المفتاح* در اصول و *المناسک* را بر شمرده‌اند (همو، ۷-۸). برادر این ابوبکر نیز در شمار عالمان بود و محسن نام داشت. منتجب الدین در احوال وی گفته که واعظ بوده و از آثارش *الامالی*، *السیر*، *اعجاز القرآن* و کتاب *بیان من کنت مولاه* را بر شمرده است (ص ۱۵۶).

عموی پدر ابوالفتوح، ابومحمد عبدالرحمن بن احمد، مفید نیشابوری از محدثان بلند پایهٔ امامیه در عصر خود بوده و نزد اهل سنت نیز فردی شناخته شده است. وی از شاگردان سید مرتضی، شیخ طوسی، سلّار دیلمی، ابن برّاج و کراجکی - از علما و دانشمندان نامدار امامیه - بوده و در حدیث تألیفاتی معتبر چون *سفینة النجاة*، *العلویات*، *الرضویات*، *الامالی* و *عیون الاخبار* داشته است (همو، ۱۰۸؛ قزوینی، ۶۱۸-۶۲۰). نیای ابوالفتوح، ابوسعید محمد بن احمد که منتجب‌الدین از وی با عنوان «الشیخ المفید» نام برده است، محدثی چیره دست بوده و تألیفاتی داشته است، از این قرار: *الروضة الزهراء فی مناقب فاطمة الزهراء* (ع)، *الفرق بین المقامین و تشبیه علی* (ع) *بذی القرنین*، *الاربعین عن الاربعین فی فضائل امیرالمؤمنین* (ع)، *منی الطالب فی*

ایمان ابی طالب، المولی، التفهیم فی بیان التقسیم، الرسالة الواضحة فی بطلان دعوی الناصبة و ما لابدّ من معرفته (ابوالفتوح، ۳۷/۳؛ ابن شهر آشوب، معالم، ۱۱۶؛ منتجب‌الدین، ۱۵۷). پدر ابوالفتوح نیز، اگرچه در الفهرست منتجب‌الدین به طور مستقل از او نام برده نشده است، لیکن از آنجا که ابوالفتوح از وی بهرهٔ علمی برده بوده، می‌توان گفت که از زمرهٔ علما و دانشمندان بوده است (نک: همو، ۸، ۱۱، جم؛ برای تبارنامهٔ خاندان، نک: قزوینی، ۶۲۲).

از زندگی ابوالفتوح دانسته‌های اندکی برجاست. او احتمالاً در ری متولد شد و در همانجا بالید. از آنجا که محضر ابوعلی فرزند شیخ طوسی (زنده در ۵۱۱ق، نک: هـ د، ابوعلی طوسی) را به احتمال قوی در نجف درک کرده بوده است (نک: ابن شهر آشوب، مناقب، ۱۱/۱-۱۲)، برمی‌آید که در حدود سال ۴۸۰ق/۱۰۸۷م زاده شده باشد. این نظر آنگاه قوت می‌گیرد که بدانیم وی شاگرد عموی پدرش، مفید ابومحمد عبدالرحمن بن احمد که نباید حداکثر سال ۵۰۰ق را درک کرده باشد، نیز بوده است (منتجب‌الدین، ۱۰۸؛ نیز نک: شعرانی، ۶/۱-۷). از دیگر مشایخ وی باید از شیخ مفید عبدالجبار بن عبدالله بن علی مقری رازی (ابن شهر آشوب، همانجا)، عمادالدین ابو محمد حسن بن محمد قاضی استرابادی (صاحب‌معالم، ۴۷) و ابوالحسن علی بن الناصر بن الرضا (رافعی، ۲۹۳/۲) نام برد. همچنین، اینکه ابوالفتوح در جایی از کتاب خود (۲۹۱/۹) زمخشری را «شیخ ما» می‌خواند، به نظر قزوینی (ص ۶۳۳) گویای آن است که رازی محضر وی را دریافته بوده است.

چنان پیداست که ابوالفتوح بیشتر به وعظ و خطابه می‌پرداخته و بدان تعلق خاطر داشته است (نک: منتجب‌الدین، ۴۵)، چندانکه این دلبستگی تأثیر آشکاری بر سبک تفسیری او نهاده است (نک: ادامهٔ مقاله). بنا به گزارشی که ابوالفتوح خود در روح الاحباب آورده و از طریق افندی (۱۶۱/۲) به دست ما رسیده است، مجالس وعظ او، آنگاه که جوان بوده در خان علّان ری ــ احتمالاً منسوب به علّان کلینی ــ قبولی عظیم نزد مردمان داشته است، چنانکه برخی به وی رشک می‌بردند و به دلیل سعایت حاسدان نزد والی شهر، مدتی از وعظ محروم گردید.

ابوالفتوح در برخی از علوم متداول زمان خود استاد بود و تفسیر او بیانگر تبحر وی در نحو، قرائات، حدیث، فقه، اصول فقه و تاریخ است. منتجب‌الدین از وی با تعبیر «الامام السعید ترجمان کلام الله تعالی» یاد کرده (ص ۸) و گفته که او عالم، واعظ و مفسری دَیّن بوده است (ص ۴۵). کیذری نیز او را با عنوان «الشیخ الامام» خوانده است (۱۲۳۳/۳). همچنین بر روی نسخه‌ای از کتاب تفسیرش او را چنین خوانده‌اند: «الشیخ الاجل الاوحد الامام العالم الرئیس جمال الملة و الدین قطب الاسلام و المسلمین شرف الائمة فخر العلماء مفتی الطائفة سلطان المفسرین ترجمان کلام الله المبین» (نک: یاحقی، مقدمه، ۶۰/۱).

از شاگردان برجستهٔ ابوالفتوح باید از منتجب‌الدین رازی و ابن شهرآشوب نام برد. منتجب‌الدین دو اثر استادش با عنوانهای روض‌الجنان و روح‌الاحباب را نزد خود وی خواند (منتجب الدین، ۴۸) و ابن‌شهرآشوب به کسب اجازهٔ روایت تفسیر او، روض الجنان، نایل آمد (ابن‌شهرآشوب، مناقب، ۱۲/۱، نیز نک: معالم، ۱۴۱). از میان دیگر شاگردان و راویان او می‌توان اینان را نام برد: ابوطالب نصیرالدین عبدالله بن حمزهٔ طوسی (کیذری، همانجا)، صفی الدین ابومحمد حسن بن ابی بکر بن سیار الحیروی (؟) (آقابزرگ، ۷۹)، عمادالدین ابوالفرج علی فرزند قطب الدین سعید بن هبة الله راوندی (صاحب معالم، ۳۵) و شریف شرفشاه بن محمد بن حسین بن زبارهٔ افطسی (همو، ۴۷).

از فرزندان ابوالفتوح دو تن در شمار عالمان بودند: یکی صدرالدین علی که منتجب الدین (ص ۱۲۵) از وی با تعبیر «فقیه دیّن» یاد کرده و دیگری تاج الدین ابوجعفر محمد که همو (ص ۱۷۳) از او با عنوان «فاضل ورع» یاد کرده است. تاج الدین خود نزد پدر شاگردی کرده است (آقا بزرگ، همانجا).

سال ۵۵۲ ق آخرین تاریخی است که دربارهٔ زندگی ابوالفتوح از آن آگاهی داریم و آن از متن اجازه‌ای به دست می‌آید که برای روایت روض الجنان به شاگرد خود داده بوده است (نک: افندی، ۱۵۷/۲). بنابر این، گزارش آزادانی اصفهانی (ص ۴۴۶) دربارهٔ تاریخ مرگ ابوالفتوح در ۵۴۰ق نمی‌تواند درست باشد. محدث ارموی که این مطلب را نقل کرده (تعلیقات، ۱۵۷/۱-۱۶۱)، با توجه به اجازهٔ یاد شده و شواهدی دیگر، این تاریخ را تصحیفی از ۵۵۴ ق می‌داند. با این حال از گزارش ابن حمزه مؤلف ایجاز المطالب که در زمان مرگ ابوالفتوح در ری بوده و سپس به مکه رفته بوده است، چنین برمی‌آید که شیخ در سالهای نزدیک به ۶۰۰ ق وفات یافته بوده است؛ زیرا ابن حمزه در بازگشت از مکه، به اصفهان رفته و این مسافرت پس از مرگ ابوالفتوح عجلی (هم) شافعی (د ۶۰۰ق) بوده است (نک: حدیقة، ۶۰۴)، ولی این گزارش (به این صورت مخصوص) نمی‌تواند از صحت برخوردار باشد، زیرا ابوالفتوح رازی به طور قطع در زمان تألیف کتاب نقض (میان سالهای ۵۵۶-۵۶۶ق) در قید حیات نبوده است (نک: قزوینی رازی، ۲۶۳، ۲۸۰).

ابوالفتوح را به وصیت خودش در جوار مرقد امامزاده عبدالعظیم حسنی در ری مدفون کردند (حدیقة، همانجا؛ نیز نک: حمدالله، ۵۹) و اینکه شوشتری (۴۹۰/۱) مدفن او را در اصفهان دانسته، ناشی از خلطی است با ابوالفتوح عجلی که در میان مردم اصفهان دست کم از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م سابقه داشته است (نک: حدیقة، همانجا).

تفسیر ابوالفتوح: روضُ‌الجِنان و رَوحُ‌الجَنان، معروف به تفسیر ابوالفتوح، تفسیر بزرگی از قرآن به زبان فارسی است. عنوان آن در معالم العلماء ابن شهر آشوب (همانجا)، به صورت روحُ‌الجِنان و رَوحُ‌الجَنان ضبط شده است، اما در مناقب همو (همانجا) و نیز الفهرست منتجب الدین (ص ۴۵) به همان صورت رَوض الجنان ...

آمده است، حال آنکه در مقدمهٔ کتاب اساساً به نام آن اشاره‌ای نشده است.

تاریخ تألیف به روشنی دانسته نیست. محمد قزوینی طی بحثی مفصل، آن را میان سالهای ۵۱۰-۵۵۶ ق تعیین می‌کند (نک: ص ۶۳۱-۶۳۸)، اما نفیسی (ص ۹۷۸-۹۷۹) در نقد نظر قزوینی، متن اجازه‌ای را مورد استناد قرار می‌دهد که ابوالفتوح در ذیقعدهٔ ۵۴۷ برای روایت تفسیر خود به یکی از شاگردانش داده بوده است. به نظر نفیسی تألیف تفسیر در همان سال یا یکی دو سال پیش از آن به اتمام رسیده بوده است. در عین حال بر اساس جدیدترین پژوهشها، تألیف حداقل نیمی از بخش نخستین کتاب، حدود ۱۴ سال پیش از این تاریخ پایان یافته بوده است، زیرا به استناد خاتمهٔ یکی از نسخه‌های جلد ۱۱ این تفسیر ۲۰ جلدی، کتابت نسخهٔ اساس در صفر ۵۳۳ انجام گرفته‌بوده‌است (نک: یاحقی، مقدمه، ۱/۶۰-۶۱).

به هر تقدیر، اثر ابوالفتوح با اقبالی شایان روبه‌رو شد و رواجی گسترده یافت، چندانکه در زمان تألیف *نقض* به گفتهٔ قزوینی رازی: «نسختهای بی‌مر و بی‌عدد است آن را در طوایف اسلام و ظاهر و باهر در بلاد عالم» و نیز «ائمه و علمای همهٔ طوایف طالب و راغبند» آن را (ص ۲۱۲، ۲۸۰). ابوالفتوح در مقدمهٔ کتاب (۲/۱-۳) پس از ذکر شروط تفسیر و مفسر *قرآن* چنین می‌گوید: «پس چون جماعتی از دوستان و بزرگان از اماثل و اهل علم و تدین اقتراح کردند که در این باب جمعی باید کردن، چه اصحاب ما را تفسیری نیست مشتمل بر این انواع، واجب دیدم اجابت کردن ایشان و وعده دادن به دو تفسیر: یکی به پارسی و یکی به تازی؛ جز که پارسی مقدم شد بر تازی، برای آنکه طالبان این بیشتر بودند و فایدهٔ هر کسی بدو عام‌تر بود».

دراینجا ذکر این نکته ضروری است که منابع موجود از تألیف تفسیری به عربی از ابوالفتوح گزارشی به دست نمی‌دهند و دور می‌نماید که وی تفسیری نیز به عربی نوشته باشد. با اینهمه، اینکه آیا به واقع ابوالفتوح به تألیف تفسیری مشتمل بر آنچه خود وی در همین مقدمه بایستهٔ هر تفسیری دانسته، توفیق یافته است یا نه، مطلبی است که نیاز به تحقیق بیشتر دارد. مسلم باید داشت که تفسیر وی از دیدگاه علمی به هیچ روی پرفایده‌تر از *التبیان* شیخ طوسی نیست و نمی‌توان ادعای وی را مبنی بر اینکه تفسیرش از نظر جامعیت در میان امامیه بی‌سابقه بوده است، پذیرفت.

گفتنی است که ابوالفتوح در تفسیر خود از *التبیان* شیخ طوسی بهره برده و ظاهراً از کار عالم امامی معاصرش که در همان ایام به تألیف تفسیری عربی اشتغال داشته، یعنی ابوعلی فضل بن حسن طبرسی صاحب *مجمع البیان* بی‌اطلاع بوده است (نک: یاحقی، همان، ۶۳). در واقع باید گفت که امامیه تا پیش از عصر سید رضی و شیخ‌طوسی، بیشتر به تألیف تفاسیر روایی علاقه‌مند بودند، تا تفاسیری مشتمل بر بحث و نظر دربارهٔ آیات *قرآن*، و در واقع سید رضی در *حقائق التأویل* و نیز شیخ‌طوسی در *التبیان* به صورت جدیدی به تفسیر *قرآن* روی آوردند؛ به ویژه طوسی که در واقع با روش خود، مباحث ادبی و نقلی را در کنار مطالب نظری و عقلی به رشتهٔ تحریر درآورد و از آن در خدمت تفسیر *قرآن* بهره برد.

پس از این دوره تفسیرهای ابوالفتوح و طبرسی در دنبالهٔ تفسیر طوسی تألیف شد، ولی یک تفاوت اساسی میان این دو ـ که متعلق به یک دوره‌اند ـ با تفسیر طوسی وجود دارد و آن اینکه ابوالفتوح و طبرسی در تفسیرهایشان بیش از حد معمول ـ که حتی در *التبیان* طوسی نیز قابل ملاحظه است ـ تحت تأثیر تفاسیر اهل سنت واقع شده‌اند، به ویژه ابوالفتوح که می‌توان به یک معنی تفسیر وی را منعکس کنندهٔ آراء و نظریات علمای اهل سنت در باب تفسیر *قرآن* دانست. این مسأله تا بدانجاست که او بیش از آنکه اقوال و نظرهای امامان شیعه(ع) را در باب تفسیر که در بسیاری از مجامیع روایی شیعه و نیز تفاسیری چون تفسیر علی بن ابراهیم قمی و تفسیر عیاشی نقل شده است، مورد توجه و استفاده قرار دهد، گفته‌های مفسرانی چون قتاده، سُدّی و کسانی چون آن دو را نقل کرده، توضیح می‌دهد. افزون بر این، در ذیل آیات مشتمل بر احکام فقهی، به نقل فتاوای فقیهان اهل سنت اصرار تمام دارد؛ با اینهمه‌وی جابه‌جا اختلافات فقهی امامیه با آنان را یاد کرده است و این در حالی است که در مباحث کلامی نقطه نظرهای امامیه را مورد توجه قرار داده و از آن دفاع کرده است و در بسیاری مواقع در ذیل برخی آیات، به مناسبت، به ذکر فضایل اهل بیت (ع)، خصوصاً حضرت علی (ع) پرداخته است.

گفتنی است که مکدرموت (نک: *ایرانیکا*) تفسیر ابوالفتوح را از لحاظ بافت و محتوا دقیقاً شبیه *التبیان* شیخ‌طوسی می‌داند که پذیرفتنی نیست. در واقع، با آنکه ابوالفتوح، بی‌گمان به *التبیان* نظر داشته است، تفسیر او تنها در کلیات می‌تواند با تفسیر شیخ‌طوسی مشابهت داشته باشد. بنابراین، سرچشمهٔ تأثیرپذیریهای ابوالفتوح را باید در میان دیگر تفاسیر جست‌وجو کرد. در حقیقت، آنچه دربارهٔ اسلوب تفسیر ابوالفتوح کمتر مورد توجه قرار گرفته، پیروی آن از سنت تفسیرنویسی فارسی است. بر خلاف نظر حقوقی (۲۱۰/۱) که دلیلی بر تأثیرپذیری ابوالفتوح از تفسیر طبری و ترجمهٔ آن نمی‌یابد، اینک با یافته‌های یاحقی و ناصح، ویراستاران تازه‌ترین دورهٔ چاپ تفسیر ابوالفتوح، مسلم شده است که طبری یکی از منابع عمده و طرف توجه وی بوده است (نیز نک: EI[2]). با آنکه ترجمهٔ ابوالفتوح از آیات قرآنی، استقلال کافی دارد، اما در موارد متعدد با ترجمهٔ آیات در ترجمهٔ تفسیر طبری همانندی یا همخوانی نشان می‌دهد (نک: ناصح، ۳۰۳-۳۰۸، ۳۱۶). مشترکات در زمینهٔ شواهد شعری نیز به حدی است که نمی‌توان ادعا کرد که ابوالفتوح عنایت خاصی از این جهت به طبری نداشته است (یاحقی، «طبری»، ۳۲۵). در مباحث لغوی و نحوی نیز این عنایت دیده مـی‌شود (همان، ۳۲۷-۳۲۹). حتی در مسائل فقهی با آنکه میان ابوالفتوح و طبری اختلاف مذهب وجود دارد، ابوالفتوح به نقل نظر طبری و نقد آن توجه خاصی نشان می‌دهد (همان، ۳۲۹-۳۳۱).

بر اساس شمارش یاحقی (همان، ۳۲۲) و برخلاف نظری که تاکنون وجود داشته است، ابوالفتوح نه ۵ بار (نک: *ایرانیکا*؛ حقوقی، همانجا)، بلکه افزون بر ۵۰ بار به نام طبری اشاره کرده است و این غیر از استفاده‌های موردی و غیر مستقیم او از تفسیر طبری است.

از دیدگاهی دیگر، باید گفت تفسیر ابوالفتوح ادامه دهندهٔ سنت تفسیرهای قصصی یا قصه‌گوست که در شیوهٔ تفسیرنویسی فارسی نمونه‌هایی ممتاز چون ترجمهٔ تفسیر طبری و تفسیر سورآبادی دارد. بنابراین، طبیعی است که ابوالفتوح در تبعیت از این سنت پارسی بر تفاسیر فارسی پیش از خود توجه داشته باشد. توجه او به کتابهای قصص غیر فارسی همچون *عرائس* ثعلبی نیشابوری و تفسیر او نیز که صبغهٔ قصه‌گویی دارد (نک: همو، ۳۱/۱، ۳۲)، مؤید علاقهٔ او به ذکر قصص است. همچنین، گذشته از تأثیر سنت قصه‌گویی در تفسیرنویسی فارسی، نباید فراموش کرد که ابوالفتوح از آنجا که واعظی برجسته بود، نیز گرایشی طبیعی به ذکر قصص داشت که در وعظ مقامی ویژه دارد. حقوقی بخشی از قصص مذکور در تفسیر ابوالفتوح را گرد آورده و در مجلدی جداگانه منتشر کرده است.

روض الجنان اصولاً تفسیری است با سبک واعظانه (همو، ۲۲۴/۱)؛ این خصلت و نیز جامعیتی که ابوالفتوح در کار خود به آن توجه‌داشته (نک: ابوالفتوح، ۱/۱-۲)، اصلی‌ترین ویژگیهای محتوایی تفسیر وی را می‌سازند. ابوالفتوح بخش بزرگی از کتاب را به بیان احکام فقهی مورد نیاز مخاطبان خود اختصاص داده است (نک: یاحقی، همان، ۳۲۹؛ قس: حقوقی، ۲۳۹/۱-۲۵۰). این نیز که ابوالفتوح کمتر به مباحث کلامی پرداخته و چون در آن وارد شده، به مباحثی چون جبر و اختیار، قضا و قدر، گناهان، شفاعت، ایمان و کفر، ثواب و عقاب، سؤال و جواب در گور توجه کرده (نک: همو، ۲۳۵/۱-۲۳۶)، احتمالاً برای رعایت حال و نیاز همین مخاطبان عامه و فارسی‌خوان بوده است. خصلت شیعی تفسیر ابوالفتوح و شهرت آن باعث می‌شد که برخی مخالفان شیعه مطالب آن را در جهت مقاصد خود به نحو نادرستی گزارش کنند، چنانکه صاحب *فضائح الروافض* به تفسیر او مطالبی نسبت داده که قزوینی رازی (ص ۲۸۰-۲۸۲، ۳۰۰) به پاسخ‌گویی و دفاع از آن پرداخته است. آنگونه که افندی (۱۵۸/۲) از تفسیر ابوالفتوح استنباط کرده، وی به تصوف و کلام صوفیان نیز گرایش داشته است، چنانکه شیوهٔ واعظانه‌نیز در تفسیر او مشاهده‌می‌شود. در واقع مؤلف گاهی در تفسیر آیات به مشرب عرفا و صوفیه ــ که آنان را اهل معانی و اهل اشارت می‌خواند (مثلاً نک: ابوالفتوح، ۱۱۷/۲-۱۱۸) ــ رفتار کرده و مباحثی را دربارهٔ اخلاص، توکل، ذکر، صبر، فقر و صدق به مذاق آنان آورده است (نک: حقوقی، ۱۳۶/۱-۱۳۹).

از لحاظ سبک، تفسیر ابوالفتوح کاملاً به کتب سدهٔ ۵ق/۱۱م شباهت دارد (بهار، ۳۹۲/۲) و نثر آن به ویژه در هنگام نقل قصص از طراز نثر مرسل شمرده می‌شود (حقوقی، ۹/۳). تنها شیوه‌ای که ویژهٔ تفسیر می‌توان محسوب کرد، مفرد آوردن فعل برای جمع مخاطب است که در برخی کتابهای آن دوره گاه به گاه وجود دارد، ولی در تفسیر ابوالفتوح صفحه‌ای از آن خالی نیست (بهار، ۳۹۳/۲؛ قس: قزوینی، ۶۴۶). دیگر، کاربرد صورتی از فعل جمع اول شخص همچون کردمانی (نک: همو، ۶۴۹) است که سابقهٔ آن را هم می‌توان در کتب سدهٔ ۵ق بازیافت (نک: خانلری، ۱۵۷/۳-۱۵۸)؛ اما این را که او از قیود و ظروف عربی مانند سواء، عند، انما و إمّا به جای معادل فارسی آنها استفاده می‌کند (نک: قزوینی، ۶۴۸-۶۴۹؛ حقوقی، ۷۴/۱-۸۰)، باید ناشی از سبک واعظانهٔ کلام او دانست. کاربرد ساختهای عامیانهٔ واژگانی همچون سنب (سم)، چفسان (چسبان)، آتش تا غ (داغ)، بیران (ویران)، دختره (دخترک)، کالزار (کارزار) و ... (نک: همو، ۸۶/۱-۱۳۴) ظاهراً گویای شفاهی بودن اصل برخی از بخشهای تفسیر در قالب مجلس‌گویی است. از خصوصیات دیگر نثر و بیان ابوالفتوح کاربرد مکرر افعالی است با افزونهٔ «ها» در آغاز، مثل هازدن، هاشدن، هاگرفتن که جزو ویژگیهای لهجه‌ای ری، سمنان، دامغان و طبرستان بوده و هنوز در برخی از این نواحی باقی مانده است (همو، ۱۶۸/۱) و مؤید دیگری است بر آمیختگی زبان شیخ با زبان مردم و کاربردهای شفاهی ایشان. با آنکه تنهٔ اصلی تفسیر را باید برگرفته از مجالس و امالی مؤلف دانست، اما در جای جای آن آثار بازنویسی دیده می‌شود و در چنین مواردی است که گاه زبان ابوالفتوح به صنایع ادبی، البته در حدی طبیعی و غیر متکلف و بیشتر در حوزهٔ سجع و جناس آراسته می‌شود (نک: همو، ۱۴۲/۱-۱۴۴).

نخستین بار ملک الشعرا صبوری به یاری ملا داوود ملاباشی و به فرمان شاهزاده محمدتقی‌میرزارکن‌الدوله به تصحیح تفسیر ابوالفتوح مشغول شد، اما آن را ادامه نداد و دنبالهٔ کار را ملا داوود گرفت (بهار، ۳۹۱/۲-۳۹۲، حاشیه؛ محدث، *تعلیقات*، ۱۶۳/۱-۱۶۴) و به این ترتیب دو مجلد از تفسیر در عهد مظفرالدین شاه در ۱۳۲۳ق منتشر شد. چاپ دنبالهٔ آن سالها به تعویق افتاد تا آنکه به دستور علی‌اصغر حکمت و با همت نصرالله تقوی با انتشار ۳ جلد دیگر آن در سالهای ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۵ ش، چاپ آن با مؤخرهٔ محمد قزوینی به پایان رسید. همین چاپ یک بار دیگر با تصحیح و حواشی مهدی الٰهی قمشه‌ای در ۱۳۲۰-۱۳۲۲ش و آخر بار با تصحیح و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی در ۱۳۸۲ق انتشار یافته است. وجه مشترک این چاپها آن است که از روی نسخه‌ای واحد صورت گرفته و تقریباً با هیچ نسخه‌ای مقابله نشده است (یاحقی، مقدمه، ۶۶). آخرین دورهٔ چاپ تفسیر که بنا به سنت و تقسیم‌بندی خود ابوالفتوح به ۲۰ جلد تقسیم شده است، به کوشش یاحقی و ناصح و با در نظر گرفتن شیوه‌های علمی تصحیح از ۱۳۶۵ش در مشهد آغاز شده و تاکنون چند جلد آن انتشار یافته است. در این چاپ متأسفانه مصححان ضبط و قرائت آیات قرآنی را از صورت اصلی خود در تفسیر تغییر داده و بر قرائت حفص از عاصم انطباق داده‌اند که ناگزیر تفاوتهایی را بین معانی آیات با متن پیش آورده است (نک: همان، ۷۰).

در باب تأثیر *روض‌الجنان* بر تفاسیر بعدی باید گفت تأثیر آن بر *جلاء الاذهان* یا تفسیر *گازر* آشکار است، چندان که تفسیر اخیر را باید در واقع خلاصهٔ *روض‌الجنان* دانست (محدث، مقدمه بر تفسیر، «یا»)، اما صاحب *جلاء الاذهان* هیچ جا به *روض الجنان* و این موضوع که تفسیر او در حقیقت چکیدهٔ کار ابوالفتوح است، اشاره‌ای نمی‌کند (همان، «یب»). ملا فتح‌الله کاشانی نیز اساس تفسیر خود موسوم به *منهج الصادقین* را بر تفسیر *گازر* نهاد و به این ترتیب *روض الجنان* یک بار دیگر در قالبی تازه ارائه شد (همان، «لز»؛ نیز نک: یاحقی، همان، ۶۳ـ۶۴)، گرچه به نظر می‌رسد کاشانی اصولاً تفسیر *گازر* و *روض‌الجنان* را یکی می‌پنداشته است (محدث، همان، «لح»).

ابوالفتوح تألیف دیگری نیز با عنوان *روح الاحباب و روح الالباب* داشته که شرح *شهاب الاخبار* قاضی قضاعی بوده است (نک: قزوینی رازی، ۴۱؛ ابن‌شهرآشوب، *معالم*، ۱۴۱؛ منتجب‌الدین، ۴۵). نسخه‌ای از شرح *شهاب الاخبار* در دانشگاه تهران موجود است که به گفتهٔ دانش پژوه (مرکزی، ۳(۳)/۱۳۳۶)، گویا از ابوالفتوح است؛ ولی محدث ارموی که نسخهٔ دانشگاه را با نسخه‌های دیگر مقابله و با عنوان *کلمات قصار پیغمبر خاتم(ص)* ...، (تهران، ۱۳۴۲ش) چاپ کرد، معتقد است که چون نسخهٔ مذکور شرحی است که در ۶۹۰ق در دست تألیف بوده است، به طور قطع نمی‌تواند همان شرح شهاب ابوالفتوح بوده باشد (مقدمه بر *کلمات*، «یط»). گذشته از آن، حکایت خان علان که در *ریاض العلماء* از شرح *شهاب* نقل شده، در این نسخه نیامده (نک: مرکزی، همانجا؛ *کلمات قصار*، ۳۶۸) و این مطلب مؤید نادرستی انتساب آن به ابوالفتوح است (محدث، همانجا). مجلسی *شهاب الاخبار* و شرح آن از ابوالفتوح را در شمار منابع *بحار الانوار* یاد کرده است (۲۲/۱؛ نیز نک: نوری، ۴۸۷/۳).

از دو کتاب دیگر نیز در شمار آثار وی یاد شده است که در صحت انتساب آنها به ابوالفتوح تردید وجود دارد: ۱. «مکالمات حُسنیه»، که حکایت کنیزی دانشمند است حُسنیه نام که در عهد هارون‌الرشید با علمای اهل تسنن در حضور خلیفه مناظره می‌کند و بر آنان چیره می‌شود. ظاهراً متن اصلی آن به عربی بوده و ابراهیم استرابادی آن را در ۹۵۸ق ترجمه کرده است (نک: استرابادی، ۱) و در آن اصل حکایت را از زبان ابوالفتوح رازی نقل می‌کند (همو، ۲). دانش پژوه به اتکای نقد درونی و تاریخی اثر، آن را بر ساختهٔ دورهٔ صفوی می‌داند (ص ۲۱۰). انتساب «مکالمات» به ابوالفتوح از دیرباز مورد تردید بوده است (نک: افندی، ۱۵۹/۲) و اصولاً با توجه به آنچه از اوضاع ری و منش و روحیهٔ خود ابوالفتوح می‌دانیم، تألیف چنین اثری را نمی‌توان از او دانست. بخشهایی از این اثر را سرجان ملکم ترجمه کرده است (ریو، III /1078؛ نیز نک: ملکم، ۳۶۹ـ۳۷۲). «مکالمات» در سالهای ۱۲۴۲، ۱۲۴۸ و ۱۲۵۹ق در تهران به چاپ رسیده است. ۲. رسالهٔ یوحنا که از زبان فردی نصرانی به نام یوحنا اسرائیلی مصری است که پس از بررسی ۴ مذهب به تشیع می‌گرود (افندی، ۱۵۸/۲ـ۱۵۹). از آن تحریرهای مختلف و نسخه‌های متعدد در دست است (منزوی، ۲(۱)/۹۵۰) و علاوه بر نسخه‌های فارسی، نسخه‌های عربی نیز دارد (نک: آستان، ۱۵۴/۴). افندی (همانجا) در نسبت تألیف نسخهٔ فارسی یوحنا به ابوالفتوح تردید کرده است. نسخهٔ عربی آن همراه *الکشکول* بحرانی (۲۷/۲ـ۷۰) چاپ شده است.

مآخذ: آزادانی اصفهانی، صادق، شاهد صادق، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ تهرانی، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۶، به کوشش علی‌نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *معالم العلماء*، به کوشش محمد صادق آل‌بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *مناقب*، قم، علمیه؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *روح الجنان و روح الجنان*، به کوشش ابوالحسن شعرانی و علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۲ـ۱۳۸۵ق؛ استرابادی، ابراهیم، «مکالمات حسنیه»، همراه *حلیة المتقین* مجلسی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ بحرانی، یوسف، *الکشکول*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ *حدیقة الشیعة*، منسوب به مقدس اردبیلی، تهران، علمیهٔ اسلامیه؛ حقوقی، عسکر، *تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی*، تهران، ۱۳۴۶ـ۱۳۴۸ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خانلری، پرویز، *تاریخ زبان فارسی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ رافعی، عبدالکریم، *التدوین فی اخبار قزوین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ شعرانی، ابوالحسن، مقدمه بر *روح الجنان* (نک: هم، ابوالفتوح)؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ صاحب معالم، حسن، «اجازة الکبیرة»، ضمن ج ۱۰۶ *بحارالانوار* (نک: هم، مجلسی)؛ قزوینی، محمد، «خاتمة الطبع»، همراه ج ۵ *روح الجنان* (نک: هم، ابوالفتوح)؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *کلمات قصار پیغمبر خاتم (ص)*، شرح فارسی *شهاب الاخبار* قاضی قضاعی، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ کیذری، محمد، *حدائق الحقائق*، دهلی، ۱۴۰۴ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، *تعلیقات نقض*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، مقدمه بر *تفسیر گازر*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ همو، مقدمه بر *کلمات قصار* (هم)؛ مرکزی، خطی؛ ملکم، جان، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ حیرت، بمبئی، ۱۸۸۶م؛ منتجب الدین رازی، علی، *الفهرست*، به کوشش عبدالعزیز طباطبائی، قم، ۱۴۰۴ق؛ منزوی، خطی؛ ناصح، محمدمهدی، «ترجمهٔ آیات تفسیر طبری و ابوالفتوح رازی»، *یادنامهٔ طبری*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نفیسی، سعید، «ملاحظاتی چند دربارهٔ تفسیر فارسی ابوالفتوح رازی»، *مهر*، ۱۳۱۵ـ۱۳۱۶ش، س ۴، شم ۷؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۸۲ق؛ یاحقی، محمدجعفر، «طبری و ابوالفتوح»، *یادنامهٔ طبری*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو و محمدمهدی ناصح، مقدمه بر *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

EI[2]; *Iranica;* Rieu, Ch., *Catalouge of the Persian Manuscripts*, London, 1879-1883.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَبوالْفُتوحِ عِجْلی، منتجب الدین اسعدبن محمودبن خلف‌بن احمد اصفهانی (۵۱۵ ـ ۶۰۰ق / ۱۱۲۱ ـ ۱۲۰۴م)، فقیه و واعظ شافعی. بعضی ولادت وی را در ۵۱۴ق نیز ضبط کرده‌اند (ابن‌خلکان، ۲۰۹/۱). او مردی پارسا و عابد بود و از راه وراقی زندگی را می‌گذراند، ولی با این حال، مرجعیت فتوا در اصفهان با او بود (منذری، ۱۰/۲ ـ ۱۱؛ ذهبی، *المختصر*، ۱۴۴). آراء فقهی او حتی در دیگر نقاط نیز موردتوجه بوده، چنانکه رافعی فقیه نامدار شافعی در زمان حیات ابوالفتوح یا اندکی پس از وفات وی در کتاب خود از او نقل کرده است (نک: سبکی، ۵۰/۵؛ اسنوی، ۱۹۷/۲).

وی مدتی به وعظ پرداخت، سپس آن را ترک گفت و کتابی در آفات وعظ و نصیحت به واعظان نوشت (ذهبی، همانجا). در ۵۵۷ ق به بغداد سفر کرد و در آنجا از محمدبن عبدالباقی معروف به ابن‌بطّی حدیث شنید (همانجا). همچنین او صحیح بخاری را از غانم‌بن احمد جلودی، *معرفة علوم الحدیث* حاکم نیشابوری را از ابوالقاسم اسماعیل‌بن محمدبن فضل و *المعجم‌الکبیر* و *المعجم الصغیر* طبرانی را از فاطمه جوزدانی، در اصفهان فراگرفت (ابن‌نقطه، ۲۵۷/۱ ـ ۲۵۸؛ ذهبی، سیر، ۴۰۲/۲۱). از دیگر مشایخ او در حدیث می‌توان ابوالفضل عبدالرحیم‌بن احمد بغدادی و قاسم‌بن فضل صیدلانی را نام برد. وی همچنین از زاهربن طاهر شحامی، اسماعیل‌بن فضل‌بن اخشید و عبدالعزیزبن محمد آدمی اجازهٔ نقل حدیث گرفت (منذری، ۱۱/۲). از شاگردان و راویان او ابوالحسن علی‌بن محمدبن احمد قشیری مغربی (ابن‌نقطه، ۲۵۸/۱)، ابونزار ربیعة‌بن حسن فقیه (منذری، همانجا)، ضیاء مقدسی (ص ۲۹)، نجم‌الدین حنبلی (سلامی، ۱۱۹)، عمادالدین عبدالسلام‌بن محمود حنفی، شمس‌الدین عمربن مظفربن روزبهان، تاج‌الدین احمدبن محمودبن محمد نعمانی و عطاءالله‌بن محمدبن خداداد خوزی (جنید شیرازی، ۵۶، ۲۳۵، ۳۰۶، ۳۴۷) را می‌توان برشمرد (نیز نک‍: ذهبی، *المختصر*، همانجا). او به احمدبن ابی‌الخیر وعلی‌ابن بخاری نیز اجازهٔ نقل حدیث داده است (همانجا).

ابوالفتوح در اصفهان درگذشت (منذری، ۱۰/۲) و به گزارش نصیرالدین ابن حمزهٔ طوسی از همان هنگام مقبرهٔ او زیارتگاه مردم شد (نک‍: حدیقة، ۶۰۴). بر پایهٔ گزارشهایی دیگر حتی در عهد صفویه نیز مردم اصفهان قبر او را به پندار اینکه قبر ابوالفتوح رازی مفسر شیعی است، زیارت می‌کرده‌اند (نک‍: همانجا؛ شوشتری، ۴۹۰/۱؛ قس: خوانساری، ۶/۲). هم‌اکنون نیز مقبرهٔ وی در اصفهان در بقعهٔ امامزاده ابراهیم در گورستان طوقچی باقی است.

ابوالفتوح عجلی آثاری داشته که نسخه‌های خطی برخی از آنها در کتابخانه‌ها موجود است: ۱. *الرسالة الناصحة فی بیان آفات الوعظ*، در کتابخانهٔ ولی‌الدین افندی (ششن، ۴۴۶/۲)؛ ۲. *شرح الکلمات المشکلة فی کتاب السامی فی الاسامی*، در کتابخانهٔ احمد ثالث (همانجا)؛ ۳. *شرح ابهام الوجیز والبسیط*، که شرحی است بر دو متن فقهی شافعی تألیف امام محمد غزالی (خدیویه، ۲۳۵/۳)؛ ۴. *الغنیة فی الفرائض الشافعیة*، در علم مواریث، در کتابخانهٔ اوقاف بغداد (طلس، ۹۷ ـ ۹۸)؛ ۵. *نکت الفصول فی بیان الاصول*، در کتابخانهٔ اوقاف بغداد (همو، ۲۵۲ ـ ۲۵۳). همچنین ابوالفتوح کتاب *الایضاح عن اصول صناعة المساح* ابومنصور عبدالقاهر بغدادی را ترجمه کرده است. این ترجمه همراه با متن اصلی آن در تهران (۱۳۴۷ ش) به چاپ رسیده است.

ابوالفتوح تألیف مهمّ دیگری نیز با نام *تتمة‌التتمة‌للابانة* داشته که اثری از آن در دست نیست. کتاب *الابانة* در فقه شافعی تألیف عبدالرحمن فورانی (د ۴۶۱ق) وتتمهٔ آن از عبدالرحمن‌بن مأمون شافعی معروف به متولی (د ۴۷۸ق) است. ابوالفتوح عجلی این کتاب را در تکمیل آن نوشته است و مفتیان اصفهان در فتوا به کتاب *تتمة‌التتمة* استناد می‌کردند (ابن‌خلکان، همانجا).

مآخذ: ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن نقطه، محمدبن عبدالغنی، *التقیید لمعرفة الرواة والسنن والمسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، *شدّ الازار*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ *حدیقة‌الشیعة*، منسوب به مقدس اردبیلی، تهران، کتابخانهٔ علمیهٔ اسلامیه؛ خدیویه، *فهرست*؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۲م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن‌الدبیثی*، بیروت،۱۴۰۵ق ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب‌بن علی، *طبقات الشافعیة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ سلامی، محمدبن رافع، *تاریخ علماء بغداد*، به کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ق / ۱۹۳۸م؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ شوشتری، نورالله‌بن شریف‌الدین، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ضیاء مقدسی، محمدبن عبدالواحد، *مناقب جعفربن ابی‌طالب*، به کوشش محمدحسن آل‌یاسین، بغداد، ۱۳۸۹ق / ۱۹۶۹م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۳م؛ منذری، عبدالعظیم‌بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۴م.

عبدالامیر سلیم

اَبوالْفُتوحِ موسَوی، نک‍: شریفان مکه.

اَبوالْفِداء، الملک المؤید عمادالدین اسماعیل بن علی بن محمودبن محمد بن عمربن شاهنشاه بن ایوب بن شادی بن مروان (۶۷۲ ـ ۷۳۲ ق/ ۱۲۷۳ ـ ۱۳۳۲ م)، مورخ و جغرافی‌دان و امیرحماه. لقب او ابتدا الملک الصالح بود که پس از مدتی به الملک المؤید تغییر یافت (ابن شاکر، ۱۸۴/۱)، ولی در غرب او را بیشتر با کنیهٔ ابوالفدا می‌شناسند (کراچکوفسکی، 386). ابوالفدا که از خاندان ایوبیان بود ـــ نیای بزرگ‌او شاهنشاه برادر صلاح‌الدین ایوبی بوده است ـــ در دمشق تولد یافت. در آن زمان خانوادهٔ او به سبب ترس از حملهٔ تاتارها حماه را ترک گفته و به دمشق آمده بودند (ابوالفداء، *المختصر*، ۸/۴؛ ابن قاضی شهبه، ۳۳۶/۲).

ابوالفدا در ۱۲ سالگی همراه پدر و پسر عمش المظفر محمود ثانی امیرحماه در محاصره و فتح دژ مرقب و بیرون راندن صلیبیان از آن دژ شرکت جست (ابوالفداء، همان، ۲۱/۴؛ قس: کراچکوفسکی، 388؛ EI^2). نیز هنگامی که ۱۶ ساله بود در پیکار برای بیرون راندن صلیبیان از طرابلس شرکت نمود (ابوالفداء، همان، ۲۳/۴؛ سباتو، ۱۱۴). در ۶۹۱ ق/ ۱۲۹۲ م در فتح قلعهٔ روم به فرماندهی الاشرف خلیل بن سلطان قلاوون شرکت داشت (ابوالفداء، همان، ۲۶/۴ ـ ۲۷). در ۶۹۷ ق در لشکرکشی به ارمنستان صغیر تحت فرماندهی لاچین، سلطان مملوک که گویا همراه صلیبیان به فلسطین آمده و سپس جانب مسلمانان را گرفته و تا مقام سلطانی ارتقاء یافته بود، مشارکت داشت (همان، ۳۵/۴ ـ ۳۶؛ کارادوو، I/141؛ قس: کراچکوفسکی، همانجا).

ابوالفدا از ۶۹۸ ق و در زمان الناصر جانشین لاچین با ممالیک

رابطهٔ کامل برقرار نمود و تا پایان زندگی به آنان وفادار ماند (نک: ابوالفداء، همان، ۴/۴۰ به بعد). وی در ۶۹۸ ق، هنگامی که حکومت ایوبیان در حماه قطع شد، به خدمت فرمانروایان آن سرزمین و به دیگر سخن به خدمت ممالیک مصر درآمد و حمایت الناصر محمدبن قلاوون را جلب نمود. در ۷۰۱ ق/ ۱۳۰۲ م، در دومین حملهٔ ممالیک به ارمنستان و نیز جنگ با مغولان در آسیای صغیر شرکت داشت (همان، ۴/۴۶ ـ ۴۹؛ کراچکوفسکی، همانجا؛ سبانو، ۱۱۵). در همین ایام نخستین بار به قصر سلطان در قاهره رفت و با احترام مورد پذیرایی قرار گرفت و دو سال بعد با داشتن حق جانشین موروث به نیابت حماه منصوب گردید (کراچکوفسکی، همانجا) و از آن پس در کاخ خود سکنیٰ گزید و اغلب برای شرکت در مراسم باشکوه به قاهره می‌رفت (نک: صفدی، ۹/۱۷۴؛ کراچکوفسکی، همانجا).

وی چند بار روانهٔ مکه و زیارت بیت الله الحرام شد و گاه در این سفرها الناصر سلطان مصر را همراهی می‌کرد که یکی از این سفرها در ۷۱۹ ق/ ۱۳۱۹ م بوده است (ابوالفداء، همان، ۴/۸۵؛ کراچکوفسکی، همانجا؛ سبانو، ۱۲۰ ـ ۱۲۵). ابوالفدا در ۷۱۵ ق، بار دیگر در لشکرکشی به آسیای صغیر شرکت کرد (ابوالفداء، همان، ۴/۷۴ ـ ۷۵؛ کراچکوفسکی، همانجا). وی چند بار برای به دست آوردن حکومت حماه تلاش کرد و سرانجام در ۱۷ محرم ۷۲۰ ق الملک المؤید لقب گرفت و بر همهٔ فرمانروایان سرزمین شام برتری یافت (ابوالفداء، همان، ۴/۸۷؛ دواداری، ۹/۲۹۷؛ ذهبی، ۲/۱۷۳).

هنگام اقامت در مصر از سلطان اجازه گرفت که امارت حماه در خاندان او باقی بماند و پس از وی پسرش به امارت آنجا منصوب گردد. وی هنگام سفر مصر، به اسکندریه رفت و درمجالس پذیرایی باشکوه از شخصیتهای مهم از جمله سفیر خایمهٔ[1] دوم پادشاه آراگون و نیز سفیر خان مغول حضور یافت. سپس ابوالفدا همراه سلطان به مصر علیا سفر کرد و از شهر دندره در ساحل چپ رود نیل دیدن کرد (کراچکوفسکی، همانجا). وی اواخر عمر را به آرامی در حماه گذرانید و در همانجا درگذشت (ابن وردی، ۲/۴۲۲).

ابوالفدا و اخلاف او مدتی دراز بر مسند قدرت باقی نماندند (ابن شاکر، ۱/۱۸۷؛ سبانو، ۱۲۶؛ کراچکوفسکی، همانجا). پس از او پسرش ناصرالدین محمد در ربیع الثانی ۷۳۲/ ژانویهٔ ۱۳۳۲ به جای پدر نشست (نک: دواداری، ۹/۳۶۴ ـ ۳۶۶) و در ۷۴۱ ق/ ۱۳۴۰ م درگذشت. در ۷۴۲ ق نواده‌اش به سبب اوضاع و احوال آن زمان توانست تنها عنوان امیر را برای خود محفوظ دارد، ولی در ۷۵۸ ق/ ۱۳۵۷ م با مرگ او دوران فرمانروایی دودمان ابوالفدا بر حماه به پایان رسید (رنو، I/30-31).

آرامگاه ابوالفدا در جامع الدهشة (یا جامع الحیایا) که خود آن را بنا کرده بود (نک: ابن حجر، ۱/۳۷۲)،برجاست. درمورد نام این مسجد اختلاف نظرهایی وجود دارد. مولینن آن را جامع الحیایا ضبط کرده که صورتی از جمع عامیانهٔ حیّه (افعی) است (ص 657)، ولی سبانو (ص ۱۲۶) و کردعلی (۵/۶۰) آن را جامع الحیّات نامیده‌اند که این نیز جمع حیّه است. در کتیبهٔ مسجد نام آن برجای نمانده است، ولی مولینن که خود بدانجا سفر کرده، کتیبه را خوانده که در آن نام و عنوان ابوالفدا و تاریخ بنای مسجد در ۷۲۷ ق ثبت شده است (ص658). گمان می‌رود که ابوالفدا چهار سال و اندی پیش از درگذشت، هنگام بنای مسجد به تدارک گور خود در کنار منارهٔ مسجد مبادرت کرده باشد (همو، 660).

از ابوالفدا قلمدانی برنزی برجای مانده که از آثار هنر اسلامی است. این قلمدان معرف ابوالفدا، نه به عنوان امیر و فرمانروا، بلکه به عنوان مؤلف و نویسنده است (کراچکوفسکی، 389، به نقل از ویت[2]).

ابوالفدا همزمان با مارکوپولو می‌زیست، اما برعکس وی، به جهانگردی نپرداخت و تنها به عربستان، مصر، بخش شرقی آسیای صغیر و شمال بین‌النهرین سفر کرد. وی مردی متفکر، سریع الانتقال، بسیار مطلع، صاحب استعداد شاعری و در عین حال مردی شجاع و دارای استعداد جنگی بود. خوش رفتاری وی که زبانزد بسیاری از معاصرانش بود، با استعداد سیاسی او درهم آمیخت، به گونه‌ای که توانست در دورانی بسیار آشفته حیطهٔ فرمانروایی پدری را حفظ کند، توسعه بخشد و حکومت خویش را همچنان باقی نگاه دارد. عصر ابوالفدا روزگاری بس دشوار بود. پیکار با صلیبیان ادامه داشت؛ پیشروی مغولان به جانب شام کاملاً متوقف نشده و حاکمیت ممالیک در شام هنوز استقرار نیافته بود. همه چیز نشان می‌داد که سلطان مصر از نیروی عمده‌ای برخوردار خواهد بود. این نکته را ابوالفدا دریافت و چه بسا به همین دلیل از منزلتی استوار برخوردار گردید (همو، 386-388).

در روزگار ابوالفدا حماه یکی از مراکز ادب بود. در آنجا شاعران به مـدح وی همت می‌گمـاردند که از آن جملـه صفی‌الدین حلـی (ص ۲۱۰، ۳۵۹، ۵۸۱، جم) و ابن نباته (دیوان، ۲۰، ۶۶ ـ۶۷، جم، نیز نک: *شرح العیون*، ۱۳) را می‌توان نام برد که به مدح و رثای او پرداخته‌اند. شاعران اهل حماه که نسبت به سرزمین خود دلبستگی و تعصبی داشتند، در عهد ابوالفدا به لهجهٔ محلی نیز شعر می‌سرودند که عمرالمحّار حلبی (د ح ۷۱۰ ق/ ۱۳۱۰ م) یکی از مداحان ابوالفدا از زمرهٔ آنان بوده است (GAL, S,II/1؛ کراچکوفسکی، 389). ابوالفدا خود نیز با شعر و شاعری بیگانه نبود. گروهی از مؤلفان ابیاتی از سروده‌های وی را در آثار خود آورده‌اند (ابن شاکر، ۱/۱۸۵ ـ ۱۸۸؛ صفدی، ۹/۱۷۶ ـ ۱۷۹).

آثـار: زندگی پرتحرک و ادارهٔ امور دولت مانع از آن نبود که ابوالفدا به تألیف آثار در زمینه‌های مختلف بپردازد، چنانکه وی دارای آثار بسیاری در زمینهٔ تاریخ، جغرافیا، صرف ونحو، حدیث، فقه، ادبیات، طب و نیز ادیان است (اسنوی، ۱/۴۵۵ ـ ۴۵۶؛ فروخ، ۱۱۸). از آثار او *المختصر فی اخبار البشر*، *تقویم البلدان*، *الکُنّاش*، *العروض*

1. Jaime 2. Wiet

والاطوال، نظم الحاوی الصغیر، الموازین، التبر المسبوک فی تواریخ الملوک، مختصر اللطائف السنیة فی التواریخ الاسلامیة، شرح نظم الکافیة، نوادر العلوم و مجموع فی الاخلاق و الآداب والزهد والوعظ را می‌توان نام برد (صفدی، ۱۷۴/۹؛ کیلانی، ۲۴۴).

کتاب تاریخ المختصر فی اخبار البشر در ۴ مجلد است. این کتاب متضمن اطلاعات مربوط به ادوار پیش از اسلام و عهد اسلامی تا ۷۲۹ ق /۱۳۲۹م است. بخشهای اولیهٔ المختصر بیشتر مبتنی بر مطالب الکامل ابن اثیر است (المختصر، ۳/۱). جلد اول دربارهٔ انبیا، شاهان ایران، مصر، یونان و روم، اعراب پیش از اسلام و تاریخ اسلام از آغاز تا خلافت منصور عباسی و قتل ابومسلم خراسانی است. جلد دوم دربارهٔ سلسلهٔ امویان اندلس، عصر خلافت عباسیان و نیز امیران و فرمانروایان ایران و شام تا دوران عمادالدین زنگی در حلب است. جلد سوم کتاب از اخبار اسماعیلیهٔ شام آغاز شده است. در این جلد از دوران ایوبیان، جنگهای صلیبی، ملوک مصر و شام و تونس تا وفات الاشرف صاحب حمص سخن رفته است. جلد چهارم از فتح قیصریه و مرگ هلاکوخان مغول در ۶۶۳ ق آغاز می‌گردد. مطالب الکامل ابن اثیر تا حوادث ۶۲۸ ق پایان می‌پذیرد، ولی ابوالفدا حوادث تاریخ اسلام را تا ۷۳۰ ق/۱۳۳۰م آورده است (زکار، ۵۴). کسانی چون ابن حبیب دمشقی و ابن‌شحنه (ه م) و دیگران ذیلهایی بر تاریخ او نوشته‌اند که معروف‌ترین آنها تتمة‌المختصر ابن وردی است.

هنگامی که ابوالفدا در حماه اقامت داشت (۷۱۷ ق /۱۳۱۷م) به تدوین کتاب جغرافیایی خود نیز دست زد که نام متواضعانهٔ تقویم‌البلدان دارد. کار تألیف این کتاب در ۷۲۱ ق /۱۳۲۱م به پایان رسیده، ولی احتمال می‌رود که مؤلف آن را تا اواخر زندگی خود کمال بخشیده باشد، چنانکه در کتابخانهٔ لیدن نسخه‌ای از این کتاب وجود دارد که از سوی مؤلف مورد تجدید نظر قرار گرفته است (کراچکوفسکی، 389-388). مآخذ کتبی مورد استفادهٔ ابوالفدا روشن و معلوم است، زیرا بارها بدان منابع و مؤلفان آنها اشاره کرده است (رنو، 449 - I/447). وی بجز جغرافی‌نگاران قدیم اسلامی چون ابن‌خردادبه، ابن حوقل، یعقوبی و دیگران (نک‍: تقویم البلدان، ۱، جم)، ازادریسی نیز در غالب صفحات این کتاب یاد می‌کند. وی پس از ابن‌سعید مغربی از جملهٔ جغرافی‌نگارانی بوده که از آثار ادریسی بهرهٔ فراوان جسته‌اند. معلوم است که ابوالفدا نه تنها با کتاب نزهة المشتاق ادریسی آشنایی داشته (نک‍: همان، ۲۶)، بلکه اثر دیگر او را نیز که تاکنون به دست نیامده، می‌شناخته است (رنو، I/121). او همچنین از معجم البلدان یاقوت و کتاب جغرافیا فی الاقالیم السبعهٔ ابن سعید بهره گرفته است (کراچکوفسکی، 391)، ولی ابوالفدا نسبت به نوشته‌های این جغرافی‌نگار غرناطی، برخوردی احتیاط‌آمیز داشته است. وی با توجه به این نکته که ابن‌سعید برخاسته از دیار مغرب بوده، نخست نسبت به نوشته‌های او دربارهٔ اروپا و افریقا برخوردی همراه با اعتماد و اطمینان داشته، ولی بعداً متوجه گردیده است که نوشتهٔ او از دقت کافی برخوردار نیست (رنو، I/143). بارتولد می‌نویسد که با این وصف ابوالفدا کمتر به اصلاح خطاهای جغرافیایی ابن سعید پرداخته است (VIII/105).

ابوالفدا را نمی‌توان در ردیف مورخان و جغرافی‌نگاران سده‌های ۳ و ۴ ق /۹ و ۱۰م به شمار آورد. آثار مورخان و جغرافی‌نگاران سده‌های بعد به تقریب مقتبس از آثار مؤلفان آن دوره است. ابوالفدا مورخ و جغرافی‌نگاری است که بیشتر از طریق مطالعهٔ کتابها و آثار مؤلفان ادوار پیشین به تحقیق و تألیف پرداخته است. گاه مآخذ او آثار مکتوبی بوده است که از طریق بازرگانان و جهانگردان به سوریه می‌رسیده است. به این جهت وی را نمی‌توان محققی مستقل نامید، اما این امر مانع از آن نشده که وی اثر علمی ارزنده‌ای در رشتهٔ جغرافیا پدید آورد که از معجم البلدان یاقوت کمتر نباشد. تقویم البلدان او حاوی مطالب جدید و ارزشمندی دربارهٔ کشورهای غیر مسلمان است. تقسیمات جغرافیایی در کتاب ابوالفدا صورتی ویژه دارد که مختص خود اوست (کراچکوفسکی، 389).

این کتاب به دو بخش نامساوی تقسیم شده است: بخش نخست که قسمت کوچکی از کتاب را تشکیل می‌دهد، جنبهٔ کیهان‌نگاری عمومی دارد. این بخش همراه با مقدمه و حاوی مطالبی است دربارهٔ زمین، مدارات، اقلیمهای هفتگانه، تحقیق در امر مساحت و روش متقدمان و متأخران، همراه با واژه‌های مورد استفاده در دانش جغرافیا، دریاها، دریاچه‌ها، رودها، کوهها و ترتیب نظم کتاب (ص ۱ - ۷۴). در پایان همین بخش شرحی کوتاه دربارهٔ تحدید اقالیم عرفی آمده که می‌توان آن را درآمدی بر بخش دوم کتاب به شمار آورد (ص ۷۴ - ۷۵). بخش دوم که قسمت اعظم کتاب را تشکیل می‌دهد، دارای ۲۸ فصل و به دیگر سخن ۲۸ جدول دربارهٔ نواحی مختلف کرهٔ زمین است که بر آن نام اقلیم عرفی نهاده شده است. ترتیب مطالب کتاب در نسخه‌ها متفاوت و همراه با تغییرات اندکی است.

کراچکوفسکی ترتیب فصول کتاب را بدین شرح دانسته است: جزیرة‌العرب، مصر، بلاد مغرب، سودان، اندلس، جزایر دریای مدیترانه و اقیانوس اطلس، مناطق شمالی (سرزمین فرانکها یا فرنگان) و ترکان، شام، جزیره و عراق، خوزستان، فارس، کرمان، سجستان، سند، هندوستان، چین، جزایر دریای مشرق، روم (آسیای صغیر)، ارمنستان و اران و آذربایجان، سرزمین جبال (عراق عجم)، دیلم و گیلان، طبرستان و مازندران، خراسان و مضافات آن، زابلستان، غور، طخارستان و بدخشان، خوارزم، ماوراءالنهر و مضافات آن از بلاد ترکستان (ص390؛ نیز نک‍: ابوالفداء، تقویم البلدان، ۷۷ - ۵۰۶). از این تقسیم‌بندی می‌توان دریافت که ابوالفدا در تقسیمات جغرافیایی پیرو مکتب کلاسیک سدهٔ ۴ ق /۱۰م بوده است (بارتولد، VIII/108).

این نکته که در تقویم البلدان به مناطق ایران برتری داده شده است، نشان می‌دهد که ممکن است مؤلف تحت‌تأثیر «اطلس اسلامی» قرار داشته و از شیوهٔ ادریسی روی برتافته و به مکتب جغرافی‌نگاران سدهٔ

۴ ق /۱۰م روی آورده است (بارتولد، کراچکوفسکی، همانجاها). گرچه در ترتیب و توالی و نیز شرح اجزای این مناطق در نوشتهٔ ابوالفدا تازگی و اصالتی مشهود نیست، با اینهمه نحوهٔ ارائهٔ مطالب او نسبت به جغرافی‌نگاران پیشین تازگی دارد. هر یک از ۲۸ فصل کتاب طبق طرحی واحد ارائه شده و به ۲ جزء منقسم شده است: در جزء نخست شرح عمومی مناطق، حدود، تقسیمات سیاسی، وضع قومی، سنتها، آثار کهن و مسیرها و راههای آن ذکر شده است. همهٔ اجزاء از لحاظ میزان و حدود مطالب یکسان نیستند، زیرا دربارهٔ آنها برحسب محیط و یا اهمیت جغرافیایی آنها و چه‌بسا اطلاعاتی که ابوالفدا در اختیار داشته، بحث شده است؛ جزء دوم هر یک از فصلها شامل جدولهایی است که در آنها نام منطقه، نواحی مسکونی عمده و مأخذی که نصف‌النهار و مدار آنها را روشن می‌سازد و نیز اقالیم آنها از دیدگاه نجومی و جغرافیایی و ذکر دقیق نام و شرح کلی شهرهای آن مناطق آمده است.

در دانش جغرافیا سیستم جدول‌بندی را نخستین‌بار ابوالفدا به دست داده است، ولی گمان نمی‌رود این شیوه، ابتکار او و منحصر به خود او بوده باشد. محتمل است وی این سیستم را از جدولهای نجومی مربوط به رصدخانه‌ها که با آنها سروکار فراوان داشته، به عاریت گرفته باشد (همانجا). ابوالفدا خود در آغاز کتاب به این نکته اشاره می‌کند و می‌نویسد: «مادر این مختصر آنچه در کتابهای مختلف پراکنده بود، گرد آورده‌ایم و در تألیف خود طریقهٔ ابن‌جزله را در کتاب تقویم‌الابدان در طب پیش گرفته‌ایم و آن را *تقویم‌البلدان* نامیده‌ایم» (ص ۲ ـ ۳). وی در آغاز کتاب مدعی شده است که آثار گذشتگان در بیان طول و عرض نواحی از تحقیق نامها عاری است و در آنها به اوصاف شهرها توجه نشده است. همچنین متذکر گردیده است که کسانی چون سمعانی، یاقوت، ابوالمجد اسماعیل بن هبةالله موصلی که به تصحیح نامها و ضبط آنها توجه داشته‌اند، متعرض طول و عرض بلاد نشده‌اند و چون طول و عرض ناحیه‌ای دانسته نشود، چهار جهت آن مجهول و ناشناخته می‌ماند (ص ۱ ـ ۲).

یکی دیگر از جغرافی‌نگارانی که ابوالفدا اغلب به وی اشاره کرده، حسن بن احمد (محمد) مهلّبی مؤلف *المسالک والممالک*، مشهور به *العزیزی* است که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ ق /۱۰م می‌زیست (همان، ۲۲، ۴۸، جم). ابوالفدا نه تنها در بخش مربوط به افریقا و سُقُطره (همان، ۳۷۱)، بلکه در مطالب مربوط به زادبوم خود شام (همان، ۲۲۷، ۲۴۱) نیز از نوشتهٔ او بهره گرفته است. نقل‌قولهای متعدد ابوالفدا سبب گردیده که این جغرافی‌نگار عهد فاطمیان بهتر شناخته شود (کراچکوفسکی، 391). ابوالفدا مطالب مندرج در اثر جغرافیایی یعقوبی را مطمئن و شایستهٔ پذیرش نامیده است (همو، 154).

نظریات ابوالفدا در ریاضیات و نجوم نیز برای زمان خود جالب توجه بوده است. در این زمینه وی در درجهٔ نخست به نوشته‌های ابوریحان بیرونی به ویژه کتاب *قانون مسعودی* او توجه نموده است (همان، ۱۰، ۱۱، ۱۳، جم). وی احتمالاً از منابع شفاهی و گفته‌های دیگران نیز بهره جسته است. این نکته را در نوشتهٔ او دربارهٔ مصب رود اتل (ولگا) از گفتهٔ یک بازرگان و مردم آن دیار (همان، ۳۶) و قول مسافران دربارهٔ هندوستان (همان، ۳۵۳، ۳۵۹) می‌توان مشاهده نمود. بدیهی است در کتاب ابوالفدا شرح مربوط به شام و سرزمینهای همجوار از اهمیت بیشتری برخوردار است.

تقویم البلدان به عنوان اثری کامل نه تنها در دورانهای بعد، بلکه در دورهٔ نزدیک به زمان او نیز از شهرت فراوان برخوردار بوده است. شمس‌الدین‌ذهبی مورخ معاصر ابوالفدا از اثر جغرافیایی او خلاصه‌ای به دست داده است (رنو، I/453). قلقشندی نیز در *صبح الاعشی* (۱۳۷/۴، جم) از ابوالفدا قسمتهایی را نقل کرده است. *تقویم البلدان* نزد محققان آسیای صغیر از ارزش و شهرت فراوان برخوردار گردید. در سدهٔ ۱۰ ق/ ۱۶م محمد بن علی سپاهی‌زاده از این کتاب خلاصه‌ای به زبان عربی با بعضی اضافات، به صورت الفبایی تهیه کرد و آن را *اوضح المسالک الی معرفة البلدان و الممالک* نامید. سپاهی زاده تنها به اصلاح متن عربی نپرداخته، بلکه مطالبی از آن را نیز به زبان ترکی ترجمه کرده است (رنو، همانجا). محمد عاشق مؤلف و جغرافی‌نگار هم میهن و معاصر سپاهی‌زاده نیز از جمله کسانی است که به *تقویم البلدان* توجهی وافر مبذول داشته‌اند، به گونه‌ای که می‌توان اثر او را ترجمهٔ مفصل ترکی کتاب ابوالفدا دانست (کراچکوفسکی، 599-598). در ایران نیز میرزا محمد صادق اصفهانی (د ح ۱۰۹۱ ق/ ۱۶۸۰ م) در نوشته‌های خود تحت تأثیر ابوالفدا بوده است. میرزا محمد صادق را مؤلف‌چند کتاب، از جمله دوائر جغرافیایی دانسته‌اند (فران، 562-559؛ رنو، I/454) که یکی از آنها همنام نوشتهٔ ابوالفدا، *تقویم البلدان* نامیده شده است (همانجا).

در اروپا شهرت ابوالفدا کمتر از شرق نبود (همو، I/455). کتاب ابوالفدا یکی از نخستین آثار جغرافیایی به زبان عربی است که در اروپا ترجمه شد و اروپاییان آن را ارزشمند یافتند. پستل[1] خاورشناس فرانسوی (۱۵۱۰ ـ ۱۵۸۱ م) نخستین کسی است که در ۱۵۶۱ م از اثر ابوالفدا یاد کرده است (کراچکوفسکی، 154,392). در سدهٔ ۱۷ م تنی چند از محققان اروپایی دربارهٔ آثار ابوالفدا به تحقیق پرداختند که شیکارد[2] (۱۵۹۲ ـ ۱۶۳۵ م) دانشمند آلمانی از جملهٔ آنان است که *تقویم البلدان* را ترجمه کرده است (کارادوو، II/13)؛ سپس جان گریویوس[3] خاورشناس انگلیسی در ۱۶۵۰ م به چاپ بخشی از اثر ابوالفدا اقدام کرد. در سراسر سدهٔ ۱۸ م دانشمندان اروپایی تنها با سه جغرافی‌نگار اسلامی در سده‌های ۷ و ۸ ق/۱۳ و ۱۴ م آشنایی داشتند که یکی از آنان ابوالفدا، دیگری ابن وردی و سومی عبداللطیف بغدادی بود (همانجا؛ کراچکوفسکی، 26).

به گفتهٔ بارتولد: از میان آثار جغرافیایی عرب که به اقتباس از آثار

---

1. G. Postelle 2. Schickard 3. J. Gravius

دیگران تدوین یافته، *تقویم البلدان* بیش از همه در اروپا شناخته شده است، چنانکه رایسکه[1] خاورشناس آلمانی در ۱۷۷۰ ـ ۱۷۷۱ م ترجمه‌ای از این اثر را به زبان لاتینی منتشر کرد (II(1)/767)، ولی این ترجمه بسیار شتاب‌زده صورت گرفته است (کراچکوفسکی، 392). نقطهٔ اوج این فعالیتها ترجمه‌ای بود که به دست سیلوستر دوساسی[2] خاورشناس فرانسوی و شاگردانش در دههٔ چهارم سدهٔ ۱۹ م انجام یافت و تا کنون نیز به عنوان یکی از بهترین کارها در زمینهٔ عرب‌شناسی فرانسویان شناخته شده است. در ۱۸۴۸ م این کتاب توسط رنو و دوسلان با مقدمه‌ای مشروح همراه با شرح زندگی ابوالفدا و آثار او انتشار یافت. ترجمهٔ کامل این اثر توسط گویار[3] در ۱۸۸۳ م به پایان رسید و در پاریس منتشر گردید (همو، 394). «مقدمهٔ عمومی» رنو دربارهٔ اثر ابوالفدا از اهمیت فراوانی برخوردار است. این «مقدمه» که خود کتابی است بالنسبه مفصل، حدود صد و اندی سال عمده‌ترین کتاب برای آشنایی با ابوالفدا و اثر جغرافیایی او بوده و تاکنون نیز کتاب دیگری جایگزین آن نشده است (همانجا). به گفتهٔ کرامرس جدول کشورها در *تقویم البلدان* که ابوالفدا آن را در ۱۳۲۷ م تنظیم نموده، پس از کتاب ادریسی تا ۱۰۰ سال پیش بهترین اثر جغرافیایی محسوب می‌شده است (ص 91).

مآخذ: ابن حجر، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م، ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ابن نباته، محمد بن محمد، دیوان، قاهره، ۱۳۲۳ق /۱۹۰۵ م؛ همو، *شرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۸۹ ق/۱۹۷۰ م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ همو، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبداله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنز الدرر*، به کوشش هانس روبرت رویمر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۵ ق؛ زکار، سهیل، «البیئة الامیر الملک المورخ»، *المورخ الجغرافی ابوالفداء صاحب حماة*، دمشق،۱۹۷۵م؛ سبانو،احمد غسان، *مملکة حماة الایوبیة*، دمشق، ۱۹۸۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۳۹۳ق /۱۹۷۳ م؛ صفی‌الدین حلی، دیوان، به کوشش کرم‌بستانی، بیروت، دارصادر؛ فروخ، عمر، «ابوالفداء و تعلیل التاریخ»، *المورخ الجغرافی ابوالفداء صاحب حماة*، دمشق، ۱۹۷۵ م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح‌الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ کردعلی، محمد، *خطط الشام*، دمشق، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ کیلانی، قدری، «المؤید ابوالفداء ملکاً و عالماً»، *المورخ الجغرافی ابوالفداء صاحب حماة*، دمشق، ۱۹۷۵ م؛ نیز:
Bartold, V. V., "Mesto prikaspiiskikh oblastei v istorii musulmanskogo mira", *Sochineniya*, vol. II (1), Moscow, 1963; id, "Geografiya Ibn Sa'ida", *Sochineniya*, vol. VIII, Moscow, 1973; Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, Paris,1921; EI²; Ferrand, G., *Relations de voyages et textes géographiques arabes*, Frankfurt, 1986; GAL, S; Krachkovskiĭ, I. Yu., "Arabskaya geograficheskaya literatura", *Izbrannye sochineniya*, Moscow / Leningrad, 1957, vol. IV; Kramers, J. H., "Geography and Commerce", *Legacy of Islam*, Oxford, 1931; Mülinen, E. , "Das grab Abu'l-Fidā's in Hamā", ZDMG, Leipzig, 1908; Reinaud, J. T., *Géographie d'Aboulféda*, Paris, 1848.

عنایت‌الله رضا

اَبو فُدَیْک، عبدالله بن ثوربن سلمهٔ حروری (مق ۷۳ق/۶۹۲م)، از سران خوارج، از تیرهٔ بنی سعدبن قیس ثعلبه که فرقهٔ فدیکیه منسوب به اوست.

از تاریخ زندگی ابوفدیک پیش از خروج و پیکار او با امویان آگاهی در دست نیست. در پی جدایی خوارج از عبدالله‌بن زبیر ــ به سبب خوشبینی او به عثمان بن عفان ــ نافع ابن‌اَزرَق و عده‌ای دیگر در ۶۴ ق به بصره رفتند و ابوفدیک با ابوطالوت از بنی بکربن وائل و عطیة بن الاسود به سوی یمامه تاختند (طبری، ۵۶۶/۵). سپس به سبب اختلافهایی که در میان آنان پدید آمد، از ابوطالوت جدا گشتند و به نَجْدة بن عامر که در یمامه خروج کرده بود، گرویدند و او را امیرالمؤمنین خواندند.

کار نجده در یمامه بالا گرفت و بحرین و عمان را نیز تصرف کرد و چند سال فرمان راند (شهرستانی، ۱۲۲/۱ ـ ۱۲۳؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳/۴). اما بعدها کارهایی از او سر زد که خوارج نپسندیدند و از او روی گردانیدند و ابوفدیک را به امیری برداشتند (اشعری، ۱۶۴/۱؛ شهرستانی، ۱۲۴/۱). به روایت طبری (۱۷۴/۶)، ابوفدیک در ۷۲ق نجدة‌بن عامر را به قتل آورد، اما به گفتهٔ ابن‌اثیر (۲۰۵/۴ ـ ۲۰۶) چون ابوفدیک در ۶۵ق امارت یافت، در طلب نجده که گریخته بود،برآمد و او را به دست آورد و کشت. خلیفة بن خیاط واقعهٔ قتل نجده را در حوادث سال ۷۰ق آورده و یادآور شده است که در ۷۱ق، مصعب‌بن زبیر از بصره عبدالرحمن بن اسکاف را به مقابلهٔ ابوفدیک فرستاد، ولی عبدالرحمن شکست خورد (۳۳۸/۱ ـ ۳۳۹). به هر حال ابوفدیک پس از قتل نجده، از عطیة بن اسود که از سوی نجده بر منطقه‌ای فرمان می‌راند، خواست به اطاعت او گردن نهد، اما عطیه نیز او را به اطاعت از خود خواند و از آنجا که کار به سامان نرسید، هریک به استقلال به کار خویش پرداخت و هم از این روی دو فرقهٔ فدیکیه و عطویه ــ منسوب به عطیه ــ از نجدیه جدا شدند (اشعری، شهرستانی، همانجاها).

چون خالدبن عبدالله قسری از سوی عبدالملک اموی ولایت بصره یافت، مقابله با ابوفدیک یکی از وظایف و دشواریهای او برای تسلط بر کارها بود (بلاذری، ۴(۱)/۴۷۳، ۳۴۶/۵؛ طبری، همانجا). از این روی برادر خود امیة بن عبدالله را به پیکار او فرستاد، ولی امیه شکست خورد و عقب نشست (ابن‌قتیبه، ۱۷۱/۱؛ بلاذری، ۴(۱)/۴۵۹، ۴۷۳). پس از آن عمربن عبیدالله با لشکری انبوه به مقابلهٔ او به بحرین رفت. در این پیکار ابوفدیک و گروهی از یارانش کشته شدند و بقیه به اطاعت از امویان گردن نهادند (طبری، ۱۹۳/۶؛ سدوسی، ۷۸). این واقعه به «یوم ابی‌فدیک» مشهور شد (زبیری، ۸۸؛ ابن‌حزم، ۷۱) و شاعران دربارهٔ آن شعرها سرودند (نک: بلاذری، ۳۴۶/۵؛ سدوسی، همانجا).

مآخذ: ابن‌ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد،

---

1. J. Reiske 2. Silvestre de Sacy 3. S. Guyard

جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، عیون الاخبار، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ اشعری، علی‌بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، انساب الاشراف، ج ۵، به کوشش گویتین، اورشلیم، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م، ج ۴(۱)، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م؛ خلیفةبن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ زبیری، مصعب‌بن عبدالله، نسب قریش، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ سدوسی، مورّج‌بن عمرو، حذف من نسب قریش، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الملل و النحل، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۸م؛ طبری، تاریخ.

یدالله غلامی

آبوفراس، حارث‌بن‌سعیدبن‌حمدان (۳۲۰ - مق۳۵۷ ق / ۹۳۲ - ۹۶۸م)، شاعر شیعی و عموزادهٔ سیف‌الدولهٔ حمدانی.

بررسی منابع: اگرچه مؤلفان کهن به استثنای چند تن، از جمله ثعالبی و تنوخی، به شعر وی توجه چندانی نکرده‌اند، امّا پژوهشگران معاصر دربارهٔ وی و شعر او تحقیقات مفصلی انجام داده‌اند. بخشی از این تحقیقات بدین شرح است: ۱. *ابوفراس الحمدانی*، تألیف فؤاد افرام بستانی، ۱۹۲۸م؛ ۲. *ابوفراس الحمدانی، حیاته و شعره*، تألیف عبدالجلیل حسن عبدالمهدی؛ ۳. *ابوفراس الحمدانی*، تألیف محسن امین‌عاملی، دمشق، ۱۹۴۱م؛ ۴. *سیف‌الدولة وعصرالحمدانیین*، تألیف سامی کیلانی، مصر، ۱۹۵۹م؛ ۵. *سیف الدولة الحمدانی أو مملکة السیف و الاقلام*، بیروت، ۱۹۷۷م؛ ۶. *الحمدان و الزمان بین‌ابی‌فراس و البارودی*، ۱۹۴۷م؛ ۷. *ابوفراس الحمدانی*، تألیف جنانمر و علی جارم، مصر، ۱۹۴۵م؛ ۸. *ابوفراس الحمدانی*، تألیف احمد ابوحاقه، بیروت، ۱۹۶۰م؛ ۹. *شاعریة ابی فراس*، تألیف عثمان ماهر کنعانی، بغداد، ۱۹۴۷م؛ ۱۰. *ابوفراس، فارس بنی حمدان*، تألیف عمر فروخ، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ۱۱. *ابوفراس الحمدانی، شاعر بنی حمدان*، تألیف احمد بدوی، قاهره، ۱۹۲۵م؛ ۱۲. *من المتنبی وابی فراس*، تألیف کامل کیلانی، قاهره، ۱۹۲۹م؛ ۱۳. *مختارات من ابی فراس*، بیروت، ۱۹۵۳م (برای آگاهی از تحقیقات انجام یافته توسط خاورشناسان، نک: GAS,II/481-483).

زندگی: پدر ابوفراس در ۳۱۸ ق حکمرانی موصل را به دست آورد و ابوفراس احتمالاً در همین شهر زاده شد (ابن اثیر، ۲۱۷/۸؛ عبدالمهدی، ۸۲،۲۶)، اما برخی مَنْبِج را زادگاه او دانسته‌اند (نک: امین ۳۰۷/۴). هنوز ۳ سال از عمرش نگذشته بود که پدرش قربانی رقابتهای سیاسی میان افراد خاندان خود گردید (نک: ه‌د، آل حمدان) و به دست برادرزادهٔ خویش ناصرالدوله کشته شد (ابن اثیر، ۳۰۹/۸؛ ابن خلکان، ۶۱/۲؛ عبدالمهدی، ۲۶). ابوفراس در دامان مادری که گویا کنیزی رومی بود (نک: ابوفراس، ۳۷، ۱۸۲؛ عبدالمهدی، ۷۴)، بزرگ شد. این زن در تربیت وی از هیچ کوششی دریغ نکرد و چنانکه خواهیم دید، عمر خویش را بر سر تربیت فرزند نهاد (همو، ۸۵-۸۷). ابوفراس به همراه مادر تا ۳۳۳ ق در شهرهای مختلف قلمرو حمدانیان زندگی کرد و گویا پس از تأسیس حکومت سیف‌الدوله در حلب به آنجا منتقل شد. ابوفراس در حلب تحت سرپرستی مستقیم سیف‌الدوله که سپس خواهر او را نیز به زنی گرفت، درآمد (ابن خالویه، ۱۱؛ تنوخی، ۲۲۵/۱؛ صفدی، ۲۶۲/۱۱؛ عبدالمهدی، ۸۸). آشکار است که حمایت سیف‌الدوله از ابوفراس سبب گردید که او در ناز ونعمت پرورش یابد و خود در برخی از اشعارش به این نکته اشاره کرده است (ص ۱۶). وی تا پایان‌عمر همواره ازعنایتی که‌سیف‌الدوله به‌او داشت، برخویش می‌بالید (ابوفراس، ۸۹؛ ابن خلکان، ۶۲/۲). بدین سان امیرزادهٔ جوان از آموزش و تربیتی شایسته بهره‌مند شد، فنون جنگی را به خوبی آموخت و از محضر ادیبان و دانشمندانی که در دربار سیف‌الدوله گرد آمده بودند، بهره جست و به زودی در شمار شاعران و ادیبان روزگار خویش درآمد (ثعالبی، یتیمة، ۲۷/۱؛ بستانی، ۳۶۳/۲ - ۳۶۴). یکی از استادانی که ابوفراس در این دوره از وی بهره جست، دوست و یار همیشگی او ابن خالویه (ه‌م) بود که سپس به روایت و شرح *دیوان* او پرداخت (ابن خالویه، همانجا؛ شکعه، ۴۳۵). همین امر موجب شد که اندکی بعد، در رقابتهای ادبی دربار سیف‌الدوله، در کنار ابن خالویه قرار گیرد و در شمار یکی از مخالفان سرسخت متنبی درآید (بستانی،۳۱۷/۲، ۳۱۸؛ بلاشر، ۲۳۶ - ۲۴۰). اگر چه برخی کوشیده‌اند که این مخالفت را نادیده بگیرند و آن دو را چون خادم و مخدوم جلوه دهند (نک: ثعالبی، همانجا، که می‌گوید: عدم ستایش متنبی از ابوفراس به دلیل بزرگی و عظمت ابوفراس بوده است)، اما قراین بسیاری وجود دارد حاکی از آنکه این دو هیچ‌گاه با یکدیگر سازگار نبوده‌اند (بستانی، بلاشر، همانجاها؛ شکعه، ۱۷۳، ۱۷۴، ۳۸۶).

شاعر هنوز ۱۷ سال نداشت که به فرمانروایی منبج گمارده شد (ابن عدیم، ۱۱۹/۱ - ۱۲۰). البته در این امر شایستگی خود وی بی‌تأثیر نبود (نک: ثعالبی، همان، ۲۷/۱، ۲۸؛ صفدی، همانجا). اما علاوه براین شایستگیها و احترام و صمیمیتی که نسبت به سیف‌الدوله ابراز می‌کرد (ابوفراس، ۹۲ - ۹۳، ۳۰۲؛ ثعالبی، همان، ۱۵/۱۰، ۲۷؛ ابن خلکان، همانجا، ۴۰۳/۳؛ نیز نک: قطعه‌ای از ابوفراس، ۲۱۴، که در آن به اهدای جان خویش به سیف‌الدوله افتخار می‌کند)، شاید امیر می‌خواسته با حمایت بی‌دریغ از وی، خاطرهٔ کشته شدن پدرش به دست ناصرالدوله رااز‌خاطر اوبزداید (فروخ، ۴۶). سیف‌الدوله در سراسر مدت حکومت خویش درگیر جنگهای پیاپی با رومیان و سرکوب مخالفان داخلی بود و ابوفراس چون یاری وفادار هرگز او را تنها نمی‌گذاشت (ثعالبی، همان، ۱۱/۱؛ عبدالمهدی، ۹۲ - ۹۴) و در بسیاری از جنگهای سیف‌الدوله شرکت داشت و در برخی از آنها خود به تنهایی سپاه را رهبری می‌کرد (همانجا) و هرگاه در جنگی شرکت نمی‌داشت، آن حال بر وی دشوار می‌آمد (ابوفراس، ۲۶۸ - ۲۶۹؛ عبدالمهدی، ۲۰۶؛ شکعه، ۲۱۷؛ بستانی، ۳۶۴/۲). حرمت وی نزد سیف‌الدوله چندان بود که می‌توانست برای خاطیان به شفاعت بپردازد (ابوفراس، ۱۱۱؛ عبدالمهدی، ۱۳۶).

ابوفراس سالهای ۳۳۶ تا ۳۵۱ ق را در منبج گذرانید و اگر چه در

سراسر قلمرو حمدانیان درآمد و شد بود، اما جایگاه دائمی وی منبج بود و هرگز دلبستگیهایش را نسبت به آن از یاد نبرد (ابوفراس، ۱۳۹، ۲۱۴ - ۲۱۵؛ ابن عساکر، ۴۳۹/۳؛ ابوعلی مسکویه، ۱۹۲/۲؛ ابن اثیر، ۵۴۵/۸؛ ابوالفداء، ۱۰۴/۲). در این دوره از زندگی، وی عشق و شعر و شکار و جنگ را با یکدیگر درآمیخت و اگر چه گرد پیری بسیار زود برچهره‌اش نشست (ابوفراس، ۱۵۱، ۱۵۸؛ شکعه، ۲۴۸ - ۲۴۹)، اما عشق و شور جوانی را بر خویشتن عار نمی‌دانست (ابوفراس، ۱۵۶ - ۱۵۷). چون امیران به شکار می‌رفت و چون شاعران به وصف صحنهٔ شکار خویش می‌پرداخت (همو، ۳۲۵ - ۳۳۲؛ شکعه، ۴۶۶ - ۴۷۳). شب را در کنار زیبارویان به صبح می‌رسانید (ابوفراس، ۵۶، ۷۰ - ۷۱، ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۵۰، ۲۲۵، ۳۱۲) و روز در لباس رزم به دفع دشمنان می‌پرداخت (همو، ۷۹، ۲۷۰ - ۲۷۱).

ابوفراس در یکی از همین شکارها در حوالی منبج (۳۵۱ ق) به محاصرهٔ رومیان درآمد، اما به رغم اینکه خود و یارانش آمادهٔ رزم نبودند، سرشت جوانمردی، او را واداشت تا جنگ با دشمن را برفرار از معرکه ترجیح دهد (ابوفراس، ۱۴۴ - ۱۴۵؛ عبدالمهدی، ۱۰۲) و سرانجام درحالی که زخم برداشته‌بود، به اسارت رومیان‌درآمد. اگر چه روایت کرده‌اند که وی یک بار نیز در ۳۴۸ ق اسیر شده، اما این گزارش نادرست است (نک: همو، ۹۶ - ۱۰۳). وی در یکی از اشعارش از این جنگ و زخم برداشتن و اسارت خویش با افتخار یاد می‌کند و از اینکه توصیهٔ یارانش را مبنی بر فرار از معرکه نپذیرفته است، بر خویش می‌بالد (ابوفراس، همانجا). پس از اسارت، رومیان وی را به خرشنه بردند و از آنجا که می‌پنداشتند که به زودی سیف‌الدوله آزادی وی را تقاضا خواهد کرد، با او چون دیگر اسیران رفتار نکردند و از گرفتن سلاح و جامهٔ وی خودداری کردند (همو، ۱۴۵؛ عبدالمهدی، ۱۰۹ - ۱۱۰)، اما سیف‌الدوله برای آزادی او اقدامی نکرد. ابوفراس پیشنهاد می‌کرد که سیف‌الدوله وی را با جمعی از بزرگان روم از جمله خواهرزادهٔ امپراتور مبادله کند (تنوخی، ۲۲۸/۱) و در قصیده‌ای ضمن شکوه از دوری سیف‌الدوله اشاره کرد که خوش‌تر دارد چون مردان قوم خویش در میدان پیکار و بر روی اسب بمیرد، از مرگ در بستر و در اسارت رومیان ننگ دارد و طلب یاری از عموزاده نه از بیم مرگ، که از بیم مردن در غربت و میان ترسایان است. در این قصیده به اصرار از سیف‌الدوله می‌خواهد که پیش از آنکه فرصت از دست برود، برای آزادی او بکوشد و گرنه دیگران وی را نکوهش خواهند کرد (ابوفراس، ۹۵ - ۹۸)، اما سیف‌الدوله از این امر سر باز زد و مدعی شد که آزادی همهٔ اسیران مسلمان را خواهان است (همو، ۳۸ - ۴۱؛ تنوخی، همانجا). این بی‌توجهی سیف‌الدوله نسبت به سرنوشت ابوفراس او را به سختی آزرد و در قصیده‌ای ضمن گله از سیف‌الدوله خود را با خواهرزادهٔ امپراتور مقایسه کرد و به ستایش خویش پرداخت (ابوفراس، همانجا)، اما فرمانروای حلب به این سخنان وقعی ننهاد و این امر موجب شد که شاعر اشعار بسیاری در وصف روزگار اسارت خویش، ناسازگاری روزگار و ناامیدی دردآوری که بر جان او پنجه افکنده بود، بسراید (همو، ۱۸۱ - ۱۸۳). این اشعار بعدها در ادب عرب به «حبسیات» یا «رومیات» شهرت یافت (نک: ثعالبی، یتیمة، ۴۷/۱ - ۶۶؛ کیالی، ۱۴۵) و ابوفراس پیشوای این مکتب به شمار آمد (بستانی، ۳۷۳/۲ - ۳۷۴). رومیان پس از آنکه از اقدام سیف‌الدوله برای رهایی وی ناامید شدند، او را چون دیگر اسیران به قسطنطنیه منتقل کردند (عبدالمهدی، ۱۱۰).

اسارت ابوفراس تا ۳۵۵ ق به درازا کشید (ابوعلی مسکویه، ۱۹۲/۲، ۲۲۰؛ شکعه، ۲۱۳) و او همچنان در اشعار خویش از بد روزگار، بی‌وفایی یار و جور اغیار می‌نالید (ابوفراس، ۹۸ - ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۳۷، ۱۴۵ - ۱۴۸، جم)، اما هرگز ضعف و سستی در شخصیت استوار وی راه نیافت. وی اگر چه به اصرار از سیف‌الدوله می‌خواست تا برای آزادی او اقدام کند (همانجاها)، اما هیچ‌گاه خود را در برابر وی خوار نمی‌ساخت، بلکه بر ارزشها و شایستگیهای خویش پای می‌فشرد و به صراحت مدعی بود، که اگر مادر پیری در منبج نمی‌داشت، مرگ در اسارت نیز بر وی دشوار نمی‌نمود (همو، ۳۲۰؛ بستانی، ۳۷۲/۲). با طولانی شدن مدت اسارت، مادر ابوفراس برای جلب حمایت سیف‌الدوله و درخواست کوشش برای آزادی او به حلب رفت، اما درخواست وی پذیرفته نشد و این امر آزردگی ابوفراس را از سیف‌الدوله به اوج خود رسانید و در قصیده‌ای به سختی از وی گله کرد (ابوفراس، ۲۳۳ - ۲۳۶؛ ثعالبی، همان، ۶۰/۱ - ۶۱). اکنون وی سیف‌الدوله را مردی بدعهد می‌دانست که برای خدمت دیرین پسر عمش ارزشی قائل نیست؛ همه گونه سخاوتمندی با شاعران روا می‌دارد، اما از پرداخت سربها برای رهایی او خودداری می‌کند (ابوفراس، ۳۸ - ۴۱)، و شاید ابوفراس چندان از پسر عم خویش دل آزرده شده بود که حتی در مرگ او هم مرثیه‌ای نسرود.

مرگ مادر ابوفراس در زمان اسارت او، واپسین ضربه را بر وی فرود آورد و او با همهٔ پایداری، به تلخی گریست. قصیده‌ای که وی در رثای مادرش سروده است، نهایت اندوه و درماندگی وی را آشکار می‌سازد (همو، ۱۴۰ - ۱۴۱؛ قس: ابن خلکان، ۶۱/۲، که به هنگام مرگ ابوفراس مادرش را در قید حیات می‌داند). سرانجام در ۳۵۵ ق، اسیران در ساحل فرات مبادله شدند و ابوفراس آزادی خویش را باز یافت (تنوخی، ۲۲۸/۱، ۲۲۹، ۲۸۱؛ ابوعلی مسکویه، همانجا؛ ابن اثیر، ۵۷۴/۸؛ ابوالفداء، ۱۰۶/۲) و سپس احتمالاً فرمانروایی حمص را به دست آورد (عبدالمهدی، ۱۱۵ - ۱۱۶).

در ۳۵۶ ق، سیف‌الدوله درگذشت و اندکی بعد ابوفراس نیز کشته شد (ابن اثیر، ۵۸۸/۸؛ ابن عدیم، ۱۵۶/۱ - ۱۵۷). دربارهٔ چگونگی کشته شدن وی، گزارشهای گوناگونی در دست است و به رغم تحقیق جامعی که عبدالمهدی دربارهٔ ابوفراس فراهم آورده است، آشفتگی گزارشهای منابع، نتیجه‌گیری قطعی را در این باره اندکی دشوار می‌سازد. به گزارش تنوخی (۲۲۶/۱)، پس از مرگ سیف‌الدوله،

سپاهیان وی پراکنده شدند و شیرازهٔ کارها از هم گسست و شاید ابوفراس خود را برای جانشینی سیف‌الدوله شایسته‌تر از ابوالمعالی، خواهرزادهٔ خویش و فرزند سیف‌الدوله، می‌دانست. احتمالاً همین امر موجب‌بروز بدگمانی‌میان آن دو گردید(ابن اثیر،ابن عدیم،همانجاها). همچنین می‌توان پنداشت که ابوفراس از اینکه حکومت، به علت خردسالی‌ابوالمعالی، به دست‌قرغویه یکی‌از غلامان سیف‌الدوله‌افتاده بود، خشنود نبود. اگر چه ابوفراس و ابوالمعالی کوشیدند تا این بدگمانی را از میان بردارند (نک: تنوخی، همانجا)، اما بدطینتی همان غلام که خود نیز چشم طمع به حکومت دوخته بود (شکعه، ۱۲۳)، موجب درگرفتن جنگ میان آنان شد (ابن عدیم، همانجا) و سرانجام ابوفراس به دست قرغویه هلاک گردید (ابن اثیر، ابن عدیم، همانجاها؛ ابن خلکان، ۴۰۳/۳). بر پایهٔ برخی گزارشها، وی در جنگ مجروح شد و پس از چندی درگذشت (ابن شاکر، ۱۷۸، ۱۸۸ ـ ۱۸۹؛ صفدی، ۲۶۳/۱۱؛ نیز نک: کیالی، ۱۵۵). احتمال می‌رود که این گزارش درست باشد، چه شاعر در قطعه‌ای که خطاب به دختر خود سروده و به روایتی آخرین شعر او بوده است، از وی خواسته است که برای او عزاداری کند (ابوفراس، ۲۹؛ ثعالبی، یتیمة، ۷۱/۱؛ صفدی، همانجا).

شخصیت: از خصلتهای بارز ابوفراس شجاعت، بخشندگی و جوانمردی اوست، چنانکه به گفتهٔ برخی (تنوخی، ۲۲۵/۱؛ ذهبی، ۱۹۷/۱۶)، در روزگار خود مانند نداشته است. بدین سبب شاید بتوان تصویری را که او در اشعار خود از خویشتن ساخته، صرف نظر از خودستاییهای معمول، نموداری واقعی از شخصیت او شمرد: وی جنگجویی است که مرگ با عزت را از زندگی همراه با خواری بهتر می‌داند (ص ۲۱۳، ۲۹۳)؛ در دوستی چندان صادق است که نیکی یا بدی یارانش برای وی یکسان است و در هیچ حال آنان را فرو نمی‌گذارد (ص ۲۱۰، ۲۳۸؛ نیز نک: عبدالمهدی، ۲۶۸؛ فروخ، ۶۵) و آنگاه که در جنگ بر دشمن پیروز می‌شود، جوانمردانه آنچه را به غنیمت گرفته، به زنان و کودکان آنان می‌بخشد (ص ۱۴۴؛ نیز نک: شکعه، ۲۶۲)؛ خود را مصداق مثل معروف عرب می‌داند که یا امیر است، یا اسیر (ص ۱۱۶) و هنگامی که مرگ او فرا می‌رسد، در مرثیه‌ای که برای خود می‌سراید، از دختر خویش می‌خواهد تا از ورای رو بندهٔ خود بر وی بگرید، مبادا که دیگران گریه او را ببینند (ص ۲۹؛ نیز نک: ثعالبی، همانجا)؛ اگر چه خود را فرزند خاندانی می‌داند که جایگاه بلند آن در ستارهٔ ثریاست و سفرهٔ گستردهٔ آنان در روی زمین مردم را اطعام می‌کند (ص ۲۸۴)، اما بزرگی در شخصیت را بسیار برتر از توانگری در مال و ثروت می‌داند (ص ۲۴۸)، چه خاندان وی جز برای بخشندگی و بلند همتی آفریده نشده‌اند (ص ۱۰۳) و از این رو بخشندگی در نظر وی آن است که بدون درخواست انجام گیرد (ص ۱۰۴)؛ شر و بدی را می‌شناسد، اما نه برای بدی کردن به دیگران، که برای حفظ خویش از بدیهای دیگران (ص ۳۲۲)؛ در عشق ورزیدن چندان صادق است که نیاز به گواه ندارد (ص ۱۰۲)، اما جنون عشق را با عقل مهار می‌سازد (ص ۲۰۲) و فقط هنگامی بر درد جدایی از معشوق می‌گرید که تاریکی شب فرا رسیده باشد (ص ۱۴۲)، چه او کسی نیست که عشق خویش را آشکار سازد (همانجا)، زیرا چون امیران عشق می‌ورزد و خواری و مذلّت در عشق را نمی‌پذیرد (ص ۲۹۲ ـ ۲۹۳؛ نک: شکعه، ۲۵۸؛ بستانی، ۳۷۰/۲)؛ جنگجویی است که در لباس رزم با معشوق دیدار می‌کند (ص ۱۱۸)، زیرا جنگ از نوجوانی، طعام و شراب وی بوده است (ص ۵۳)، اما اگر زنی به عشق وی گرفتار آید از آن رهایی نمی‌یابد (ص ۶۹).

شعر: ابوفراس در شعر سخت متأثر از عناصر شعر جاهلی است. چنانکه در برخی قصاید می‌توان گفت که وی شاعر جاهلی تمام عیاری است (عبدالمهدی، ۳۳۹ ـ ۳۴۷) که در سدهٔ ۴ ق زندگی می‌کرده است. مضمونهای شعر وی مدح، رثا، فخر و حماسه، نسیب و تشبیب و اندکی وصف است. وی در شخصیت و نیز در شعر خود به شدت سنت‌گرا بود. نیازی به سرودن مدیحه برای گذران زندگی خویش نداشت و شاید شاعری را برای خود عار می‌دانست (نک: ص ۱۳۲)، چه می‌پنداشت که هنر اصلی وی شمشیر زدن است، نه شاعری (ص ۱۸) و شاید به همین سبب است که مانع انتشار شعر خود می‌شد (نک: ابن خالویه، ۱۱). با اینهمه به شیوهٔ سنتی به ستایش سیف‌الدوله و برخی دیگر از افراد خاندان خویش می‌پرداخت (ص ۲۳)، اگرچه، بجز چند تن، هیچ کس را برتر از خویش نمی‌شمرد تا به ستایش وی بپردازد.

اغلب قصیده‌های او با مقدمهٔ تغزلی معمول (= نسیب) آغاز می‌شود و همین مقدمه‌های تقلیدی بخش مهمی از غزلیات *دیوان* او را تشکیل می‌دهد. چند قصیدهٔ وی نیز غزل ناب است. همهٔ این اشعار تقلید محض از شعر جاهلی است. شاعر در آنها بر اطلال و دمن می‌گرید (نک: عبدالمهدی، ۳۰۸ ـ ۳۰۹، ۳۶۲؛ قس: بستانی، ۳۶۹/۲)، به دنبال کاروان معشوق اشک می‌ریزد و از پیری خویش شکوه می‌کند (ص ۲۹ ـ ۳۰، ۷۳، ۷۴؛ نک: عبدالمهدی، ۲۱۵ ـ ۲۱۷). این تأثیر از سنت کهن در وی چندان نیرومند است که حتی نام معشوقه‌های خیالی شاعران کهن را در شعر خویش می‌آورد (ص ۲۳۶؛ نک: عبدالمهدی، ۲۱۹). تنها نوآوری ابوفراس در این اشعار در مقدار ابیات هر مضمون است، به گونه‌ای که در برخی از قصیده‌ها که با مضمون فخر سروده شده است، مقدمهٔ تغزلی بیش از غرض اصلی شعر است (همو، ۲۱۶، ۲۱۷). افزون بر این، تناسب و انسجامی که ابوفراس میان مقدمه و مضمون اصلی شعر ایجاد کرده، سخت قابل تحسین است (همو، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۴). حدود ۱۰۰ قطعه در *دیوان* وی دیده می‌شود که غزل محض است (همو، ۲۱۵). در این اشعار، ابوفراس از تقلید صرف دست شسته است و بنابراین، آنها را می‌توان بازتاب تجربه‌های واقعی شاعر در عشق پنداشت که در لحظه‌هایی خاص سروده شده است (همو، ۲۳۵) و در آنها شخصیت شهسوارگونهٔ شاعر رنگ باخته و عواطف طبیعی وی آشکار شده است، چنانکه گویی او عاشق

کهنه‌کاری است که با زیر و بم عشق آشناست و با همهٔ عزّت نفس خویش شهادت در راه عشق را می‌ستاید (ص ۱۰۴؛ نک‍: شکعه، ۳۱۵). در اینگونه اشعار است که تأثیر نیرومند عمر بن ابی ربیعه در وی به خوبی آشکار می‌گردد. شاعر گاه به مجون می‌گراید (ص ۹۳ - ۹۴، ۱۵۶ - ۱۵۷) و همچون بسیاری از امیرزادگان به عیاشی و خوشگذرانی می‌پردازد (نک‍: عبدالمهدی، ۹۴) و حتی در بسیاری از اشعارش، تغزل به مذکر نیز دیده می‌شود (ص ۱۳۷ - ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۹۵ - ۱۹۶). با این حال، غزل او از قلمرو عفت و پاکی در نمی‌گذرد، چه در نظر وی ارجمندترین عشقها عفیف‌ترین آنهاست (عبدالمهدی، ۲۲۲). به نظر می‌رسد که وی در سرودن اینگونه اشعار تنها نوعی همگامی با شاعران هم‌روزگار خود داشته است، چنانکه به کار رفتن برخی واژه‌های فارسی از جمله مرزبان، دیباج، بهار و دستبان در شعر او (ص ۱۳۰، ۱۵۸، ۱۸۹، ۳۲۹) نیز احتمالاً به همین سبب بوده است (نک‍: هـ د، ابن حجاج).

اما آنچه منتقدان کهن و نیز محققان معاصر را بر آن داشته است تا به شعر وی عنایتی آمیخته به تحسین نشان دهند، نخست شخصیت ویژهٔ اوست که از آن سخن گفته شد، دو دیگر سروده‌هایی از وی که به «اسریات» یا «حبسیات» یا «رومیات» شهرت یافته است. در اینگونه اشعار، عاطفهٔ شاعر رقّت و عمق بیشتری یافته است، چندانکه به گفتهٔ برخی از معاصران، گرانجانان سنگین دل را نیز متأثر می‌سازد (شکعه، ۳۰۷، ۳۷۶). شاید با توجه به همین سروده‌های اوست که منتقدان کهن، وی را شاعری نوآور دانسته‌اند (تنوخی، ۲۳۰/۱؛ ذهبی، ۱۹۶/۱۶ - ۱۹۷) و برخی از معاصران وی را برتر از متنبی شمرده‌اند (نک‍: بلاشر، ۴۵۸، ۴۵۹). احساس صادقانهٔ شاعر در این اشعار مجال بروز یافته است و وی از شعر، مرهمی بر زخمها و گنجینه‌ای برای نگهداشت مفاخر خویش ساخته است (بستانی، ۳۶۸/۲) و در آنها فخر و حماسه و عشق را با یکدیگر در آمیخته و تصویری حقیقی و گویا از رنجهای خویش در روزگار اسارت ارائه داده است (ص ۲۴۶ - ۲۴۷؛ نک‍: شکعه، ۲۷۶؛ حاوی، ۲۸۸/۳). بخش دیگر اشعار وی که این ویژگی در آنها به چشم می‌خورد، اخوانیات اوست (شکعه، ۴۰۳ - ۴۱۴). در این سروده‌ها نیز تشخص او به خوبی آشکار می‌گردد.

با این حال شعر ابوفراس آینهٔ زندگی اجتماعی روزگار او نیست؛ زوایای تاریک آشفتگیها و دگرگونیهای سیاسی دورهٔ او را چنانکه شایسته است، آشکار نمی‌سازد و حتی تصویری درست از جنگهایی که شاعر خود در آنها شرکت داشته است، به دست نمی‌دهد (بستانی، ۳۷۱/۲؛ متز، ۴۴۳/۱ - ۴۴۴). ابوفراس اشراف‌زاده‌ای است که شعر را برای شعر می‌خواهد (عبدالمهدی، ۱۸۸) و اشعار شاهانه‌ای می‌سراید (ثعالبی، یتیمة، ۲۴/۱) که تنها می‌تواند بخشی اندک از زندگی اشرافی خود وی را روشن سازد، چنانکه وقتی می‌خواهد برکه‌ای را که گلهای گوناگون آن را فرا گرفته است، وصف کند، آن را به فرش ابریشمین سفید با حواشی و ریشه‌های سبز تشبیه می‌کند و اینگونه تشبیهات را امیرزادهٔ دیگر، ابن معتز، هم به کار برده است (نک‍: ابوفراس، ۱۵۸؛ عبدالمهدی، ۳۴۵) و حتی «رومیات» وی که بهترین اشعار اوست (ثعالبی، همان، ۷۰/۱) و سروده‌های واقع‌گرایانهٔ او به شمار می‌رود، تنها تصویری از رنجهای درونی اسیری اشراف‌زاده را به دست می‌دهد (عبدالمهدی، ۲۷۶، ۳۵۰، ۴۰۹). از این‌روست که صاحب بن عباد دربارهٔ او گفته است که شاعری با امیری (امرؤ القیس) آغاز شد و به امیری دیگر (ابوفراس) پایان یافت (ثعالبی، همان، ۲۷/۱). در هر حال، با آنکه برخی از معاصران، شعر وی را نثری مسجع می‌دانند که هیچ ذوق و هنری در آن دیده نمی‌شود (متز، ۴۴۴/۱)، باز گروهی از گذشتگان، شعر وی را ستوده‌اند (ابن بسام، ۱(۱)/۳۱۵). برخی از شاعران نیز سروده‌های وی را تضمین کرده‌اند و حتی برخی از آنان از تشبه به وی بر خود بالیده‌اند (عماد الدین، ۵۵۸/۱ - ۵۵۹، ۳۳۸/۲)، و برخی از اشعار وی حکم مثل سائر پیدا کرده است (ثعالبی، *التمثیل*، ۱۰۹؛ نویری، ۱۰۴/۳؛ بطلیوسی، ۲(۱)/۱۴۴).

ابوفراس مسلمانی شیعی و راست کیش است، چندانکه وی را در شمار شاعران اهل بیت و از مجاهران (بی‌پروایان در ابراز عقیده) برشمرده‌اند (ابن شهرآشوب، ۱۴۹). اگرچه اشعار وی در این زمینه بسیار اندک است، اما تأثیر آن در جهان تشیع اندک نبوده است (نک‍: امینی، ۴۰۳/۳؛ نصرالله، ۳۹ - ۴۸). مشهورترین این اشعار قصیده‌ای است که آن را در پاسخ به امیرزاده‌ای دیگر از عباسیان، یعنی ابن معتز و قصیدهٔ ابن سُکَّرَهٔ هاشمی، سروده و به شافیه مشهور است (ابوفراس، ۲۵۷ - ۲۶۲)؛ وی در این قصیده به تندی بر امویان و عباسیان می‌تازد و برتریهای ادعایی عباسیان را دروغین می‌شمارد؛ زشتکاریهای آنان را یکایک نام می‌برد؛ بر بزرگواری امام موسی کاظم (ع) و امام رضا (ع) تأکید می‌ورزد و هارون‌الرشید و مأمون را در خور قیاس با آنان نمی‌شمرد؛ همچنانکه میان نوح پیامبر و فرزندش قرابتی نمی‌یابد، خاندان بنی عباس را که دستشان به خون فرزندان علی بن ابی‌طالب (ع) آلوده است، از پیامبر (ص) نمی‌داند و سلمان فارسی را به خاندان پیامبر نزدیک‌تر می‌شمرد. این قصیده در حدود ۶۰ بیت است و بااعتراض به غصب خلافت وپایمال کردن حق‌فرزندان علی ابن ابی‌طالب (ع) و از دست رفتن دین به دست غاصبان آغاز می‌گردد و در آن به فرمان پیامبر (ص) در روز غدیر و نیز نادیده گرفته شدن آن در شورای سقیفه اشاره می‌کند (همانجا). قصیدهٔ یاد شده همواره مورد توجه شیعیان بوده است، چندانکه گروهی آن را شرح و تخمیس کرده‌اند. استاد و دوست شاعر ابن خالویه نخستین شارح آن است. از جملهٔ دیگر کسانی که به این قصیده پرداخته‌اند، می‌توان از ابن امیر الحاج و محمدبن عبدالملک، شارحان قصیده و ابراهیم یحیی عاملی که آن را تخمیس کرده، نام برد (امینی، ۴۰۲/۳؛ نصرالله، ۴۰).

اگرچه برخی ابوفراس را اسماعیلی دانسته‌اند، اما از آنجا که وی در این قصیده از امام موسی کاظم (ع) و امام رضا (ع) و نیز در دو

قطعهٔ دیگر از پیشوایان دوازده‌گانهٔ شیعیان نام برده است (ص، ۳۰۳، ۳۱۹؛ نکـ:عبدالمهدی، ۱۴۷ ـ ۱۴۸)، تردید نمی‌توان داشت که وی شیعهٔ دوازده امامی بوده است. افزون بر این اشعار، وی قصیده‌ای نیز در رثای امام حسین (ع) سروده است (ص ۳۱۲ ـ ۳۱۴). در این قصیده نیز وی به سختی به قاتلان آن امام (ع) می‌تازد و برتریها و فضیلتهای امام علی (ع) را برمی‌شمارد و کسانی را که وصیت پیامبر (ص) را دربارهٔ خاندانش نادیده گرفته‌اند، نکوهش می‌کند. از این‌رو چنانکه گفته‌اند، به راستی می‌توان ابوفراس را شاعر اهل بیت (ع) نامید. *دیوان* وی نخستین‌بار در ۱۸۷۳م و سپس در سالهای ۱۹۰۰ و ۱۹۱۰م به چاپ رسید. در ۱۹۴۴م، سامی دهان آن را در ۳ جلد، همراه تحقیقات مفصل خویش به چاپ رسانید و در ۱۹۶۱م چاپ دیگری از آن در بیروت صورت گرفت و سرانجام در ۱۹۸۷م محمد تونجی بار دیگر آن را در دمشق منتشر ساخت.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بسام شنترینی، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۳۹۵ ق /۱۹۷۵م؛ ابن خالویه، حسین، مقدمه بر *دیوان* ابوفراس (هم)؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون‌التواریخ*، حوادث سال ۳۵۷ ق، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۲؛ ابن شهرآشوب، محمد، *معالم العلماء*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق /۱۹۶۱م؛ ابن عدیم، عمر، *زبدة الحلب من تاریخ الحلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق /۱۹۵۱م؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۱ ق؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۴ ق /۱۹۱۶م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ ابوفراس، حارث، *دیوان* (به روایت ابن خالویه)، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۴۰۸ ق /۱۹۸۷م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ ق /۱۹۶۷م؛ بستانی، بطرس، *ادباء العرب*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ بطلیوسی، عبدالله، «شرح سقط الزند»، ضمن *شروح سقط الزند*، به کوشش طه حسین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۴ ق /۱۹۴۵م؛ بلاشر، رژیس، *ابوالطیب المتنبی*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ ق /۱۹۷۱م؛ ثعالبی، عبدالملک، *التمثیل والمحاضرة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۱ ق /۱۹۶۱م؛ همو، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۲ ق /۱۹۳۴م؛ حاوی، ایلیا، *فی النقد والادب*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ شکعه، مصطفی، *فنون الشعر فی مجتمع الحمدانیین*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش شکری فیصل، بیروت، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ عبدالمهدی، عبدالجلیل حسن، *ابوفراس الحمدانی*، عمان، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۵ ق /۱۹۵۵م؛ فروخ، عمر، *ابوفراس، فارس بنی حمدان و شاعرهم*، بیروت، ۱۳۷۳ ق /۱۹۵۴م؛ کیالی، سامی، *سیف‌الدولة وعصر الحمدانیین*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ متز، آدام، *الحضارة الاسلامیة*، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، تونس، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۶م؛ نصرالله، ابراهیم، *حلب والتشیع*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ نویری، احمد، *نهایة الأرب*، قاهره، ۱۳۴۲ ـ ۱۳۶۲ ق؛ نیز:
GAS.

سید محمد سیدی

اَبوالْفَرَجْ اِبْنِ طَیِّب، عبدالله (د ۴۳۵ ق/۱۰۴۴ م)، پزشک و فیلسوف مسیحی نسطوری و مفسر کتب عهدین. از زندگی و تحصیلات او اطلاع مختصری در دست است. در منابع ما فقط از ابن خمار پزشک و فیلسوف برجستهٔ مسیحی به عنوان استاد او یاد شده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۰/۱)، اما به نظر می‌رسد که وی بیشتر در دیرها و مدارس نسطوری عراق به تحصیل علوم، خاصه فلسفه پرداخته باشد. ابوالفرج سالها در بیمارستان عضدی بغداد به تدریس طب و معالجهٔ بیماران اشتغال داشت و شاگردانی تربیت کرد که برخی از آنان چون ابن بطلان و ابن اثردی از دانشمندان برجستهٔ عصر خود شدند. شهرت او بدانجا رسید که از سرزمینهای دیگر برای آموختن دانش نزد او می‌شتافتند (قفطی، ۲۲۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۹/۱ ـ ۲۴۰).

ابوالفرج به آیین مسیحیت سخت پای بند بود (نکـ: همانجا) و در میان روحانیان بزرگ نسطوری منزلتی داشت و کاتبِ یوحنا بن نازوک، بطریق مدائن، و سپس کاتبِ الیاس اول، جاثلیق بغداد، بود (ابن متی، ۹۶، ۹۸؛ سارتن، ۸۳۵/۱) و چون درگذشت در دیر دُرتا نزدیک بغداد به خاک سپرده شد (ابن متی، ۹۸، ۹۹).

ابوالفرج را از دانشمندان برجسته در فلسفه و طب دانسته‌اند که علوم فرسودهٔ پیشینیان را زنده کرد. به گفتهٔ شاگردش، ابن بطلان، وی ۲۰ سال سرگرم شرح و بررسی رسالات *مابعد الطبیعهٔ* ارسطو بود (قفطی، همانجا). با اینهمه به روایت ابن ابی اصیبعه (۲۳۹/۱)، ابن سینا دانشمند نامدار و معاصر ابوالفرج، او را در طب ستوده، ولی آثار فلسفی او را نکوهش کرده است، اما به گفتهٔ بیهقی (ص ۲۸) بوعلی پس از مدتی ستایش از دانش ابوالفرج در طب، سرانجام با اشاره به برخی رسایل وی، او را در این فن کم مایه شمرده است. همو اشاره دارد به اینکه شاید این نظر ابن‌سینا ناشی از رقابت میان همگنان باشد (همانجا).

آثار: بیشتر تألیفات ابوالفرج که شامل شرح کتب فلسفی و منطقی و طبی ارسطو و جالینوس و بقراط است، به سبب آشنایی او با زبانهای رومی و یونانی (همانجا) و قهراً سریانی و عربی باید از اهمیت خاصی برخوردار باشد. گفته‌اند که در شرح مطالب به تفصیل می‌گرایید تا مشکلات آن را به متعلمان نیک بفهماند و شاید خرده‌ای که بر این روش می‌گرفتند (قفطی، همانجا)، سبب شد که ابوالفرج بسیاری از این آثار و شروح آن را تلخیص کند. برخی از رسالات وی به چند نام شهرت یافته و در مآخذ متأخرتر به مثابهٔ آثار مستقل از آنها یاد شده است.

بیش از ۱۰۰ کتاب و رساله به وی نسبت داده‌اند که مهم‌ترین آنها از این قرار است: *تفسیر الاخلاط* بقراط که نسخه‌ای از آن در بیروت موجود است (GAS, III/35,36)؛ *تفسیر انالوطیقای اول* ارسطو. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ایندیا آفیس[1] موجود است (اشترن، 425)؛ *تفسیر اناجیل اربعه*، که نسخ متعددی از آن در دست است (گراف، 51, 213, 220) و یوسف منقریوس قبطی آن را در ۲ جلد در مصر (۱۹۰۸ و ۱۹۱۰ م) منتشر کرده است (بستانی، ۳۳/۵؛ گراف، 51)؛ *تفسیر ابیدیمیا* اثر بقراط. نسخه‌ای از آن در حلب موجود است (GAS, III/35)؛ *تفسیر ایساغوجی*، که به غلط به فارابی نسبت داده شده بود و

---

1. India Office Library

اشترن مؤلف واقعی آن راشناساند (نک: ص419). این تفسیر در۱۹۷۵م توسط کوامی جیکی در بیروت منتشر شد (منجد، ۴۸/۵، ۴۹)؛ تفسیر تدبیر *الاصحاء* جالینوس. نسخه‌ای از آن در لیدن موجود است (ورهووه، 350)؛ تفسیر *حیلة البرء* جالینوس. نسخه‌هایی از آن در لیدن و حلب موجود است (همان، GAS, III/98; 115)؛ تفسیر سفر تکوین تورات، که در ۱۹۶۷ م به ویرایش و ترجمهٔ ساندرز[1] در آمریکا منتشر شده است (لینگز، I/544)؛ تفسیر *الصناعة الصغیرة* اثر جالینوس، یا *الصناعة الطبیة*، که نسخه‌ای از آن در موزهٔ لندن موجود است (*کاتالوگوس*[2]، GAS, III/81; 217)؛ تفسیر *طبیعة الانسان* بقراط، که به ویرایش عبدالرحمن بدوی در ۱۹۶۴ ـ ۱۹۶۵ م در قاهره منتشر شده است؛ تفسیر *الفصول* بقراط. نسخه‌ای از آن در حلب موجود است (همان، III/30)؛ تفسیر *قاطیغوریاس* (مقولات) ارسطو. نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ ایندیا آفیس (اشترن، 425) و قاهره موجود است (خدیویه، ۸۹/۶؛ GAL, S, I/884)؛ تفسیر *الاسطقسات* جالینوس، یا کتاب *فی‌الاسطقسات علی رأی بقراط*، که جالینوس آن را نوشته است. نسخه‌ای از این کتاب در پاریس موجود است (GAS, III/86-87)؛ تفسیر کتاب *التشریح الصغیر* جالینوس، که نسخه‌ای از آن در بانکیپور موجود است (بانکیپور، IV/75). نسخهٔ دیگری با عنوان *تفسیر مقالات جالینوس فی‌التشریح*، حاوی ۵ مقاله که در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۱۷/۱۶). نسخهٔ بانکیپور (IV/79) نیز دارای ۵ مقاله با عنوانهای: «فی العظام»، «فی العضل»، «فی‌العصب»، «فی تشریح العروق غیر الضوارب» و «فی هیئة الشرائین» است. برخی از فهرست نگاران این عناوین را آثاری مستقل به شمار آورده‌اند (مثلاً GAS, III/83, 85-86)؛ تفسیر *النبض الصغیر* جالینوس. نسخه‌هایی از این رساله در مانیسا، بریل و پرینستون موجود است (ششن، ۱۶۹؛ حتی، 343؛ GAL, S; GAS, III/82، همانجا)؛ تکمله بر کتاب *النبات* ارسطو. نسخه‌ای از آن در مجموعهٔ کتاب *النکت و الثمار الطبیة والفلسفیة* ابوالفرج در اسکوریال موجود است (ESC^2, II/101)؛ ثمار جوامع *القوی الطبیعیة* جالینوس. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ کوپریلی موجود است (GAS, III/148)؛ *ثمار جوامع کتاب الاسطقسات* جالینوس. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ کوپریلی موجود است (همان، III/147)؛ *ثمار کتاب فی التریاق* جالینوس. نسخه‌ای از آن در نور عثمانیه موجود است (همان، VII/377)؛ *ثمار مقالة ارسطوطالیس فی تدبیر المنزل*. نسخه‌ای از آن در مجموعهٔ کتاب *النکت و الثمار الطبیة و الفلسفیة* ابوالفرج در اسکوریال موجود است (ESC^2,II/103)؛ *ثمرة کلام ابقراط فی المولود لثمانیة اشهر*. نسخه‌ای از آن در مجموعهٔ کتاب *النکت و الاثمار* ابوالفرج در اسکوریال موجود است (همان، II/101)؛ شرح *ثمار المسائل* حنین بن اسحاق. نسخه‌ای از آن در توپکاپی موجود است (TS,III/829)؛ شرح *طبیعیات* ارسطو، که در کتاب *الطبیعهٔ* ارسطو به کوشش عبدالرحمن بدوی چاپ شده است (بدوی، ۲۳/۱، ۲۴)؛ شرح کتاب *المزاج* جالینوس. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است که در حیات مؤلف کتابت شده (دوسلان، 513) و نسخه‌ای نیز در حلب وجود دارد (GAS,III/87)؛ *فردوس البیعة* یا *فردوس النصرانیة* یا *فردوس الارثوذکسیة*، که شرح کتاب عهدین است، نسخه‌ای از آن در ۲ مجلد در واتیکان موجود است (بستانی، همانجا)؛ *فقه النصرانیة الجامع للقوانین البیعیة و المجامع الشرقیة و الغربیة*، توسط هونر باخ[3] و اشپیس[4] همراه با ترجمهٔ آلمانی آن در ۱۹۵۶ ـ ۱۹۵۷ م در لوون[5] چاپ شده است؛ *مقالة فی التثلیث و التوحید*، که توسط ژرار تروپو[6] در مجلهٔ انستیتو فرانسوی دمشق (۱۹۷۲ م، ج ۲۵) چاپ شده است؛ *فی العلم و المعجز*، که در ۱۹۲۶ م توسط پل اسباث در قاهره چاپ شده است؛ *مقالة فی القوی الطبیعیة*. نسخه‌هایی از آن در تهران (مرکزی، ۴۸۹/۱۶؛ شورا، ۲۲۱/۱۲)، استانبول، بغداد و کتابخانه‌های دیگر موجود است (ششن، ۸۰). گویا همین رساله را که محتملاً همان *القوی الاربعهٔ* اوست و دربارهٔ کنش قوای جاذبه و ماسکه و دافعه و هاضمه نوشته شده بوده، ابن‌سینا دیده و برآن ردیه‌ای با عنوان *مقالة فی‌الرد علی مقالة الشیخ ابی الفرج بن الطیب* نوشته است (ابن ابی اصیبعه، ۲۰/۲؛ صفا، ۲۰۵/۱)؛ *ملتقطات*، رساله‌ای کوچک حاوی اقوال ابوالفرج. نسخه‌ای از آن در مانیسا موجود است (*مجلة معهد المخطوطات*، ۴(۱)/۳۴)؛ *النکت و الثمار الطبیة و الفلسفیة*، مجموعه‌ای از رسائل مختلف ابوالفرج که در برخی از منابع معاصر هر یک از آن رساله‌ها را اثری مستقل دانسته‌اند. به برخی از این رسالات پیش‌تر اشاره شد. نسخه‌هایی از این مجموعه در نور عثمانیه (ششن، همانجا؛ GAS, VII/376) و اسکوریال (ESC^2, II/100)، و منتخبی از آن در کالیفرنیا موجود است (اسکندر، 61).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن متی، عمرو، *اخبار فطارکة کرسی المشرق من کتاب المجدل*، رومیة الکبری، ۱۸۹۶ م؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر *الطبیعهٔ* ارسطو، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ بستانی؛ بیهقی، علی بن زید، *تتمة صوان الحکمة*، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ خدیویه، *فهرست*؛ سارتن، جرج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ ششن، رمضان و دیگران، *فهرس المخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا*، استانبول، ۱۹۸۴ م؛ شورا، خطی؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳ م؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ مرکزی، خطی؛ منجد، صلاح الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة (۱۹۷۱ ـ ۱۹۷۵ م)*، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ نیز:

Bankipore; *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico* asservantur, London, 1852; *De Slane*; ESC^2; GAL,S; GAS; Graf, Georg, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Vatican City, 1934; Hitti, Ph.K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton, 1938; Iskandar, A.Z., *A Descriptive List of Arabic Manuscripts on Medicine and Science at the University of California, Los Angeles*, Leiden, 1984; Lings, Martin, *Third Supplementary Catalogue of Arabic Priented Books in the British Library*, London, 1977; Stern, M., "Ibn Al-

1. J. C. J. Sanders 2. *Catalogus...* 3. V. Hoenerbach 4. O. spies 5. Louvain 6. G. Troupeau

Tayyib's Commentary on the Isagoge", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, London, 1957, vol. XIX; TS; *Voorhoeve*.

بخش علوم

اَبوالْفَرَجِ اِصْفَهانی، علی بن حسین (۲۸۴- ح۳۶۲ق/۸۹۷- ۹۷۳م)، از نوادگان مروان بن حکم یا هشام بن عبدالملک، راوی و شاعر مشهور.

بررسی منابع: ابوالفرج با بسیاری از بزرگ‌ترین نویسندگان فرهنگ عربی معاصر، و با بسیاری نیز دوست و همنشین بود: تنوخی و ابن‌ندیم به او نزدیک بودند و ابونعیم اصفهانی در بغداد به دیدار او شتافت (نک: تنوخی، *نشوار*، ۱۸/۱؛ *الفرج*، ۳۸۳/۴؛ ابن‌ندیم، ۱۵۸؛ ابونعیم، ۲۲/۲). با اینکه ثعالبی و ابوحیان توحیدی و خطیب بغدادی اندکی بعد از زمان ابوالفرج کتابهای بزرگی در زمینهٔ ادب تألیف کردند، ملاحظه می‌شود که هیچ‌یک به زندگی ابوالفرج نپرداخته‌اند. تنوخی در *نشوار* تنها یک‌بار به صله‌های کلانی که وزیر مهلبی به ابوالفرج می‌داده است، اشاره می‌کند (۷۴/۱). ابن ندیم فهرست نسبتاً خوبی از آثار او به دست داده است (ص ۱۲۸). ثعالبی عمدتاً شعر او را موردتوجه قرار داده و ۱۲ قطعهٔ کوتاه و بلند از آثار او نقل کرده است (۱۰۹/۳-۱۱۳). اطلاعاتی که خطیب بغدادی می‌دهد، اندکی بیشتر است، اما او هم چیز عمده‌ای بر این آگاهیها نمی‌افزاید. حدود دو سده پس از خطیب، یاقوت می‌کوشد که اطلاعات جامع‌تری از احوال ابوالفرج فراهم آورد. وی پس از ذکر نام و نسب و دامنهٔ اطلاعات ابوالفرج و نیز بحث جالبی دربارهٔ تاریخ وفات او، از شیوخ و شاگردان او نام می‌برد و آنگاه به روایات و داستانهایی که دربارهٔ او نقل کرده‌اند، می‌پردازد و در همهٔ موارد منابع خود را نیز ذکر می‌کند. از همین امر اهمیت کار او آشکار می‌شود، زیرا چند روایت جالب - هرچند قابل انتقاد - از وزیر مغربی و نیز از *ادب الغربای* ابوالفرج نقل کرده است که برخی از آنها منحصر به فرد هستند، مثلاً روایات مهمی را که وی از *نشوار* تنوخی آورده است، در چاپهای این کتاب نمی‌توان یافت.

بدین سان یاقوت مهم‌ترین و وسیع‌ترین منبع شرح احوال ابوالفرج گردیده و همهٔ گفتارهای گوناگون دانشمندان پس از او و نویسندگان معاصر در این‌باره بر روایات او استوار شده است. منابع پس از او، چون قفطی، ابن خلکان، ابن خلدون، ابن شاکر کتبی، ذهبی و دیگران هیچ‌چیز تازه‌ای، جز برخی اظهارنظرها و نقدهای جالب، به دست نمی‌دهند. در تحقیقات معاصران نیز ابوالفرج چندان موردتوجه قرار نگرفته است. خاورشناسان هیچ‌کار جدی دربارهٔ او انجام نداده‌اند. نیکلسون، بروکلمان، عبدالجلیل و بلاشر به ذکر کلیات و تکرار روایات کهن اکتفا کرده‌اند. مایهٔ اصلی همهٔ مقالات عربی نیز همان روایات کهن است: احمد امین در *ظهرالاسلام*، صقر در مقدمهٔ *مقاتل* و جرجی زیدان در *تاریخ آداب اللغة العربیة*، نویسندگان مقدمهٔ *اغانی* چاپ دارالکتب و بسیاری دیگر سخن تازه‌ای نیاورده‌اند.

در این میان، تنها زکی مبارک در *النثر* با دیدی انتقادی به ابوالفرج و کتاب *اغانی* او نگریسته است و در حب *ابن ابی ربیعة*، هنگام نقل روایات او جانب احتیاط را نگه داشته و از اینکه نویسندگان معاصر، چون جرجی زیدان و طه‌حسین بدون توجه به شخصیت ابوالفرج و چگونگی تکوین *اغانی*، روایات او را اساس قرار داده و نظرات عاقی دربارهٔ اجتماع زمان او اظهار داشته‌اند، تأسف می‌خورد (*النثر*، ۲۸۹/۱-۳۰۲، حب، ۳۴-۳۸).

اعتبار و شهرت فراگیر *اغانی* از یک سو و شخصیت شگفت ابوالفرج و داستانها و روایات بی‌شماری که از عیاشی، باده‌نوشی و هرزه‌درایی مردمان در سده‌های نخستین نقل کرده است، از سوی دیگر، گویی مانع آن می‌شد که نویسندگان به تجزیه و تحلیل زندگی و آثار او بپردازند. به همین جهت است که همگان به ذکر اخبار او اکتفا می‌کردند و تن به تجزیه و تحلیل شخصیت او، یا آثارش نمی‌دادند. حتی زمانی که فرهنگستان قاهره از نویسندگان و پژوهشگران خواست که به این کار اقدام کنند، هیچ کس به این کار دست نزد (خلف‌الله، ۲۳۴).

اما طی سالهای ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۳م سه نویسندهٔ عرب به شرح احوال ابوالفرج روی آوردند. محمد عبدالجواد اصمعی که در دارالکتب قاهره کتابدار بود، کتابی با عنوان *ابوالفرج الاصفهانی و کتابه الاغانی*، در ۱۹۵۱م تألیف کرد که در واقع آن هم چیزی جز مجموعه‌ای ناقص از روایات مربوط به ابوالفرج نیست. در همان سال، شفیق جبری در سوریه به شرح احوال ابوالفرج پرداخت. وی در درجهٔ اول، کتاب *اغانی* را مورد توجه قرار داده و به موضوعاتی، چون انتقاد ابوالفرج از راویان، انتقاد راویان از او، مکتب خانه‌ها، مجالس، میخانه‌ها، و سرانجام وضعیت زنان پرداخته و مجموعه‌ای از روایات کتاب را که بر آن معانی دلالت دارند، نقل کرده است. جبری اصرار دارد که در بحث خود، هرگز از منبعی جز *اغانی* استفاده نکند. به این جهت، شرح حال مؤلف در اثر او موجود نیست و تنها صفحات ۲۱ تا ۴۳ به بیان شخصیت او از خلال *اغانی* اختصاص یافته است. این کتاب با عنوان *دراسة الاغانی* در دمشق منتشر شده است. در ۱۹۵۳م، محمد احمد خلف الله، کتاب *صاحب الاغانی ابوالفرج الاصفهانی الراویة* را در قاهره انتشار داد. کار خلف الله با آنچه پیش از او تألیف شده بود - و حتی با آنچه پس از او نگاشته‌اند - تفاوت فاحش دارد. وی با هوشمندی و دقت، روایات را موردبررسی و انتقاد قرار داده و از آنجا که منابع بسیاری را بررسی کرده، توانسته است نظرات تازه و جسورانه‌ای دربارهٔ ابوالفرج عرضه کند. هرچند، گاه استنتاجهای او اغراق‌آمیز و غیرقابل پذیرش است.

کتابی دیگر نیز از شفیق جبری در ۱۹۵۵م (بیروت) منتشر شده که سراسر آن به مؤلف *اغانی* اختصاص یافته است. پس از آن ۳ کتاب دیگر، منحصراً دربارهٔ *اغانی* تألیف شده: نخست، *معانی الاصوات فی کتاب الاغانی* از جرجیس فتح‌الله (بغداد، ۱۹۵۸م)؛ سپس، *شروح الاصفهانی فی کتاب الاغانی* از طلال سالم حدیثی و کریم علکم کعبی (بغداد، ۱۹۶۷م)؛ آنگاه، *حل رموز کتاب الاغانی للمصطلحات الموسیقیة* از محمدهاشم رجب (بغداد، ۱۹۶۸م).

از کتابهای دیگر در این‌باره، یکی اثر داوود سلّوم، به نام کتاب *الاغانی و منهج مؤلفه* است که در ۱۹۶۹م در بغداد منتشر گردیده و دیگر *ابوالفرج الاصفهانی فی الاغانی*، تألیف ممدوح حقی است که در بیروت در ۱۹۷۱م چاپ شده است.

مؤلفان شیعه نیز گویی نخواسته‌اند احوال او را با دیدی انتقادی و همه جانبه مورد تدقیق قرار دهند: نجاشی تنها ۳ یا ۴ بار (ص ۱۴۵، ۲۶۳، ۲۶۹) نام او را ذکر کرده و شیخ طوسی، دو کتاب شگفت و کاملاً شیعی به او نسبت داده است (ص ۲۲۴). در زمانهای اخیر نویسندگان عموماً روایات مربوط به او را، گاه به اختصار و گاه به تفصیل، نقل کرده و از هرگونه اظهارنظر پرهیز کرده‌اند، مگر خوانساری که سخت به او تاخته و از جرگهٔ شیعیان بیرونش نهاده است.

زندگی او: ابوالفرج اصفهانی در ۲۸۴ق تولد یافت (خطیب، ۴۰۰/۱۱)، اما در منابع کهن به محل تولد او اشاره‌ای نشده است. تنوخی او را معروف به اصفهانی خوانده (نک: *نشوار*، ۱۸/۱؛ *الفرج*، ۳۵۶/۱؛ نیز نک: خطیب، ۳۹۸/۱۱) و ثعالبی او را «اصفهانی الاصل» معرفی کرده است (۱۰۹/۳) و دیگران چیزی بر آن نیفزوده‌اند. با اینهمه در سدهٔ اخیر همه بر آن اتفاق دارند که وی در اصفهان زاده شده است. ظاهراً طاش کوپری‌زاده نخستین کسی است که چنین نظری ابراز کرده (۲۱۱/۱)، آنگاه خاورشناسان، چون نیکلسون (ص 347)، عبدالجلیل (ص ۲۰۷) ونالینو (نک: EI²)، همچنین نویسندگان عرب، چون زرکلی (۲۷۸/۴)، امین (۲۴۰/۱) و صقر (ص «الف») همه آن را تکرار کرده‌اند. شاید ظاهر سخن ابن حزم این نظر را تأیید کند، زیرا او هنگام برشمردن اعقاب مروان بن حکم می‌گوید: او در اصفهان و مصر بازماندگانی دارد که از آن جمله است: صاحب *اغانی*، ابوالفرج اصفهانی (۱۰۷/۱)؛ اما بررسی احوال خاندان ابوالفرج این احتمال را بسیار ضعیف می‌کند.

ابوالفرج از خاندانی اهل ادب و موسیقی بود. از پدر او هیچ اطلاعی در دست نیست و جبری (ص ۲۲-۲۳) که براساس روایت *اغانی* (۲۲۰/۸-۲۲۱) پدر و عمهٔ او را موسیقی‌دان پنداشته، دچار اشتباه شده است، زیرا آن روایت مربوط به اسحاق موصلی است، نه ابوالفرج. شاید علت گمنامی پدر وی، مرگ زودرس او بوده باشد. به هر روی، عمویش حسن و نیز عبدالعزیز، عموی پدرش هر دو از مشاهیر بودند. ابن حزم دربارهٔ این دو می‌نویسد که از نویسندگان بزرگ سامره بوده و تا روزگار متوکل می‌زیسته‌اند (همانجا). خطیب اضافه می‌کند که حسن از عمر بن شبه و ابوالفرج از حسن روایت می‌کرده است (۴۱۷/۷). به راستی نیز ابوالفرج پیوسته از حسن نقل قول کرده، چندانکه نام او را تقریباً در همهٔ شرح حالهای شاعران سامره آورده است (نک: خلف‌الله، ۴۱). وی در مجالس شعر بزرگان نیز شرکت می‌جسته و بعدها ماجراهایی را که در آن محافل نقل می‌شده، برای برادرزادهٔ خود حکایت می‌کرده است (مثلاً نک: *الاغانی*، ۶۵/۱۰).

محمد جد ابوالفرج نیز از ادیبان زمان بود و خود روایت کرده که در مجلس عبیدالله بن سلیمان حاضر می‌شده است. او بعدها با عبیدالله که در ۲۷۹ق وزیر معتضد شد، دوستی استواری یافت (خلف‌الله، ۳۶، ۳۷).

از سوی دیگر، وی با بزرگان علوی و هاشمی بسیار نزدیک بوده، چنانکه خود گفته است: این بزرگان در منزل او گرد می‌آمدند (*مقاتل*، ۶۹۸). با اینهمه، در هیچ‌جا به‌نظر نرسید که از این خانواده، کسی جز ابوالفرج به تشیع گراییده باشد و بعید نیست که سبب دوستی آنان با علویان آن روزگار، کینهٔ مشترکی بوده باشد که از عباسیان در دل داشته‌اند. ابوالفرج بارها از طریق عمویش حسن، از نیایش محمد روایاتی نقل کرده است. علاوه بر این دو تن، از پسر عمویش احمد، دوبار (*الاغانی*، ۳۹۶/۱۶، ۱۱۹/۱۸) و از عموی پدرش عبدالعزیز نیز ۱۰ بار روایت کرده است (نک: خلف‌الله، ۴۰). این روایات، گاه از طریق عبدالعزیز، به مشاهیری چون ریاشی، ثعلب، احمد بن حارث خرّاز و زبیر بن بکار می‌رسد (همو، ۳۹). از آنجا که بنابر قول ابن حزم (همانجا) می‌دانیم که حسن و عبدالعزیز و اصولاً همهٔ این خاندان در سامره می‌زیسته‌اند، ناچار حضور ابوالفرج در سامره محتمل‌تر به‌نظر می‌رسد، تا در اصفهان.

ابوالفرج از طریق مادر، به خاندان بزرگ ابن ثوابه (ه‍ م) وابسته بود. او از نیای مادریش یحیی بن محمد بن ثوابه بارها نام برده (نک: خلف‌الله، ۴۳) و از کتابش روایاتی نقل کرده است (مثلاً *الاغانی*، ۱۰۳/۹). ابوالفرج در شرح حال بحتری نیز از قول عباس بن احمد بن محمد بن ثوابه ماجرایی را که در آن بحتری پدرش احمد بن ثوابه را هجا گفته بود، آورده است (همان، ۴۴/۲۱-۴۵)؛ اما شاید خویشاوندی با او موجب شده است که از ذکر هجاهای بحتری چشم بپوشد و باز شاید به همین جهت باشد که در باب شعر بحتری گوید: در همهٔ انواع شعر، جز هجا زبردست است (همان، ۳۷/۲۱؛ نیز نک: خلف‌الله، ۴۶).

چنانکه اشاره شد، این دو خاندان در سامره و گاه در بغداد می‌زیسته‌اند، بنابراین تولد ابوالفرج در اصفهان بسیار غریب می‌نماید، مگراینکه بپنداریم پدر و مادرش، زمانی چند اصفهان رفته‌اند و ابوالفرج در آنجا به‌دنیا آمده است. ظاهراً موضوعی که همگان را به اصفهانی بودن او معتقد می‌کند، نسبت «اصفهانی» اوست. اما گویی این لفظ به‌صورت نوعی لقب بر اکثر افراد خاندان او اطلاق می‌شده است: پدرش حسین، عمویش حسن (ابوالفرج، همان، ۲۷/۹)، پسر عمویش احمد (همان، ۳۹۶/۱۶، ۱۱۹/۱۸) و جدش محمد (*مقاتل*، همانجا) همه اصفهانی خوانده شده‌اند (نیز نک: خلف‌الله، ۲۲-۲۳، ۹۴-۹۶).

در هر حال ابوالفرج هرگز از اصفهان، به عنوان شهری که می‌شناخته، یا رابطه‌ای با آن داشته، سخن نگفته است، اما به سفر یا اقامت در چند شهر دیگر تصریح کرده که نخستین آنها کوفه است. وی در *اغانی* گوید: «احمد عجلی عطار در کوفه مرا چنین روایت کرد...» (۲۲۸/۱۴، ۲۸۸/۱۸)، یا «حسین شجاعی بلخی در کوفه مرا چنین

گفت...» (۳۱۹/۱۴). در *مقاتل* نیز تصریح می‌کند که در کوفه روایتی شنیده است (ص ۱۳۱). علاوه بر آن بسیاری از کسانی که از شیوخ او به شمار آمده‌اند و وی بارها از آنان نقل‌قول کرده، همه از راویان بزرگ کوفه بوده‌اند، از آن جمله محمد بن عبدالله حضرمی، محمد قتات، علی ابن عباس مقانعی و حسین بن ابی احوص که بیشتر به روایت حدیث شهرت دارند (نک: خطیب، ۳۹۸/۱۱).

شاید وی در کوفه در خدمت محمد بن حسین کندی شاگردی می‌کرده است. این محمد، بنابر تصریح ابوالفرج (*الاغانی*، ۳۵۰/۱۵) خطیب مسجد قادسیه بوده است و ظاهراً به سبب نزدیکی قادسیه به کوفه، به این شهر می‌آمده و مقدمات علوم را به ابوالفرج جوان می‌آموخته است، زیرا ابوالفرج خود گوید که مؤدب من محمد بن حسین کندی مرا خبر داد (همان، ۱۶۵/۱۴). حال اگر باور داشته باشیم که او در کوفه زیسته، به قطع می‌توان گفت که این اقامت از ۱۷ سالگی او فراتر نرفته است. اما تأثیر محدثان این شهر، به‌خصوص علویان را که بیشتر در کوفه گرد آمده بودند، می‌توان آشکارا در آثار او باز یافت. نخستین کتاب عمدهٔ او، *مقاتل الطالبیین* که آن را در ۳۱۳ق تألیف کرده (یعنی پیش از ۳۰ سالگی، نک: *مقاتل*، ۴)، غالباً از قول محدثان و راویان شیعی کوفه روایت شده است. سخن این کتاب، جدی است و از تغزل و غنا در آن خبری نیست.

می‌دانیم که ابوالفرج اندکی پس از سال ۳۰۰ق/۹۱۳م در بغداد بوده است، زیرا در *اغانی* ضمن شرح حال ابوشراعه، می‌نویسد که پسر او ابوالفیاض بعد از سال ۳۰۰ق، نزد ایشان به بغداد رفت و یاران، قطعاتی از اخبار و لغت از او نقل کردند. اما چون ابوالفرج خود نتوانست به خدمتش برسد، ابوالفیاض نامه‌ای به او و پدرش نگاشته، اجازهٔ روایت اخبار به آنان داده است (۲۲/۲۳). این سخن چند نکته را آشکار می‌سازد: نخست اینکه وی تقریباً از ۱۷ سالگی در بغداد می‌زیسته است؛ دیگر آنکه پدرش تا آن زمان زنده بوده، اما احتمال می‌رود که در همان احوال درگذشته باشد، زیرا ابوالفرج دیگر در هیچ‌جا ــ برخلاف دیگر اعضای خانواده و به خصوص عمویش حسن ــ از او نامی نمی‌برد؛ سدیگر آنکه گویی ابوالفرج روایات و اخبار کتاب *اغانی* را از نوجوانی گرد می‌آورده و اینکه از قول خود او گفته‌اند آن کتاب را طی ۵۰ سال تدارک می‌دیده است (یاقوت، *ادبا*، ۹۸/۱۳)، چندان بی‌معنی نیست.

اکنون پیش از آنکه به بغداد، یعنی شهری که وی همهٔ عمر فعال خود را در آن گذرانیده است، بپردازیم، به دیگر سفرهای او اشاره می‌کنیم: وی در زمانی که بر ما معلوم نیست، به انطاکیه رفته است و دوبار در *اغانی* تصریح می‌کند که در آنجا از عبدالملک بن مسلمهٔ قرشی و از ابوالمعتصم عاصم روایاتی شنیده است (۳۱/۱۳، ۶۳/۱۴). سفر دیگر او که احتمالاً در اواخر عمر صورت گرفته، به شهر بصره بوده است، اما در *اغانی* به آن اشاره‌ای نرفته و از راویان بزرگ آن سرزمین روایتی نقل نشده است. بعید نیست که در آن زمان کار کتاب *اغانی* پایان یافته بوده است. روایت این سفر در کتاب دیگر او *ادب الغرباء* آمده است (ص ۳۷؛ نیز نک: یاقوت، همان، ۱۱۵/۱۳). وی در این روایت گوید که چندین سال پیش به بصره رفت و در کاروانسرایی، در کوی قریش، خانه‌ای یافت و غریب‌وار در آن مسکن گزید. پس از چند روز که آنجا را به قصد «حصن مهدی» (= شهرکی در شمال بصره، نزدیک نهر ابله) ترک می‌گفت، قطعه‌ای شامل ۸ بیت بر دیوار خانه نوشت (*ادب*، ۳۷-۳۹).

این روایت چند نکته را در زندگی ابوالفرج آشکار می‌کند: نخست آنکه در بصره کسی وی را نمی‌شناخته است، حال آنکه در شهرت او و خاصه کتابش *اغانی*، داستانها گفته‌اند؛ دیگر آنکه جز با کسانی که نامشان را شنیده بوده است، ملاقات نمی‌کرده و چندان غریب بوده که ناچار در کاروانسرایی منزل گزیده است. شعری که ابوالفرج بر دیوار آن خانه نوشته، شعری دردناک است: در این قطعه وی مردی تنگدست و گمنام است که به یاد نعمتهای گذشته و سرای زیبایش در بغداد اندوه می‌خورد و مردم بصره را به سبب بی‌مهری هجا می‌گوید (نک: خلف‌الله، ۲۷-۲۸). وی به هنگام اقامت در بصره، گاه به اطراف رود ابله می‌رفته و یک‌بار بر دیوار یکی از باغهای کنار آن رود شعری یافته است (*ادب*، ۵۱-۵۲).

به دیگر سفرهای او نیز، در هیچ‌جای دیگر جز در *ادب الغرباء* اشاره نشده است. ابوالفرج در این کتاب پربها، جاهایی را نام می‌برد که از محدودهٔ بغداد تا بصره چندان فراتر نمی‌رود، به همین جهت می‌توان پنداشت که وی این مکانها را در اثنای سفر بصره ــ که ذکرش گذشت ــ دیده است. وی چندی در اهواز بوده، زیرا یک‌بار گوید که کتابفروشی در آن شهر برای او حکایتی نقل کرده است (ص ۸۲) و در جای دیگر شرح می‌دهد که در اهواز با جماعتی معاشر شده بوده و یکی از آنان وی را به دیدن «شاذروان» که احتمالاً همان سد معروف عصر ساسانی است، دعوت می‌کند و او تحت تأثیر زیبایی مناظر آن قرار می‌گیرد (ص ۹۷-۹۸). وی از اهواز به شهرک متّوث می‌رود که میان اهواز و قرقوب (در چند کیلومتری غرب شوش) قرار داشته است و روی دیوارهای مسجد جامع آن شعری و یادگاری می‌یابد (ص ۳۲-۳۳).

دو شهر دیگری که ابوالفرج بر آنها گذشته، نیز از بغداد چندان دور نبوده است: یکی شهر دسکرةالملک که در شرق بغداد، بر سر راه خراسان قرار داشته است. وی در آنجا، بر دیوار مسجد جامع دو بیت شعر دیده که مردی در ۳۵۳ق نگاشته بوده است (همان، ۳۳-۳۴). نیز در حوالی شهر کوثی که آن هم از بغداد دور نیست، اُخَیطل شاعر را دیده است (همان، ۴۱-۴۲؛ دربارهٔ این دو شهر، نک: اصطخری، ۸۷-۸۸).

در بغداد: چنانکه در روایت ابوشراعه ملاحظه شد، ابوالفرج از ۱۷ سالگی به بعد با پدرش، در بغداد می‌زیست. از زندگی او در بغداد روایات روشن و صریحی در دست نیست، تا بتوانیم براساس آنها پیچ و تابهایی را که وی طی ۴۰ سال درنوردیده، یکی‌یکی و با حفظ ترتیب زمانی برشماریم. روایتهای مربوط به او در منابع سده‌های ۴ و ۵ق چندان اندک است که به راستی موجب حیرت پژوهشگر می‌گردد و ممکن است او را وادارد که در تعلیل این امر، ابوالفرج را مردی تقریباً

گمنام و *اغانی* او را در آن روزگار، اثری کم بها (مثلاً نک‍: خلف‌الله، ۱۷) انگارد. از سوی دیگر، وی در مناسبتهای گوناگون و ضمن نقل داستانها، گاه به دوستان و همنشینان خود و پیوندهایی که با ایشان داشته است، اشاره می‌کند و صحنه‌های متعددی از مجالس عیش و عشرت یا شعرخوانی و غنا را ترسیم می‌نماید که با فرض گمنامی او سازگار نیست. در شرح این احوال، صداقت و بی‌رنگی و بی‌پروایی ابوالفرج و به خصوص شفافی سخنش سخت جلب‌نظر می‌کند و از خلال این گزارشها شخصیت وی به روشنی تمام بر خوانندگان آشکار می‌گردد. صمیمیت او در گفتار موجب می‌شود که هرچه او دربارهٔ خود نقل کرده است، با اطمینان خاطر بپذیریم و باور کنیم که او تا آنجا که به شخصیت و ویژگیهای اخلاقی و اعتقادی و هنری مربوط است، هیچ دریچه‌ای را به روی ما نبسته است.

ابوالفرج در بغداد در خانه‌ای ظاهراً بزرگ و برازنده، بر کرانهٔ دجله، میان درب سلیمان و درب دجله که به خانهٔ ابوالفتح بریدی متصل بود، می‌زیست (یاقوت، *ادبا*، ۱۰۴/۱۳). گویی از همان آغاز اقامت در بغداد، جز جمع‌آوری روایات ــ خواه برای کتابهایی چون *مقاتل*، خواه برای کتابهایی در شعر و موسیقی ــ کار دیگری نداشت. هیچ‌کس شغل خاصی به او نسبت نداده است، اما نام کسان بسیاری را که به او درس آموخته، یا روایاتی برای او نقل کرده‌اند، می‌توان ذکر کرد.

خطیب بغدادی معروف‌ترین شیوخ او را این کسان دانسته است: محمد بن عبدالله حضرمی مطین، محمد بن جعفر قتات، حسین بن عمر ابن ابی احوص ثقفی، علی بن عباس مقانعی، علی بن اسحاق بن زاطیا، ابو خُبیب برتی و محمد بن عباس یزیدی (۳۹۸/۱۱). ابونعیم، جعفر بن مروان را بر این گروه افزوده است (۲۲/۲). یاقوت نیز نام کسانی را که از ایشان روایت کرده، اینگونه آورده است: ابن درید، ابوبکر ابن انباری، فضل بن حباب جمحی، علی بن سلیمان اخفش و نفطویه (همان، ۹۵/۱۳). اما این فهرستها هیچ‌یک کامل نیست. به شهادت *اغانی* و *مقاتل* وی بسیاری از مشاهیر و دانشمندان زمان را ملاقات کرده و از آنان روایت شنیده است. شاید بتوان این نامها را بر اسامی ذکر شده افزود: طبری، محمد بن خلف بن مرزبان، جعفر بن قدامه، یحیی بن منجم، و از همه مهم‌تر عمویش حسن و سرانجام شاعر هرزه‌گوی جَحظه.

نکتهٔ قابل ذکر، سال وفات این اشخاص است که نشان می‌دهد تا چه زمانی ابوالفرج می‌توانسته با آنان تماس داشته باشد. مثلاً ابن ابی احوص و یحیی بن منجم (د ۳۰۰ق) هنگامی که او ۱۷ ساله بوده، در گذشته‌اند؛ فضل بن حباب در ۲۳ سالگی او؛ محمد یزیدی که از مراجع عمدهٔ اوست، در ۲۷ سالگی او و ابن قدامه که مرجع اصلی او در کتاب *الاماء الشواعر* است، در ۳۱۹ق، یعنی در ۳۶ سالگی او وفات یافته‌اند. جَحظه که مرجع نقل روایات و دوست همنشین او بود، بیشتر زیسته و تا ۴۳ سالگی شاعر (۳۲۴ق) زنده بوده است. از آنجا که تألیف *اغانی* ظاهراً تا کهن سالی او ادامه داشته، باز می‌توان سخن خود او را که گفته است کتاب طی ۵۰ سال تألیف شده، تأیید کرد.

رابطهٔ ابوالفرج با این استادان یکسان نبود. مثلاً ابن درید که اساساً در بصره می‌زیست، تنها در ۳۰۸ق به بغداد رفت. در آن هنگام وی مردی بسیار مشهور و کهن سال بود. همهٔ دانشمندان، از جمله بسیاری از دوستان ابوالفرج به خدمت او می‌شتافتند و چون در ۹۰ سالگی درگذشت، جحظه رثایش گفت (نک‍: هـ د، ابن درید). ابوالفرج نیز بی‌گمان نزد او می‌رفته است. با اینهمه ردپای او را در مجالس ابن درید کمتر می‌یابیم، به همین جهت است که گاه به واسطه از او نقل قول کرده و گفته است: شخصاً این روایت را از او نشنیده‌ام (*الاغانی*، ۱۰۶/۱۷، اما ۲۶/۲۱: روایتی مستقیم از او). رابطهٔ او با برخی دیگر از استادانش گاه روشن‌تر است، مثلاً دربارهٔ ابوعبدالله محمد بن عباس یزیدی که «مردی دانشمند وثقه بود» (همان، ۲۱۷/۲۰)، گوید که همهٔ اخبار و *دیوان* ابو جلده را در خدمتش آموخته است (همان، ۳۱۰/۱۱) و دربارهٔ اخفش می‌نویسد که کتاب *المغتالین* را نزد او خوانده است (همان، ۱۴۰/۲). اما درست نمی‌دانیم که آیا آثار معینی را نزد نفطویه، ابن انباری، محمد صیدلانی و دیگران خوانده و شنیده است، یا نه.

روایات مربوط به غنا را که غالباً به اسحاق موصلی ختم می‌شود، از چند تن گرفته است: موضوع «اصوات صدگانه» را از ابواحمد یحیی ابن منجم نقل کرده (همان، ۷/۱)، اما استاد خاص او در موسیقی همان دوست نزدیکش جحظه بوده است.

جحظه که از تبار برمکیان بود، احمد بن جعفر نام داشت و مردی ادیب و شاعر، و در روایات و اخبار نحو و لغت و نجوم متبحر، و در عین حال حاضر جواب و نکته‌پرداز بود. وی با کسانی چون ابن معتز نشست و برخاست داشت و در ۳۲۴ق درگذشت (نک‍: یاقوت، *ادبا*، ۲۴۱/۲-۲۴۲). ابوالفرج نزد او کتاب *اخبار ابی حشیشة* را که او خود در موسیقی تألیف کرده بود (*الاغانی*، ۷۵/۱۷) و نیز کتاب *الطنبوریین و الطنبوریات* او را خوانده است و کتاب اخیر را بارها مورداستفاده قرارداده (مثلاً نک‍: همان، ۲۰۵/۲۲) و از قول همو، «*اصوات صدگانه*» را نقل کرده است (همان، ۷/۱). رابطهٔ ابوالفرج با جحظه چندان استوار بود که وی عاقبت کتابی به نام *اخبار جحظة* تألیف کرد.

راست است که ابوالفرج با مردانی بسیار جدی و دانشمند چون طبری و صولی و ابن انباری آشنایی داشته و در *مقاتل* از محدثان و راویان بزرگ کوفی روایت کرده است، اما آنچه در روح او بیش از هر چیز اثر گذاشته، همانا شخصیت استادانی چون جحظه و نفطویه و فرزندان منجم بوده است.

علاوه بر روایات بسیار متعددی که ابوالفرج از جحظه نقل کرده، حکایتی نیز میان آن دو رفته که خطیب آورده است: ابوالفرج در مجلسی حضور داشت که در آن مدرک بن محمد شاعر، جحظه را هجا گفت و چون خبر به جحظه رسید، در ۲ بیت از ابوالفرج گله کرد که چرا بنابر آیین دوستی، از او دفاع نکرده است. ابوالفرج در ۴ بیت، به او اطمینان داد که از ارادتمندان وی است (۲۹۹/۱۱؛ نیز نک‍: یاقوت، همان،

۱۲۲/۱۳ـ۱۲۳؛ قفطی، ۲۵۲/۲ـ۲۵۳). بدیهی است که این دوستی در شخصیت ابوالفرج تأثیر عمیق گذاشته است.

از استادان ابوالفرج که بگذریم، وی را دوستان و همنشینانی بود که غالباً از بزرگان روزگار بودند، اما تنها جاهایی که ابوالفرج را در کنارشان می‌بینیم، همانا مجالس عشرت است. از میان این همنشینان، حسن بن محمد مهلبی، وزیر معزالدوله (وزارت: ۳۳۹ـ۳۵۲ق) از همه مشهورتر است. مهلبی وزیری زیرک و سخت‌کوش و مقتدر و پرهیبت بود، اما همهٔ اوقات فراغ خود را در محافل باده‌نوشی و نکته‌پردازی و شعرخوانی می‌گذراند و در این کار زیاده‌روی می‌کرد (یاقوت، همان، ۱۳۳/۹).

ابوالفرج اصفهانی تنها در مجالس خلوت مهلبی حضور داشت و سخت به او نزدیک بود؛ او را مدح بسیار می‌گفت و از ندیمانش به‌شمار می‌آمد (ثعالبی، ۱۰۹/۳؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۰۰/۱۳ـ۱۰۱، به نقل از صابی). تنوخی بارها دیده است که وزیر به او و جُهَنی، جایزه‌های ۵۰۰۰ درهمی می‌بخشیده است (*نشوار*، ۷۴/۱). از روابط میان این دو، چند «مجلس» نقل کرده‌اند: یک مجلس ماجرای خوراک خوردن ابوالفرج بر سر سفرهٔ وزیر است (نک: یاقوت، همان، ۱۰۲/۱۳ـ۱۰۳)؛ در مجلسی دیگر ابوالفرج، جهنی را که چندی محتسب بصره بود و گاه سخن به گـزاف می‌گـفت، به استهـزا می‌گیرد و شرمسـار می‌سازد (همان، ۱۲۳/۱۳ـ۱۲۴)؛ آخرین مجلس آن است که یاقوت از قول هلال صابی نقل کرده است. در این مجلس، مهلبی که مست باده بوده است، به ابوالفرج می‌گوید: می‌دانم که تو مرا هجو می‌کنی. سپس وادارش می‌سازد که شعری در هجو او بسراید. ابوالفرج ناچار مصرعی می‌سراید و مهلبی در معنایی بس زشت‌تر، آن را تکمیل می‌کند (همان، ۱۰۸/۱۳ـ۱۰۹؛ نیز نک: ابن ظافر، ۷۰).

مهلبی، گویی برای آنکه دوست دانشمندش پیوسته به کار روایت و شعر و موسیقی مشغول باشد، هرگز شغلی جدی به او محول نکرد. یاقوت نیز تصریح می‌کند که مهلبی کارهای ساده به او می‌سپرد (همان، ۱۰۵/۱۳). این روایات حکایت از دوستی استوار میان آن‌دو دارد و به قول یاقوت تنها مرگ بود که می‌توانست میانشان جدایی اندازد (همانجا). به همین سبب ملاحظه می‌شود که تقریباً همهٔ مدایح ابوالفرج (ثعالبی، ۱۰۹/۳ـ۱۱۲: ۷ قطعه، شامل ۵۵ بیت) به این وزیر تقدیم شده است. با اینهمه، باید یادآور شد که در هیچ‌یک از صحنه‌های غم‌انگیز و مفصلی که دربارهٔ مغضوب شدن وزیر و مرگ او نقل کرده‌اند، خبری از این یار دیرینه نیست و وی هیچ شعری در رثای او نسروده است. مهلبی اندکی پیش از مرگ در ۳۵۲ق به مأموریتی ناخواسته در عمان گسیل شد و سپس دشمنان او چندان نزد معزالدوله سعایت کردند که معزالدوله بر وی سخت خشم گرفت (نک: ابن اثیر، ۵۴۶/۸ـ۵۴۷). در اینکه این احوال سبب دوری گزیدن ابوالفرج از وی شده باشد، باید تأمل کرد.

یکی دیگر از کسانی که نامش در روایات مربوط به ابوالفرج آمده، قاضیی است که در مجالس وزیر مهلبی پدیدار می‌شود. این قاضی، ابوعلی حسن بن سهل ایذجی است که چندی قضای ایذه و رامهرمز را داشت و سپس به حلقهٔ ندیمان مهلبی پیوست و «چندانکه او هرزگی و پرده‌دری کرد، قاضیان را نشاید» (یاقوت، همان، ۲۱۰/۱۶، به نقل از تنوخی). ابوالفرج او را با الفاظی ناشایست هجا گفته (ثعالبی، ۱۱۳/۳؛ یاقوت، همان، ۱۳۴/۱۳) و می‌دانیم که این هجا نه دلیل بر دشمنی، که نشان دوستی نزدیک آن دو بوده است.

در مجالس مهلبی قاضی دیگری نیز شرکت می‌جست که ابوالقاسم علی تنوخی نام داشت و به قول ثعالبی از اعیان اهل علم بود (۳۳۵/۲). ابوالفرج، در یک قطعهٔ ۱۰ بیتی این قاضی را ستوده است (همو، ۱۱۳/۳).

آخرین کسی که در زندگی و شعر ابوالفرج حضور یافته، همسایهٔ او ابوعبدالله بریدی است که خلیفه راضی، در ۳۲۷ق او را بر ولایت بصره گمارده بود. از آنجا که بریدیان بصره پیوسته سرکش و استقلال‌جوی بودند، اقدام خلیفه نوعی دلجویی از ایشان تلقی شد. اما گویی ابوالفرج از این همسایه دل‌خوشی نداشت، زیرا قصیده‌ای ظاهراً بسیار تند و انتقادآمیز، شامل ۱۰۰ بیت در هجای او سرود که تنها ۱۰ بیت از آن باقی مانده است (یاقوت، *ادبا*، ۱۲۷/۱۳ـ۱۲۸: ۶ بیت؛ ابن طقطقی، ۲۸۵ـ۲۸۶: ۵ بیت که یک بیت آن با آنچه یاقوت آورده، یکی است).

از همنشینان و دوستان ابوالفرج می‌توان فهرست مفصلی تدارک دید، مثلاً می‌توان گفت که وی با مرزبانی (محمد بن عمران) مؤلف و دانشمند دربار عضدالدوله (د ۳۸۴ق)، ابوسعید سیرافی نحوی مشهور و قاضی بغداد (د ۳۶۸ق)، ابن شاذان بزاز (د ۳۸۳ق) و بسیاری دیگر آشنا بوده است، اما از این کسان، روایتی یا حکایتی که به ابوالفرج مربوطشان سازد، در دست نیست. او خود در روایتی منحصر به فرد گوید که در مجلس ابوطیب متنبی شیخی برایش حکایتی نقل کرده است (*ادب*، ۵۷). این امر به احتمال قوی در ۳۵۱ق رخ داده است، چه در آن هنگام بود که وزیر مهلبی شاعران خود را برضد متنبی و به هجای او برانگیخت. با اینهمه از این ماجراهای بسیار معروف در تاریخ، هیچ اثری در نوشته‌های ابوالفرج پدیدار نیست.

اینک لازم است به آن دسته از روایاتی که در همهٔ کتب ادب نقل می‌شود بپردازیم: موضوع اصلی این داستانها، دوستی ابوالفرج با صاحب بن عباد و ابن عمید و هدیهٔ کتاب *اغانی* به سیف‌الدوله است. افسانه‌های دیگری نیز گرد این روایات تنیده شده که یکی حکایت نسخهٔ منحصر به فرد *اغانی* است؛ دیگر کتابخانهٔ عظیم صاحب است که بخشی از آن بر ۳۰ شتر بار می‌شده و سپس *اغانی* جای آنهمه کتاب را گرفته است؛ سدیگر هدیهٔ ۱۰۰۰ دیناری سیف‌الدوله در ازای *اغانی* و نظر صاحب در این باب است. بدین‌سان *اغانی*، کتابی افسانه‌ای شده و مؤلف آن چنان ارجمند گردیده است که نویسندگان سده‌های بعد، حتی معاصران، او را کاتب رکن‌الدوله و ندیم معزالدوله پنداشته‌اند (مثلاً نک: یاقوت، همان، ۱۱۰/۱۳؛ اصمعی، ۱۱۵).

اما همهٔ این روایات از سدهٔ ۷ق با سخن یاقوت آغاز می‌شود. وی

می‌نویسد: «قال الوزیر ... المغربی فی مقدمة ما انتخبه من کتاب *الاغانی* الی سیف‌الدولة ابن حمدان فاعطاه الف دینار». «چون خبر به ابن عباد رسید، گفت: سیف‌الدوله کوتاهی کرده است و این کتاب چندین برابر این مال می‌ارزد. آنگاه در وصف کتاب، سخن به درازا گفت و افزود که کتابخانهٔ من مشتمل بر ۲۰۶٬۰۰۰ جلد است، اما از آن میان تنها *اغانی* همنشین دائمی من است» (همان، ۹۷/۱۳).

نوشتهٔ وزیر مغربی دقیقاً روشن نیست، زیرا آنچه اینک پیش روی داریم، جمله‌ای مشوش و ناقص است؛ گویی وی گزیده‌ای از *اغانی* را برای سیف‌الدوله فرستاده است، اما این وزیرِ نویسنده در ۳۷۰ق یعنی ۱۵ سال پس از مرگ سیف‌الدوله چشم به جهان گشوده است. به همین جهت، یاقوت و نویسندگان پس از او به‌طور کلی چنین برداشت کرده‌اند که وزیر مغربی در مقدمه گفته که ابوالفرج کتابش را برای امیر حمدان فرستاده است، اما هیچ‌کس در شرح احوال و آثار وزیر، به چنین مقدمه‌ای اشاره نکرده است. این روایت در جای دیگری نیز آمده (ابن واصل، ۱(۱)/۵ـ۶) که با آنچه ذکر شد، اندکی تفاوت دارد: اولاً، ستایش صاحب از کتاب در دو سه سطر نقل شده؛ ثانیاً، صاحب شمار کتابهای خود را ۱۱۷٬۰۰۰ جلد ذکر کرده است. همین نکته هم به غرابت این روایت می‌افزاید، زیرا وجود ۲۰۶٬۰۰۰ یا ۱۱۷٬۰۰۰ جلد کتاب آن هم در یک جا، در آن روزگار سخت شگفت می‌نماید. این روایت از دو جهت دیگر نیز نامطمئن است: یکی آنکه تنها روایتی است که نام ابن عباد و ابوالفرج را در یک جا گرد آورده و اگر آن را مجعول بپنداریم، میان آن دو هیچ رابطه‌ای باقی نمی‌ماند. دیگر آنکه شاید از نظر زمان هم پذیرفتنی نباشد، زیرا در ۳۴۷ق که صاحب به عنوان دبیر مؤیدالدوله به بغداد رفت، هنوز آن مرد نام‌آور و صاحب مجالس بزرگ ادبِ ری و اصفهان نشده بود و خود گاه ناچار بود که ساعتها بر در وزیر مهلبی بنشیند تا اجازهٔ دخول یابد. در حقیقت صاحب چند سال پس از مرگ ابوالفرج مقام وزارت یافته است.

این روایت از جهتی، با روایت دیگری که یاقوت نقل کرده، پیوند می‌یابد: وزیر مهلبی از ابوالفرج می‌پرسد که *اغانی* را در چه مدت گرد آورده است. وی جواب می‌دهد: در ۵۰ سال. یاقوت سپس در همان روایت می‌افزاید که ابوالفرج در همهٔ عمر تنها یک نسخه از آن کتاب نوشته و این نسخه همان است که به سیف‌الدوله هدیه کرده (*ادبا*، ۹۸/۱۳). بخش آخر این روایت شاید برداشت خود یاقوت یا قول وزیر مغربی است که از آنجا به *وفیات* ابن خلکان (۳۰۷/۳) و سپس به همهٔ کتابهای بعد از او راه یافته است. ابن خلکان، گویی در تأیید رابطهٔ میان ابوالفرج و صاحب، این افسانه را نیز می‌افزاید که صاحب، با ظهور *اغانی*، از ۳۰ شتری که در سفرها کتابهایش را حمل می‌کردند، بی‌نیاز شد (همانجا).

در مقدمهٔ *اغانی* اشارتی است که حل ناشده، باقی مانده است. ابوالفرج در آغاز کتاب گوید این کتاب را به فرمان «رئیسی از رئیسان» تدوین کرده است (۵/۱) و معلوم نیست که این رئیس کیست، اما از آنجا که در زمان حیات او، صاحب بن عباد مقامی چندان بلند نداشته و *اغانی* قبل از مرگ وزیر مهلبی (۳۵۲ق) تمام شده است، می‌توان صاحب را از این ماجرا بیرون نهاد. گذشته از آن، عدم تصریح به نام آن رئیس، ناچار دلیلی داشته که احتمالاً مغضوب بودن آن رئیس بوده است. حال آنکه صاحب در همهٔ دوران امارت هرگز مغضوب نشده است. با اینهمه ابن زاکور در تزیین *قلائد العقیانِ* خود، تصریح می‌کند که کتاب برای صاحب تدوین شده بوده است (نک: خلف‌الله، ۸۵)، ولی خلف‌الله براساس آنچه ذکر شد و دلائل جانبی دیگر این نظر را مردود می‌شمارد (ص ۸۴ـ۸۷).

هرگاه این روایت و ملاقات ابوالفرج و صاحب و اظهارنظر وزیر را دربارهٔ بهای *اغانی* نادرست بپنداریم، لاجرم موضوع اهدای کتاب به سیف‌الدوله نیز منتفی می‌شود، به‌خصوص که میان دربار حمدانیان شام و دربار دیلمی بغداد، رقابتهای ادبی و سیاسی تندی وجود داشته است و هیچ دلیلی نمی‌یابیم که ابوالفرج کتاب خود را که شایستهٔ محافل عراق و درخور وزیر ادیب و عیاشی چون مهلبی بوده، برای امیری بفرستد که حماسه بر فضای محافل ادبیش غالب بوده است. خلف‌الله در نسخهٔ خطی *تاریخ الدول و الملوک* ابن فرات عبارتی یافته که دربارهٔ ابن خازن (د ۵۰۲ق) نقل شده و در آن آمده است که حسین بن علی بن حسین [یعنی ابن خازن] خطی به غایت خوش داشت... سه نسخه از کتاب *اغانی* نگاشته بود که یکی را به سیف‌الدوله اهدا کرد. بعدها خزائن سیف‌الدوله به غارت رفت و عاقبت ۱۶ جلد از *اغانی* او در بغداد فراهم آمد. خلف‌الله می‌پندارد که نام ابن خازن با نام وزیر مغربی (که آن هم حسین بن علی بن حسین بوده) و نیز نام سیف‌الدوله ابوالحسن صدقه (د ۵۰۱ق) با نام سیف‌الدولهٔ حمدانی در ذهن یاقوت خلط شده و موجب اشتباه نویسندگان نسلهای بعد گردیده است (ص ۸۲ـ۸۳). شاید هم مسبب اصلی خود ابن خازن بوده که آن روایات را جعل کرده است.

روایت دیگری که آن هم به گزاف در کتب ادب و تاریخ معاصر انتشار یافته، موضوع کاتب بودن ابوالفرج در دستگاه رکن‌الدولهٔ دیلمی است که آن را هم، یاقوت آورده و روایتی بسیار متأخر است. در آن، از قول هلال زنجانی نقل شده که ابوالفرج کاتب امیر دیلمی و نزد او محترم و محتشم بود. وی از ابن عمید انتظار داشت که در ورود و خروج به بارگاه آزادش گذارد. چون وزیر نپذیرفت، ابوالفرج در ۷ بیت هجوش گفت (*ادبا*، ۱۱۰/۱۳ـ۱۱۱).

نادرست بودن این روایت، در همان ۷ بیت آشکار است، زیرا سرایندهٔ آن خود را در ردیف ابن عمید می‌انگارد (بیتهای ۱، ۲) و سپس از ولایت یافتن و معزول شدن خود سخن می‌گوید (بیت ۶) و هیچ‌یک از این احوال درمورد ابوالفرج صادق نیست. از آن گذشته یاقوت خود اضافه می‌کند که ابوحیان، این اشعار را به نحو دیگری روایت کرده است (همان، ۱۱۱/۱۳). سپس در احوال ابن عمید از قول او، شعر را به ابوالفرج علی بن حسین بن هندو نسبت می‌دهد. این روایت به راستی در *اخلاق الوزیرین* ابوحیان (ص ۴۲۱) آمده است، اما در آنجا، کاتبِ

رکن‌الدوله که ابن عمید را هجو گفته، ابوالفرج حمد بن محمد (ابن خلکان، ۱۰۸/۵: احمد بن محمد) است. اینک می‌توان پنداشت که اشتراک کنیهٔ ابوالفرج موجب اختلاط در روایت هلال زنجانی شده و البته ابوالفرج اصفهانی را با ابن عمید رابطه‌ای نبوده است.

آخرین کسی که گویند ابوالفرج با وی از راه دور رابطه‌ای داشته، مستنصر، خلیفهٔ اندلسی است. خطیب بغدادی (۳۹۸/۱۱) و یاقوت (همان، ۱۰۰/۱۳) می‌نویسند که او بسیاری از کتابهایش را پنهانی نزد امویان اندلس می‌فرستاد و جایزه‌های کلان دریافت می‌داشت. اما از آن کتابها اندکی به شرق بازگشته است (نیز نک: ابن خلکان، ۳۰۸/۳). ابن خلدون تقریباً دو سده پس از یاقوت، تصریح می‌کند که مستنصر (که با ابوالفرج هم نسب بود) برای تهیهٔ کتاب *اغانی*، ۱۰۰۰ دینار برای ابوالفرج ارسال داشت و او نیز نسخه‌ای از کتاب را، پیش از آنکه در عراق منتشر سازد، برایش فرستاد (۴(۱)/۳۱۷؛ نیز نک: مقری، ۷۲/۳). شکعه نیز با استناد بر کلام مقری تأکید می‌کند که نسخهٔ اصلی *اغانی* همان است که برای مستنصر ارسال شده است (ص ۳۲۷). این سخن البته جای تأمل بسیار دارد.

شخصیت او: آن ابوالفرجی که در *اغانی* و کتابهای دیگر آن روزگار باز شناخته می‌شود، به هیچ روی به آن جوان جدی مؤمن مبارزی که *مقاتل* را می‌نگاشت، شباهت ندارد. او مردی ناهنجار و ژنده‌پوش است؛ موزه‌اش را هرگز نو نمی‌کند؛ جامه‌اش را نمی‌شوید و به خوراک آزمند است (یاقوت، همان، ۱۰۱/۱۳ـ۱۰۲، ۱۰۷).

ابوالفرج بی‌پرده و به‌سادگی تمام مجالسی را که خود در آنها شرکت داشته است، وصف می‌کند: در مجلس وزیر مهلبی که به هجو وزیر انجامید. او خود اعتراف می‌کند که چون هر دو مست باده بوده‌اند، چنین حالتی پیش آمده است. وی در *ادب الغرباء* حکایت می‌کند که در ۳۵۵ق، همراه شخص دیگری، برای دیدن ترسایان و باده‌نوشی بر لب رود یزدگرد که از کنار دیر ثعالبی می‌گذشت، به آن دیر رفت. دختری زیبا، دوست و همراه او را به کنار دیواری خواند که بر آن ابیاتی در وصف زیبارویی نگاشته بودند. ابوالفرج که حدس می‌زد آن اشعار را بایستی همان دختر ترسا پرداخته و نوشته باشد، خود ۵ بیت به همان مناسبت ساخت و برای دختر خواند (ص ۳۴ـ۳۶؛ نیز نک: یاقوت، همان، ۱۱۳/۱۳ـ ۱۱۵).

ابوالفرج با همان نثر شفاف و بی‌پیرایه، به دور از هرگونه پرده‌پوشی داستانی نقل می‌کند که از گوشه‌های مختلف زندگی و کژ آیینهای آن روزگار پرده برمی‌دارد. او و دوست و استادش جحظه به درجه‌ای از بی‌بند و باری رسیده بودند که دیگر چیزی را از کسی پنهان نمی‌کردند (همان، ۸۳ـ۸۶؛ یاقوت، همان، ۱۱۷/۱۳ـ۱۲۱).

مذهب او: ابوالفرج زیدی مذهب بود (طوسی، ۲۲۳) و همین امر شگفتی بسیاری از نویسندگان را برانگیخته است (ابن اثیر، ۵۸۱/۸ـ۵۸۲؛ ذهبی، *میزان*، ۱۲۳/۳)، زیرا چگونه ممکن است مردی مروانی به آیین تشیع بگراید؟ این تشیع ظاهری و آن عادات شگفت البته خشم نویسندهٔ سنی مذهبی چون ابن جوزی را برمی‌انگیزد، چنانکه در حق ابوالفرج گوید: او شیعی بود و چون اویی را اعتماد نشاید. در کتابهایش به چیزهایی تصریح می‌کند که موجب فسق است. شرب خمر را آسان می‌گیرد و گاهی نیز روایاتی از این باب دربارهٔ خود نقل می‌کند... هرکس در *اغانی* او بنگرد، همه گونه زشتی می‌یابد (۴۰/۷ـ۴۱).

چند سده پس از آن، عالم شیعی مذهب، خوانساری نیز از جهتی با ابن جوزی هم عقیده شده، می‌گوید: او زیدی است، نه شیعی، سخنانی که در مدح اهل بیت گفته است، هیچ‌یک صریح نیست؛ اگر هم‌چنین باشد، باید حمل بر آن کرد که وی می‌خواسته است به بارگاه شاهان آن زمان که غالباً به ولایت اهل بیت اعتقاد داشتند، تقرب جوید و مانند شاعران دیگر آن زمان، از صلات کلان ایشان بهره برد... من *اغانی* را اجمالاً تصفح کرده‌ام و در بیش از ۸۰۰۰ بیتی که نقل کرده است، چیزی جز هزل و گمراهی... و دوری از اهل بیت رسالت نیافتم. علاوه بر این، او از شجرهٔ ملعونه [یعنی بنی امیه] بوده است (۲۲۱/۵).

ابوالفرج آیین زیدی را احتمالاً از خاندان مادریش آل ثوابه ــ که به ظن قوی زیدی بوده‌اند ــ به ارث برده بود. همانگونه که پیش از این گفته شد، بعید نیست که کینه از بنی عباس، دو خاندان اموی (پدران ابوالفرج) و شیعی ثوابه را به‌هم نزدیک کرده باشد. ابوالفرج در *مقاتل* می‌نویسد که بزرگان علوی و هاشمی در منزل نیای او محمد گرد می‌آمدند (ص ۶۹۸). علت دوستی و اقبال این مروانی سنی مذهب بلند پایه با فرزندان ثوابه هرچه باشد، نتیجه‌اش آن شد که فرزندش از آن خاندان شیعی مذهب همسر اختیار کرد و نواده‌اش ابوالفرج به آیین مادر گروید. دوران کودکی و نوجوانی او نیز احتمالاً از برخی تعصبات و علایق مذهبی تهی نبوده است، زیرا محیط سامره و کوفه از اینگونه عواطف آکنده بود.

دانش او: خطیب بغدادی که او را شاعر و راوی مطلع از انساب و سیره می‌داند، از قول تنوخی، حوزهٔ اطلاعات او را چنین وصف کرده است: هیچ‌کس را ندیده‌ام که به اندازهٔ این راوی شیعی، شعر و سرود و اخبار و آثار و احادیث مسند و نسب حفظ باشد (۳۹۸/۱۱ـ۳۹۹). او علاوه بر این، علوم دیگری چون مغازی، لغت، نحو و خرافه را نیز می‌دانست و از بسیاری از آیینهای ندیمی چون شناخت احوال پرندگان شکاری، بیطاری، اندکی پزشکی و نجوم و دیگر چیزها آگاهی داشت (همو، ۳۹۹/۱۱؛ نیز نک: قفطی، ۲۵۱/۲؛ ابن خلکان، ۳۰۷/۳). ذهبی نیز او را آیتی در معرفت اخبار و ایام و شعر و غنا و محاضرات می‌داند و می‌گوید که او با حدثنا و اخبرنا عجایبی می‌آورد (همانجا؛ نیز نک: ابن حجر، ۲۲۱/۴). اما از این میان، در روایت اخبار و ادب بیشتر دست داشته (خطیب، ۳۹۸/۱۱) و اطلاعات دیگر او از حد دانش اهل ادب یا ندیمان فراتر نمی‌رفته است و مثلاً داستان معالجهٔ قولنج گربه‌اش را (نک: یاقوت، *ادبا*، ۱۰۴/۱۳ـ۱۰۵)، نباید بر دانش عمیق و واقعی او در علم بیطاری حمل کرد. مجموعهٔ بیست و چند کتابی که به او نسبت داده‌اند، از دایرهٔ ادب و شعر و غنا و اخبار مربوط به آنها خارج نیست.

تنها شاید بتوان گفت که او علم انساب را جدی‌تر می‌گرفته و در آن، همچون متخصص این امر به تألیف دست می‌زده است. سلسله‌های مفصل تبارنامه که او در *اغانی* و *مقاتل* به کار گرفته است، خود به تخصص او دلالت دارد. علاوه بر این، یک *جمهرة النسب* و ۴ کتاب دیگر در نسب قبایل بزرگ عرب به وی منسوب است (نک: بخش آثار در همین مقاله).

ابوالفرج علاوه بر استناد وسیع و همه جانبه به روایات شفاهی و سلسله سندهای طولانی، از کتابهایی که در دسترس داشت، نیز روگردان نبود و ابن ندیم بر این امر تصریح می‌کند (ص ۱۲۸). اما نوبختی (د ۴۰۲ق) روایات او را نادیده گرفته، می‌گوید: او دروغگوترین مردمان بود؛ به بازار کتابفروشان که بسیار پررونق بود، می‌رفت؛ کتابهایی می‌خرید و به خانه می‌برد؛ همهٔ روایاتش از آنهاست (خطیب، ۳۹۹/۱۱).

تخصص دیگر ابوالفرج، موسیقی بود. اما دانش او در این زمینه، به دانش نظری منحصر می‌گردید و ظاهراً نه آوازی خوش داشت و نه‌سازی می‌نواخت. اطلاعات نظری او از کتابهای متعددی که در اختیار داشت، به دست آمده بود؛ آثار اسحاق موصلی؛ آثار استادش جحظه از جمله *اخبار ابی حشیشة* که آن را نزد همو خوانده بود؛ کتابی که ابوالفضل عباس بن احمد بن ثوابه به او داده بود (*اغانی*، ۱۴۱/۱۰) و انبوهی کتابهای دیگر. اما او خود در آغاز *اغانی* به صراحت می‌گوید: در بیان کیفیت سروده‌ها و ترانه‌ها منحصراً از شیوهٔ اسحاق موصلی پیروی کرده‌ام، زیرا امروزه شیوهٔ او معمول گردیده است، نه شیوهٔ کسانی چون ابراهیم بن مهدی و مُخارق و علّویه ... (همان، ۴/۱-۵). او نسبت به این موسیقی‌دان بزرگ که حدود یک سده و نیم پیش از او می‌زیسته است، اعتقادی خاص داشت؛ شرح حالی که به او اختصاص داده (همان، ۲۶۸/۵ به بعد)، خود کتابی نسبتاً مفصل است که به ۱۶۷ صفحه می‌رسد. ابوالفرج در آغاز این کتاب، برخلاف شیوهٔ خود، به شرح فضائل و دانش و پارسایی و هنرمندی او پرداخته و او را یگانهٔ همهٔ دورانها معرفی کرده است (همان، ۲۶۸/۵-۲۷۰)؛ اما در مقابل، از اینکه بر استاد دیگرش جحظه خرده بگیرد، ابایی نداشت و با آنکه کتابی در احوال و اخبار او تألیف کرده است، باز یک بار پس از دو روایت می‌گوید: او را در کتاب *الطنبوریین* عادت بر این است که از اهل صناعت موسیقی به زشت‌ترین کلمات بدگویی کند، حال‌آنکه عکس این عمل شایسته است (همان، ۶۳/۶).

وی با استادان دیگری چون حرمی بن ابی العلاء، ابراهیم ابن زرزور، ابوعیسی بن متوکل نیز می‌توانست در بسیاری جاها با موسیقی و موسیقی‌دانان همساز گردد: در میخانه‌ها، در مجالس اعیان، در خانهٔ استادش نفطویه که گویند کنیزکان آواز خوانش شهرت تمام داشته‌اند (زبیدی، ۱۷۲؛ نیز نک: خلف‌الله، ۱۲۰-۱۲۱)، در سرای آل منجم و به‌خصوص یحیی بن علی بن منجم که خود اهل موسیقی و شعر بود. حاصل این اطلاعات، چندین کتاب به غیر از *اغانی* بود ــ مثلاً: *ادب السماع* ــ که اینک از دست رفته است.

شاگردان او: ابوالفرج بی‌گمان شاگردان بسیار داشته، اما گویی کار تدریس پیشهٔ او نبوده است. با اینهمه گاه کسانی را می‌بینیم که در محضر او کتاب معینی را خوانده‌اند، مثلاً شیخی اندلسی به نام ابوزکریا یحیی که برای کسب علم به شرق آمده و به ابوالفرج پیوسته بود و تنوخی او را در مجلس ابوالفرج دیده است (یاقوت، *ادبا*، ۱۲۹/۱۳)، یا ابوالحسین ابن دینار که خود گفته همهٔ کتاب *اغانی* را نزد ابوالفرج خوانده است (همان، ۲۴۸/۱۴) و نیز علی بن ابراهیم دهکی (همان، ۲۱۶/۱۲-۲۱۷). دیگر شاگردان او را خطیب بغدادی نام برده است: دارقطنی، ابواسحاق طبری، ابراهیم بن مخلد و محمد بن ابی الفوارس (۳۹۸/۱۱-۳۹۹؛ نیز نک: ذهبی، *سیر*، ۲۰۲/۱۶).

یکی دیگر از شاگردان یا راویان او که نامش در منابع به این عنوان نیامده، تنوخی، صاحب *نشوار* و *الفرج بعد الشدة* است. وی در کتاب اخیر، ۶ بار از *اغانی* و ۴۳ بار از شخص ابوالفرج نقل قول کرده (نک: شالجی، ۱۰/۱) و در یک جا می‌نویسد: در کتاب *اغانی* که ابوالفرج اجازهٔ روایتش را به من داده است ... (*الفرج*، ۳۸۳/۴). شاگردان ابوالفرج، از شیوه‌های استاد خود کمتر تقلید کرده‌اند، مثلاً می‌دانیم که دارقطنی، در علوم *قرآن* و حدیث تبحر یافت، نه در شعر مجون و غنا.

شعر او: براساس همین مقدار اندکی که از شعر ابوالفرج باقی مانده است، می‌توان گفت که وی به روانی و دلنشینی، شعر می‌سروده و گذشتگان نیز همه بر این امر اقرار دارند (نک: مثلاً خطیب، ۳۹۸/۱۱). ثعالبی می‌گوید: در آثار او، هم استواری شعر علما را می‌بینیم و هم لطافت شعر ظرفا را (۱۰۹/۳).

از مجموع اشعار او، ۱۷۲ بیت در ۲۵ قطعهٔ کوتاه و بلند باقی مانده است. از این میان ۲۱ قطعه را ثعالبی و یاقوت و یک قطعهٔ مفصل ۳۹ بیتی را ابن شاکر (ذیل حوادث ۳۵۶ق) و ۵ بیت را ابن طقطقی (ص ۲۸۵-۲۸۶) نقل کرده‌اند و دو قطعهٔ ۳ بیتی را که در جای دیگر نیامده، خود او در *ادب الغرباء* (ص ۷۴، ۹۸) آورده است.

شعر او شعر نوخاستگان عصر عباسی است. وی هنگامی که ابن معتز و شیوهٔ شعرسرایی او را می‌ستاید، پنداری از روش دلخواه خود سخن می‌گوید. او می‌داند که در محیط بغداد، در سراهای با شکوه و میان ندیمان و کنیزکان و گلهای بنفشه و نرگس، دیگر جای آن نیست که شاعری بر اطلال و دمن‌زار بگرید و به وصف بیابان و ماده شتر و آهو و شتر مرغ بپردازد، یا در شعرش الفاظ نامأنوس بیابانی به کار برد. اعجابی که ابوالفرج نسبت به ابن معتز ابراز داشته است (*الاغانی*، ۲۷۴/۱۰)، خود نشان می‌دهد که تا چه حد از او تأثیر پذیرفته است. شاید بتوان پا را از این فراتر نهاد و گفت: شعر او ــ هنگامی که وی به زندگانی مادی و ملموس می‌پردازد ــ از شعر ابن معتز نیز گیراتر است؛ سخنش صمیمی و بی‌پیرایه است؛ هم معانی و هم الفاظ را از متن زندگی برمی‌گیرد و به وسیلهٔ آنها شعر خود را جان می‌بخشد؛ حتی گاه از استعمال برخی الفاظ عامیانه نیز اباندارد (نک: یاقوت، *ادبا*، ۱۰۹/۱۳)؛

هیچ یک از اشعار او، مقدمه ندارد؛ همیشه ترجیح می‌دهد که بی‌درنگ به اصل موضوع بپردازد؛ حتی در شعری که گویند ۱۰۰ بیت بوده و در هجای بریدی سروده شده، از همان بیت اول، حمله‌ای تند و آشکار بر او آغاز کرده است (نک: ابن طقطقی، ۲۸۵-۲۸۶؛ یاقوت، همان، ۱۲۷/۱۳-۱۲۸).

ابوالفرج مردی سخت حساس و تند مزاج بود (ذهبی، *میزان*، ۱۲۳/۳)؛ عیب دیگر مردمان را به آسانی می‌دید و به آسانی آنان را به استهزا می‌گرفت، چندانکه به گفتهٔ یاقوت، هجایش از شعرهای دیگرش بهتر بود و مردم از زخم زبانش بیمناک بودند (همان، ۱۰۱/۱۳). مثلاً گزاف‌گویی جهنی، محتسب بصره را برنتافت و نزد همگان شرمسارش گردانید (همان، ۱۲۳/۱۳-۱۲۴). حتی چنانکه اشاره شد، ولی نعمت خود، وزیر مهلبی را نیز هجا می‌گفت (همان، ۱۰۹/۱۳).

با اینهمه دو قطعه‌ای که وی دربارهٔ موش و گربه (همان، ۱۰۵/۱۳-۱۰۷) و در رثای خروس سروده، به گمان ما زیباترین اشعار اوست. مرثیهٔ خروس وی چندان ابن شاکر (همانجا) را شیفته ساخت که به سبب زیبایی وصف و استواری کلام و دل‌آویزی الفاظ و بدیع بودن معانی هر ۳۹ بیت آن را نقل کرده است.

نثر او: بلاشر معتقد است که دربارهٔ اسلوب ابوالفرج در نثر، سخنی جدی نمی‌توان گفت، زیرا همهٔ آثار او و به خصوص بزرگ‌ترین آنها، *اغانی* سراپا نقل قول است و آنچه او خود به این مجموعه افزوده، از سرفصلها، یا روابط میان قطعات تجاوز نمی‌کند (ص ۲۱۲-۲۱۳). با اینهمه در لابه‌لای روایات، گاه به قطعه‌هایی بسیار دلنشین و هوشمندانه دست می‌یابیم که می‌توانند تصور نسبتاً روشنی از اسلوب او در ذهن پدید آورند. از جملهٔ این نوشته‌ها می‌توان به مقدمات کتابها، گفتارهای انتقادی در *اغانی* و *مقاتل*، ستایشهایی که مثلاً از اسحاق موصلی و ابن معتز کرده، و داستانهایی که در *ادب الغرباء* آورده است، اشاره کرد. در این آثار ملاحظه می‌شود که وی به هیچ‌وجه از معاصران قدرتمندش، صاحب و مهلبی و ابن عمید تأثیر نپذیرفته، بلکه احساسات خود را به زبانی پاکیزه و شفاف، با صداقت و صمیمیتی کم‌نظیر عرضه کرده است.

ابوالفرج که به شدت تحت تأثیر سنت روشنفکرانهٔ مؤلفان ادب است، پیوسته می‌کوشد از ارائهٔ آثار ثقیل به خواننده خودداری کند و به عکس او را با حکایات نو به نو مشغول دارد، زیرا می‌داند که «در طبیعت آدمیزاد، عشق انتقال از چیزی به چیز دیگر، و راحت‌جویی گذر از امر معهود و شناخته به نامعهود و نو، نهفته است»، زیرا «هر چیز که امید دست یافتن به آن می‌رود، از آنچه حاصل است، بر جان شیرین‌تر می‌نشیند» (*الاغانی*، ۴/۱؛ نیز نک: بلاشر، ۲۱۱-۲۱۲). با اینهمه او کار خود را سخت جدی می‌گیرد و آثار خویش را کاملاً عالمانه تلقی می‌کند، به همین جهت، پیوسته روایات خود را به اسنادی استوار و راویانی مشهور، متقن می‌گرداند (دربارهٔ اسناد او، نک: هـ د، الاغانی)، یا به کتابهایی چون آثار ثعلب، ابن اعرابی، ابوعمرو شیبانی، ابن حبیب، سکری و دیگران ارجاع می‌دهد (نک: خلف‌الله، ۱۹۶).

اما در بسیاری جاها گویی در نظر او، نباید تنها به واقعیت زندگی مردمان و حوادث تاریخی نگریست، بلکه ساختار افسانه‌گون یک روایت نیز درصورتی که فریبنده و دل‌آویز باشد و ذوق هنری ظریفان را اقناع کند، می‌تواند موردتوجه قرار گیرد و بنابراین باید از پشتوانهٔ سندهایی استوار برخوردار باشد. مثالهایی که در تأیید این سخن می‌توان آورد، بسیار است. مثلاً، در مرگ لیلی اَخْیلیه، روایت اصمعی را که می‌گوید: او هنگام بازگشت از نیشابور درگذشت، درست نمی‌داند، بلکه ترجیح می‌دهد که لیلی، همراه شوی خود بر ماهوری که قبر عاشق دلسوخته‌اش توبه در آن بود، بگذرد و به رغم نکوهش شوی، عاشق را درود فرستد و از او بخواهد، همانگونه که در شعری وعده کرده است، از ورای گور نیز سلام او را پاسخ گوید. همان هنگام، پرواز جغدی وحشت‌زده، اشتر لیلی را می‌رماند، چنانکه او از فراز هودج به زمین می‌افتد و کنار عاشق دیرینه جان می‌سپارد. ابوالفرج در دنبال این افسانهٔ باور نکردنی می‌افزاید: این است روایت صحیح در مرگ لیلی (همان، ۲۴۴/۱۱). مثال دیگر افسانه‌های شورانگیز لیلی و مجنون است که درحدود سدهٔ ۲ق پدید آمد و سپس پیوسته بر حجم آنها افزوده شد، تا به دست ابوالفرج رسید (همان، ۱/۲-۹۶). بی‌گمان وی به هیچ‌یک از آنها به عنوان حادثه‌ای واقعی نمی‌نگرد، اما همه را با رغبتی تمام که انگیزه‌ای جز عشق به داستان‌پردازی ندارد، با دقت بسیار نقل می‌کند (نک: بلاشر، ۱۹۱). او می‌داند که افسانهٔ پادشاهان یمن را یزید بن مفرغ جعل کرده است (نک: ابوالفرج، همان، ۲۵۵/۱۸)، اما از ذکر آنها نیز خودداری نمی‌کند.

درگذشت او: سه کس که با ابوالفرج روابطی داشته‌اند، سه تاریخ مختلف در مرگ او یاد کرده‌اند: شاگردش ابن ابی الفوارس گوید که روز ۱۴ ذیحجهٔ ۳۵۶ درگذشت و پیش از مرگ دچار اختلال حواس شد (خطیب، ۴۰۰/۱۱؛ نیز نک: قفطی، ۲۵۳/۲). همین تاریخ را تقریباً همهٔ نویسندگان بعدی پذیرفته‌اند (مثلاً ابن خلکان، ۳۰۹/۳؛ ابوالفداء، ۱۰۸/۱؛ ذهبی، *میزان*، ۱۲۳/۳) و معاصران نیز بیشتر بر این نظرند. تاریخ دوم، ۳۵۷ق است که ابونعیم آورده است. او خود می‌نویسد که ابوالفرج را در سنین کهنسالی وی در بغداد دیده است (۲۲/۲). برخی دیگر نیز با تردید این سال را ذکر کرده‌اند (مثلاً: ابن خلکان، همانجا). تاریخ سوم، سال «سیصد و شصت و اندی» است که دوستش ابن ندیم ذکر کرده (ص ۱۲۸) و کمتر موردتوجه قرار گرفته است، اما از دیگر تاریخها صحیح‌تر به نظر می‌رسد. نخستین بار یاقوت به این نکته پی برده، اما خود اظهارنظر قاطعی نکرده است. وی از قول حاشیه نویسی که *ادب الغرباء* ابوالفرج را دردست داشته، داستانی نقل کرده، از این قرار که ابوالفرج در آن کتاب گوید: در زمان قدرت معزالدوله، روی قصر او در شماسیه چیزی خوانده، سپس در سال ۳۶۲ق به آن مکان بازگشته و این بار ویرانی قصر را دیده است (*ادبا*، ۹۵/۱۳-۹۶؛ نیز نک: *ادب*، ۸۸)، و بدین‌سان، تاریخی که ابن ندیم ذکر کرده است، محتمل‌تر می‌گردد (دربارهٔ تاریخ وفات او، نک: خلف‌الله، ۱۶-۲۱؛ منجد،

۱۰ـ۱۴).

آثار: مجموعهٔ آثاری که به ابوالفرج نسبت داده‌اند، به ۲۸ کتاب بالغ می‌شود که از آنها تنها ۴ کتاب در دست است. عمده‌ترین کسانی که فهرست آثار او را آورده‌اند، اینانند: ابن‌ندیم (همانجا)، ثعالبی (۱۰۹/۳)، خطیب بغدادی (۳۹۸/۱۱)، شیخ طوسی (ص ۲۲۳ـ۲۲۴)، یاقوت (همان، ۹۹/۱۳ـ۱۰۰)، ابن خلکان (۳۰۸/۳) و قفطی (۲۵۲/۲). کتابهای او را می‌توان برحسب موضوع چنین تقسیم‌بندی کرد:

الف ـ دربارهٔ سروده‌ها و ترانه‌ها و ترانه‌سرایان و اشعار و اخبار مربوط به آنان: ۱. *الاغانی*. چون این کتاب بزرگ‌ترین اثر در زمینهٔ ادب و موسیقی به‌شمار می‌آید و مزایایی گاه استثنائی دارد، در مدخلی جداگانه بررسی می‌شود (نک: هـ د، الاغانی). ۲. مجرد *الاغانی*. ابوالفرج خود به این کتاب اشاره کرده است (نک: *الاغانی*، ۱/۱). ۳. *الاماء الشواعر*. این کتاب در ۱۹۸۳م در بغداد به کوشش یونس احمد سامرائی و نوری حمودی قیسی به چاپ رسیده است. احتمالاً *اشعار الاماء و المالیک* (نک: ابن ندیم، همانجا) و *الممالیک الشعراء* (یاقوت، همان، ۹۹/۱۳)، عناوین تحریف شدهٔ همین کتاب است. ۴. کتاب *الخمارین و الخمارات*. ۵. *الاخبار و النوادر*. ۶. *ادب السماع*. ۷. *اخبار الطفیلیین*. ۸. *مجموع الآثار و الاخبار*. ۹. *کتاب القیان*. حاجی خلیفه کتابی از ابوالفرج به نام *نزهة الملوک و الاعیان فی اخبار القیان و المغنیات الدواخل الحسان* یاد کرده (۱۹۴۷/۲) که احتمالاً همین کتاب است. ۱۰. *دعوة النجار*، یا *دعوة التجار* (نک: همو، ۷۵۶/۱). ۱۱. کتاب *الغلمان المغنیین*. ۱۲. کتابی دربارهٔ نغمه‌ها که خود به آن اشاره کرده (نک: همان، ۹۷/۱۰). ۱۳. رساله‌ای دربارهٔ غنا که خود از آن یاد کرده است (نک: همان، ۲۷۰/۵). ۱۴. *الدیارات*. از سده‌های نخست قمری دیرها را بیشتر مراکزی برای تفریح تلقی می‌کرده‌اند. به همین جهت، مؤلفان کتابهای *الدیارات*، پس از تعیین محل دیر، به ذکر اخبار و اشعاری که در پیرامون آن ساخته شده بود، می‌پرداختند. ظاهراً نخستین کتابی که پیش از ابوالفرج در این باب تألیف شده، کتاب *الحیرة و تسمیة البیع و الدیارات*، اثر هشام کلبی است. پس از آن *دیارات* ابوالفرج تألیف شد. اما نویسندگان سدهٔ ۴ق به این موضوع اقبال بسیار نشان داده‌اند، چنانکه ۵ کتاب دیگر نیز در همین دوره تألیف شده است: *کتاب الدیرة* از سریّ رفّاء؛ *الدیارات* از ابوبکر محمد و ابوعثمان سعید خالدی؛ *الدیارات الکبیر* از شمشاطی؛ *کتاب الدیرة* از محمد بن حسن نحوی و از همه مهم‌تر *الدیارات* شابشتی (د ۳۸۸ق). شگفت آنکه شابشتی هیچ اشاره‌ای به ابوالفرج نکرده و گویی از کتاب او به کلی بی‌اطلاع بوده است (دربارهٔ این کتابها، نک: عواد، ۳۶ـ۴۲). کتاب ابوالفرج اینک در دست نیست و نسخه‌ای که به همین نام در کتابخانهٔ برلین نگهداری می‌شود (آلوارت، شم 8321)، معلوم نیست که از آن ابوالفرج باشد. اما بی‌گمان یاقوت آن را در دست داشته، زیرا بارها در *معجم البلدان* به آن ارجاع داده است (نک: *بلدان*، ۶۵۴/۲، ۶۶۷، ۶۶۸ـ۶۶۸، جم). جلیل عطیه آنچه از این اثر در منابع آمده است، گرد آورده و به نام *الدیارات* در بیروت (۱۹۹۱م) به چاپ رسانده است.

ب ـ کتابی در ادب. اثری کاملاً استثنائی و دلنشین از ابوالفرج در دست داریم که *ادب الغرباء من اهل الفضل و الادب* (ابن ندیم، ۱۲۸)، یا *آداب الغرباء* (خطیب، ۳۹۸/۱۱)، یا *ادباء الغرباء* (یاقوت، *ادبا*، همانجا) نام دارد. تا ۱۰۰۰ سال پس از مرگ ابوالفرج کسی خبری از محتوای این کتاب، جز آن چند روایتی که یاقوت آورده است (نک: همان، ۹۵/۱۳ـ۹۶)، نداده بود؛ اما نسخه‌ای از آن در اختیار بدیع‌الزمان فروزانفر بود که برای نشر به صلاح‌الدین منجد سپرد. منجد نیز کتاب را در ۱۹۷۲م در بیروت منتشر کرد. این نسخه متعلق به سدهٔ ۱۳ق است، اما اینک نسخه‌ای دیگر، از سدهٔ ۷ق در کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی یافت شده است (مرعشی، شم(۵)۴۰۴۷).

ابوالفرج در این کتاب، با ذکر تاریخ بارها از خود سخن گفته، چندانکه این کتاب یکی از مراجع عمده برای شرح احوال او شده است، چنانکه در بخش درگذشت او یاد شد، یکی از روایات این کتاب نشان می‌دهد که وی، برخلاف همهٔ روایات، تا اندکی پس از ۳۶۲ق زنده بوده و این کتاب را نیز پس از این تاریخ، یا در اواخر آن سال نوشته است. در این زمان دوست و حامی قدرتمند او وزیر مهلبی درگذشته بود و او در غم تنهایی و تنگدستی می‌زیست. مقدمهٔ کوتاه و غم‌انگیزی که وی در آغاز کتاب نگاشته است (ص ۲۰ـ۲۲)، بر این معنی دلالت دارد.

موضوع و لحن گفتار کتاب سراسر نشان از صمیمیت و یکرنگی روح مؤلف دارد. وی خاصه به دنبال غربت‌زدگانی که از سر اندوه یادگاری از خود به جای گذاشته‌اند، به هر سوی سر می‌کشد و در خانه‌ها، دکانهای ویران، مساجد، باغها، حتی در کوهها نوشته‌های آنان را می‌یابد و در کتاب خود ضبط می‌کند. بدیهی است که او از اخباری که دیگران نیز در همین باب برایش نقل می‌کنند، چشم نمی‌پوشد (ص ۲۱). اهمیت این کتاب برای روان‌شناسی اجتماعی آن روزگار بر کسی پوشیده نیست.

ج ـ کتابهایی که دربارهٔ اشخاص معین تألیف کرده: ۱. *الفرق* (یا *الوزن*) و *المعیار فی الاوغاد و الاحرار*، که در معارضه با *اللفظ المحیط* هارون بن منجم نوشته است (نک: حاجی‌خلیفه، ۱۲۵۶/۲)؛ ۲. *اخبار جحظة البرمکی*؛ ۳. *مناجیب الخصیان*، دربارهٔ دو خواجهٔ جوان متعلق به وزیر مهلبی (یاقوت، همان، ۹۹/۱۳ـ۱۰۰).

د ـ تبارنامه‌ها: ۱. *جمهرة النسب*. این عنوان را خطیب بغدادی آورده است (همانجا)، اما ذیل کتاب *التعدیل* خواهیم دید که ابوالفرج، جمهرهٔ انساب عرب را نه عنوان، که موضوع *التعدیل* یاد کرده است (*الاغانی*، ۳/۲۲). حال نمی‌دانیم که خطیب کتاب دیگری را در نظر داشته، یا آن عنوان و آن موضوع را دو کتاب پنداشته است. ۲. نسب بنی عبد شمس. ۳. *نسب بنی شیبان*. ۴. *نسب المهالبة*. ۵. نسب بنی *تغلب*. ۶. نسب بنی *کلاب*.

هـ ـ اخبار و روایات مربوط به اعراب: ۱. *ایام العرب*، که به قول

خطیب بغدادی شامل ۷۰۰ «یوم» بوده است (همانجا)؛ ۲. *التعدیل و الانتصاف فی مآثر العرب و مثالبها*. ابوالفرج خود گوید (همانجا) که این، عنوان کتابی است در باب «جمهرة انساب العرب».

و ـ کتابهای مذهبی: ۱. *مقاتل الطالبیین*، که دربارهٔ آن جداگانه بحث خواهد شد. ۲. *تفضیل ذی الحجة*. از این کتاب اطلاعی در دست نیست و تنها با توجه به عنوان کتاب می‌توان حدس زد که شامل موضوعات دینی بوده است (نک: *نامهٔ دانشوران*، ۵۸/۴). ۳ و ۴. *ما نزل من القرآن فی امیرالمؤمنین علی و اهل بیته* (ع) و *کلام فاطمة* (ع) *فی فدک*، که شیخ طوسی به وی نسبت داده است (ص ۲۲۴). پیش از شیخ طوسی کسی به این دو کتاب اشاره نکرده و نویسندگان پس از او هم از نقل آنها در فهرست آثار ابوالفرج خودداری کرده‌اند. به‌نظر می‌آید که این دو اثر را کسان دیگری تألیف کرده باشند و بعدها در اثر خلطی که چگونگی آن بر ما پوشیده مانده است، به ابوالفرج منسوب گردیده باشد. اما در هر حال این کتابها در دست نویسندگان شیعه وجود داشته، زیرا در سدهٔ ۷ق می‌بینیم که ابن طاووس، در کتاب *بناء المقالة الفاطمیة* خود ۳ بار از *ما نزل من القرآن* ابوالفرج نقل قول کرده است (ص ۱۴۳-۱۴۴، ۲۶۲، ۲۸۷). ۵. کتابی به نام *تحف الوسائد فی اخبار الولائد*، که حاجی خلیفه به او نسبت داده است (۳۶۰/۱).

بسیاری از آثار ابوالفرج، تنها یک سده پس از مرگش از میان رفته بود، زیرا خطیب می‌نویسد: او بخشی از تألیفات خود را به اندلس فرستاد که دیگر به دست ما (در عراق) باز نگشت، و آنگاه نام ۱۱ اثر را که بیشتر نسب نامه هستند، ذکر می‌کند (۳۹۸/۱۱؛ قس: قفطی، ۲۵۲/۲؛ ابن خلکان، ۳۰۸/۳). کتاب *الاماء الشواعر* جزو این آثار نیست، اما جالب توجه آنکه تنها نسخهٔ باقی مانده از این کتاب به خط مغربی است (نک: سامرائی، ۱۳).

مقاتل الطالبیین: این اثر تألیف دیگر ابوالفرج اصفهانی است که وی ظاهراً آن را در دوران جوانی نوشته است. نگارش کتابهای تقریباً تک موضوعی تاریخی ـ مذهبی، در سده‌های نخستین ـ دست کم از سدهٔ دوم هجری به بعد ـ رواج داشته است. وجود چنین تألیفاتی در میان آثار مورخان بزرگی چون واقدی و مدائنی می‌تواند دلیلی بر اهمیت موضوع تلقی شود. از آنجا که غالب قیامها و مبارزه‌ها در عصر اموی و عباسی، از سوی علویان صورت می‌گرفت، ناچار، هم مبانی اعتقادی ایشان سازمان می‌یافت و هم نقل و جمع اخبار مربوط به «خروج» و سپس شهادت آنان از سوی پیروانشان وجه مقبول‌تری پیدا می‌کرد. از نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق به بعد، تحرکات ضد عباسی علویان به آن حد رسیده بود که بتواند مواد لازم را برای تألیف کتابهای «مقاتل الطالبیین» فراهم آورد. شاید یکی از کهن‌ترین آثار در این باب، *مقتل الحسین* ابومخنف (ه‌ م) باشد. در همان روزگاران، مؤلفان بزرگ دیگری نیز دست به چنین تألیفاتی زده بوده‌اند، مثلاً مدائنی (د ۲۳۵ق) کتابی به نام *اسماء من قُتِل مِنَ الطالبیین* داشته (ابن‌ندیم، ۱۱۴) و نیز ابوعبدالله محمد بن علی بن حمزهٔ علوی (د ۲۸۷ق) کتابی به نام *مقاتل الطالبیین* تألیف کرده بوده است (نک: نجاشی، ۳۴۸) و از همه مهم‌تر ابن عمار (ه‌ م)، ابوالعباس احمد بن عبیدالله ثقفی استاد ابوالفرج اصفهانی است که کتابی در همین موضوع داشته و احتمالاً مانند ابوالفرج، به آیین زیدی بوده و به‌همین جهت می‌توان پنداشت که تأثیر او بر شاگردش بیش از دیگر مؤلفان بوده است.

ابوالفرج، چنانکه خود گوید: در جمادی‌الاول ۳۱۳ نگارش کتاب *مقاتل* را به پایان رسانده است (ص ۴، ۷۲۱). وی در آغاز اشاره می‌کند که هدف وی از تألیف آن، فراهم آوردن شرحی کوتاه از چگونگی زندگی و مرگ [۲۱۶ نفراز] فرزندان ابوطالب ـ از زمان پیامبر (ص) تا زمان نگارش کتاب ـ بوده است (ص ۴). البته وی تنها اخبار طالبیانی را گرد آورده که مرگشان دلایلی سیاسی داشته، یا به روایت جنبشهایی پرداخته که انگیزهٔ آنها خصایل ارجمندی چون تقویٰ و عدل بوده است، نه هویٰ و هوس (ص ۵). بنابراین، نخست از شهادت جعفر بن ابی طالب در زمان پیامبر (ص) سخن گفته، سپس اخبار هریک از علویان را زیر نام خلیفه‌ای که در آن زمان حکم می‌رانده، آورده است. نکته‌ای که ابوالفرج در چند جای کتاب بدان اشاره کرده، تأکید بر رعایت اختصار است، چنانکه گاه همهٔ اسانید مربوط به اخبار را ذکر نمی‌کند (ص ۲۵۳).

از دیدگاه تحقیقات تاریخی، منابع ابوالفرج در این کتاب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این منابع، غالباً به‌صورت سلسله اسناد در سراسر کتاب پراکنده‌اند. بیشتر مؤلفانی که ابوالفرج به آنان استناد کرده، کتابهای ارزشمندی مرتبط با موضوع همین کتاب داشته‌اند، ولی اکنون نشانی از هیچ یک در دست نیست. در اینجا کوشش شده است که مهم‌ترین این منابع بررسی، و به ترتیبی که ابوالفرج بر حسب موضوع، مورداستناد و استفاده قرار داده، معرفی شوند: نخست باید از کتاب *المغازی* ابن اسحاق یاد کرد که ابوالفرج از طریق استادش محمد بن جریر طبری از آن بهره برده است (ابوالفرج، همان، ۱۰). وی گاه از ابومخنف نیز از طریق احمد بن عیسی از حسین بن نصر بن مزاحم نقل روایت می‌کند (همان، ۲۸، ۳۱، ۳۳، ۳۸). گاه نیز واسطهٔ روایت او از ابومخنف، احمد بن حارث خرّاز بوده که خود از مدائنی نقل قول کرده است (همان، ۹۵).

مهم‌ترین منبعی که به‌طور گسترده مورداستفادهٔ وی قرار گرفته، کتابی است در اخبار خروج محمد بن عبدالله، معروف به نفس زکیه و برادرش ابراهیم، تألیف ابن شَبّه که به نام کتاب *محمد و ابراهیم اِبْنَی عبدالله* بن حسن مشهور است. ابوالفرج بیشتر روایات مربوط به این قیامها را از این کتاب اخذ کرده (مثلاً نک: همان، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۰، جم)، اما به‌نظر می‌رسد که وی بنابر گرایشهای مذهبی خود، برخی از این اخبار را که موردپسندش بوده، برگزیده و برخی دیگر را فرو گذاشته است.

همچنین در اخبار مربوط به محمد نَفْسِ زکیه، از قول عَبّاد بن یعقوب رَواجنی (د ۲۵۰ق، نک: ابن قیسرانی، ۳۳۳/۱) که خود همراه محمد بن

قاسم بن علی خروج کرده بوده (نک: ابوالفرج، همان، ۵۷۹ ـ ۵۸۸)، روایاتی نقل شده است. روایات دیگری نیز از عبّاد در *مقاتل* موجود است (ص ۱۲۷، ۱۲۹، ۳۸۷، ۳۸۸، جم؛ نیز نک: GAS, I/316-317). از دیگر مآخذ ابوالفرج در نقل اخبار مربوط به قیام علویان در زمان منصور عباسی می‌توان به زبیر بن بکّار (نک: ص ۲۳۴)، ابن ابی خیثمه (ص ۱۶۴، ۱۶۷) و واقدی (نک: ص ۲۹۱) و نیز محمد بن علی بن حمزهٔ علوی اشاره کرد که ابوالفرج در جای جای *مقاتل* به وی استناد کرده (مثلاً نک: ص ۱۷۰، ۵۰۶، ۵۶۶، ۵۹۳، جم) و در نقل اخبار کوتاه پایانی کتاب، چنانکه صریحاً گفته، بر *مقاتل الطالبیین* او تکیه داشته است (ص ۷۰۵). مأخذ دیگری که ابوالفرج روایات بسیاری از آن نقل کرده، کتاب ابن عمّار است در مقاتل آل ابی طالب (مثلاً نک: ص ۳۷۲، ۳۹۲) و گاه از طریق او، به روایات علی بن محمد بن سلیمان نوفلی (ص ۴۴۲، ۵۰۰)، یا احمد بن حـارث خـزاز (ص ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۷)، یا ابن شبّه (ص ۴۵۹) نیز استناد می‌جوید.

یکی از مهم‌ترین بخشهای کتاب *مقاتل*، گزارش مربوط به جنبش *ابوالسرایا* (ه م) است که ابوالفرج به احتمال بسیار، آن را از کتابی نقل کرده است که در این موضوع به نصر بن مزاحم مِنقری ـ که خود شاهد این قیام بوده است ـ نسبت داده‌اند (نجاشی، ۴۲۸). در صدر گزارش، ابوالفرج بر روایتی که ابن عمّار از علی بن محمد بن سلیمان نوفلی نقل کرده، طعن زده و بر آن به دلایل اعتقادی خرده گرفته است (ص ۵۱۸). گرچه دیگر مورخانی که این جنبش را گزارش کرده‌اند، نامی از منابع خود به میان نیاورده‌اند، اما به سبب اختلافات مهمی که میان گزارش ابوالفرج به نقل از نصر بن مزاحم و دیگر مآخذ مانند بلاذری و طبری و ابن اثیر در این خصوص هست، می‌توان گفت که مقصود از روایت نوفلی، همین گزارش مشترک است (برای تفصیل، نک: ه د، ابوالسرایا).

از مهم‌ترین نکات در *مقاتل*، اسانید ارزشمندی است که غالباً به کسانی منتهی می‌شود که از نزدیک شاهد وقایع بوده‌اند (مثلاً ص ۵۸۲: از ابراهیم بن غسّان؛ ص ۵۸۸: از عباد بن یعقوب؛ ص ۵۹۷: از احمد بن جَعد). همچنین صفحات کتاب را انبوهی اسانید مربوط به زیدیان و طالبیان پر کرده، مثلاً روایات ابوالفرج از ابن عقده (ه م) در سراسر کتاب پراکنده است (نک: ص ۷، ۹، ۴۲، جم) و روایات از این طریق به محمد بن منصور (نک: ص ۴۰۸، ۵۳۸) و سپس به احمد بن عیسی بن زید (نک: ص ۴۰۵) می‌رسد.

درمورد افراد، روش کار ابوالفرج چنین است که نخست نام کامل و نسب فرد را می‌آورد و گاه نام مادران وی را تا جدّ اعلی (نک: ص ۱۷۹، ۲۳۲) نقل می‌کند. درپایان روایات، معمولاً اشعاری را که در رثا یا مدح آن فرد سروده شده است، ذکر می‌کند (مثلاً ص ۳۰۴ـ۳۰۹، ۴۵۸ـ۴۵۹، ۴۸۶، جم). از جالب توجه‌ترین بخشهای کتاب *مقاتل* اطلاعاتی است دربارهٔ چگونگی فعالیت کسانی که به زید بن علی (نک: ص ۱۴۳ به بعد) یا محمد نفس زکیه (ص ۲۷۷ به بعد) یا دیگر علویان پیوستند (ص ۳۷۷ به بعد، نیز نک: ۵۵۱ به بعد).

کتاب *مقاتل* بعدها، بیشتر به سبب جامعیت و نیز دقتی که در نقل اخبار آن صورت گرفته، مورداستناد و استفادهٔ مؤلفان بسیار واقع شد. از مؤلفان غیرشیعی می‌توان به ابوالقاسم بَرزَهی (د ۴۸۸ق: بیهقی، *تاریخ*، ۲۱۲)، در کتاب *المحامد* (نک: همو، *لباب*، ۲/۴۸۲) و نیز ابن ابی الحدید (۶/۴۴، ۱۱۳، ۱۱۸، جم، ۱۶/۲۹ـ۳۴، جم) اشاره کرد.

مؤلفان زیدی نیز که به جمع و نقل اخبار مربوط به ائمه و بزرگان خود همت گماشتند، همواره از کتاب *مقاتل* به عنوان اصلی‌ترین مأخذ نام برده‌اند. ابوطالب هارونی، اگرچه در کتاب *الافادة* ظاهراً تصریحی به *مقاتل* نکرده، ولی غالب اخبار کتاب خود را از آن گرفته است. اما در کتاب دیگرش *امالی* (ص ۱۰۶، ۱۲۴، ۱۲۹) به ابوالفرج (ص ۱۲۹، ۱۹۳، ۳۸۳) استناد جسته است، همچنین حمیدالدین مُحلّی در *الحدائق الوردیة* در اخباری به ابوالفرج استناد کرده است (نک: ص ۱۷۳، ۲۰۴ـ۲۰۵؛ نیز نک: ابوالفرج، ۴۶۵، ۴۷۹ـ۴۸۰). نقل قول شیخ مفید نیز از ابوالفرج حائز اهمیت است، زیرا از عبارت او چنین برمی‌آید که به اصل کتاب *مقاتل* به خط ابوالفرج دسترسی داشته است (نک: ص ۲۷۶؛ نیز نک: ابوالفرج، ۲۵ به بعد). *مقاتل* همچنین یکی از مآخذ ابن صوفی (ص ۱۸۷، جم) و ابن عنبه (ص ۱۰۲، ۱۸۲) بوده است.

کتاب *مقاتل*، نخستین‌بار در ۱۳۰۷ق در تهران چاپ سنگی شد. نیمه‌ای از آن نیز در ۱۳۱۱ق در حاشیهٔ *المنتخب فی المراثی و الخطب* فخرالدین نجفی طبع شد. سپس در ۱۳۵۳ق در نجف به چاپ رسید. آنگاه سیداحمد صقر کتاب را همراه با مقدمه‌ای دربارهٔ ابوالفرج و کتابش در ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م در قاهره به چاپ رساند. کتاب یک‌بار دیگر نیز براساس همین چاپ صقر در نجف و سپس بارها در لبنان، ایران و مصر به چاپ رسید.

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ـ۱۳۸۴ق؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱ق؛ ابن‌حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون‌التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۲؛ ابن‌صوفی، علی، *المجدی*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن‌طاوس، احمد، *بناء المقالة الفاطمیة*، به‌کوشش علی عدنانی، قم، ۱۴۱۱ق؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، به کوشش محمدحسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن قیسرانی، محمد، *الجمع بین رجال الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن واصل، محمد، *تجرید الاغانی*، به کوشش طه‌حسین و ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابوحیان توحیدی، علی، *اخلاق الوزیرین (مثالب الوزیرین)*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابوطالب هارونی، یحیی، *امالی (تیسیر المطالب)*، به کوشش یحیی عبدالکریم فضیل، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ ابوالفرج اصفهانی، *ادب الغرباء*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۷۲م؛ همو، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش س. ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و

مسالک، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اصمعی، محمد عبدالجواد، *ابوالفرج الاصفهانی و کتابه الاغانی*، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ امین، احمد، *ظهرالاسلام*، قاهره، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ق؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ همو، *لباب الانساب*، به کوشش مهدی رجائی، قم، ۱۴۱۰ق؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ جبری، شفیق، *دراسة الاغانی*، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خلف‌الله، محمداحمد، *صاحب الاغانی*، قاهره، ۱۹۶۸م؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۲ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ زبیدی، محمد، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سامرائی، یونس احمد، مقدمه بر *الاماء الشواعر* ابوالفرج اصفهانی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شالجی، عبود، مقدمه بر *الفرج بعد الشدة* (نک‌: هم، تنوخی)؛ شکعه، مصطفی، *مناهج التألیف عند العلماء العرب*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ صقر، احمد، مقدمه بر *مقاتل الطالبیین* (نک‌: هم، ابوالفرج)؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *مفتاح السعادة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طوسی، محمد، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ عبدالجلیل، ج. م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عواد، کورکیس، مقدمه بر *الدیارات* شابشتی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ مبارک، زکی، *حب ابن ابی ربیعة و شعره*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ همو، *النثر الفنی فی القرن الرابع*، بیروت، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م؛ محلّی، حمیدالدین، «من کتاب الحدائق الوردیة»، *اخبار ائمة الزیدیة*، به کوشش ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ مرعشی، خطی؛ مفید، محمد، *الارشاد*، نجف، ۱۹۶۲م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ منجد، صلاح‌الدین، مقدمه بر *ادب الغرباء* (نک‌: هم، ابوالفرج)؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، دارالفکر، ۱۳۷۹ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:
Ahlwardt; EI²; GAS; Nicholson, R., *A Literary History of the Arabs*, London, 1932.

آذرتاش آذرنوش ـ معرفی کتاب *مقاتل الطالبیین* از علی بهرامیان

اَبوالْفَرَجِ بْنِ جوزی، نک‌: ابن جوزی.

اَبوالْفَرَجِ بْنِ رَئیسُ الرّؤَساء، نک‌: ابن مسلمه.

اَبوالْفَرَجِ بْنِ هِنْدو، نک‌: ابن هندو.

اَبوالْفَرَجِ رونی، فرزند مسعود، معروف به بُلفرج (د پس از ۴۹۲ ق/ ۱۰۹۹ م)، شاعر مشهور دورهٔ دوم غزنوی. دربارهٔ اصل و زادگاه ابوالفرج اختلاف است. گروهی وی را از «رونه» از توابع دشت خاوران یا از دیههای نیشابور دانسته‌اند (حمدالله، ۷۱۸؛ هدایت، ۱۵۱/۱؛ آذر، ۶۶۸/۲) و برخی دیگر و به ویژه بیشتر فرهنگ‌نویسان سده‌های ۱۰ و ۱۱ ق/ ۱۶ و ۱۷ م در هند، «رون» (یا روین) را نام قصبه‌ای از لاهور ذکر کرده‌اند (جمال‌الدین، ۲۰۱۲/۲؛ برهان، ۹۷۹/۲، ۹۸۰؛ رشیدی، ۷۵۵؛ بدائونی، ۱۲/۱). عوفی نیز شرح حال وی را در کنار شاعران غزنه و لاهور آورده است (۲۴۱/۲). نظر دیگر این است که اصل ابوالفرج از رونهٔ خراسان، ولی مولد و منشأ وی مانند مسعود سعد، لاهور بوده است (صفا، ۴۷۰/۲). اگر خراسانی تبار بودن ابوالفرج درست باشد، می‌توان احتمال داد که وی از نسل خراسانیانی بوده که پس از فتوحات غزنویان در هند (اوایل سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م)، به پنجاب رفته و در آنجا وطن گزیده‌اند (EI²,S).

از تاریخ ولادت و آغاز زندگی ابوالفرج اطلاعی در دست نیست. از قصیده‌ای که در مدح سلطان ابراهیم غزنوی سروده، آشکارا برمی‌آید که در روزگار این سلطان شاعری نامدار و پرآوازه بوده است، تا آنجا که اشعار وی را راویان در غیابش در دربار غزنین «انشاد می‌کردند» (ص ۱۲۸). به گزارش تذکره‌نویسان، شهرت ابوالفرج به شاعری پس از پیوستن وی به دستگاه ابراهیم غزنوی (حک‍ ۴۵۱ ـ ۴۹۲ ق/ ۱۰۵۹ ـ ۱۰۹۹ م) آغاز شده است (عوفی، همانجا؛ رازی، ۳۴۰/۱؛ هدایت، همانجا)، ولی چنانکه از اشعارش برمی‌آید، وی پیش از پیوستن به‌سلطان ابراهیم، ازوابستگان و مدّاحان سیف‌الدوله‌محمود، پسر ارشد وی بوده است و به‌وسیلهٔ همو بود که پس از ۴۶۰ ق/ ۱۰۶۸م به دربار ابراهیم معرفی شد (ص ۱۲۸ ـ ۱۲۹)؛ بنابراین، ارتباط ابوالفرج با سیف الدوله بایست مدتها قبل از این تاریخ آغاز شده باشد. سیف‌الدوله در ۴۶۹ ق رسماً از سوی پدر به حکومت هند گماشته شد (سهیلی، ۱۲۱ ـ ۱۲۲؛ مسعود سعد، ۳۳۳؛ یاسمی، «یا») و ابوالفرج در قصیده‌ای ضمن ستایش سیف‌الدوله، به این واقعه اشاره کرده است (ص ۸ ـ ۹). همچنین وی بارها سیف‌الدوله را قبل از آنکه رسماً والی هند شود، به مناسبت لشکرکشیهایی که برای کسب غنایم از غزنین به لاهور و از آنجا به سرزمین هند داشته، ستایش کرده است (از جمله‌نک‌:ص۴۷ـ ۴۸؛ یاسمی، «یب، یج»). از ابوالفرج ۹ قصیده در مدح سیف الدوله برجا مانده است (مهدوی، ۶).

سیف‌الدوله محمود پس از ۳ سال حکومت در هند در ۴۷۲ ق به سعایت اطرافیان و اتهام ارتباط با ملکشاه سلجوقی، مورد غضب پدر قرار گرفت و خود و نزدیکانش دستگیر و زندانی شدند (نظامی، ۴۴ ـ ۴۵). در همین سال سلطان ابراهیم به هند لشکر کشید و پس از گسترش دامنهٔ متصرفات خویش، ابوالنجم زریر شیبانی، فرمانده سپاه لاهور و ممدوح ابوالفرج را به حکومت هند گماشت. سلطان در ۴۸۰ق پس از سرکشی ابوالنجم، پسر دیگر خود، علاءالدوله ابوسعد مسعود را به ولایت هند منصوب کرد (نک‌: ه‍ د، ابراهیم غزنوی). از ابوالفرج ۱۳ قصیده در مدح مسعود در دست است که برخی از آنها در ستایش لشکرکشیهای وی در هندوستان است (نک‌: مهدوی، ۵؛ ابوالفرج، ۷۴ ـ ۷۷، ۸۷، ۸۸).

پس از مرگ سلطان ابراهیم (۴۹۲ ق)، مسعود برای جلوس بر جای پدر از لاهور به غزنه بازگشت و پسرش شیرزاد را به جای خود در لاهور بر تخت نشاند. ابوالفرج بدین مناسبت قصیده‌ای سروده که در *دیوان* وی آمده است (ص ۱۸۵ ـ ۱۸۶).

ابوالفرج جز سلاطین غزنوی، کسانی همچون عبدالحمید احمدبن

محمدبن عبدالصمد (وزیر سلطان ابراهیم)، بونصر پارسی (امیر دربار شیرزاد)، ثقة الملک طاهربن علی (برادرزادهٔ بونصر مشکان و از بزرگان نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق، خزانه‌دار شاه)، بوحلیم زریر شیبانی و پسر وی، منصوربن سعید احمد (عارض لشکر)، بورشد رشید (سپهسالار سلطان ابراهیم) و چند تن دیگر از بزرگان لاهور و غزنین را مدح کرده است (نک‍: مهدوی، ۴ ـ ۹).

ابوالفرج رونی با مسعود سعد سلمان (ه‍ م) دوستی و آمیزش داشته است و قطعه‌ای در وصف قصر وی سروده که به نظر می‌رسد متعلق به دورهٔ جوانی و اوج قدرت و شکوه مسعود سعد در دربار سیف الدوله محمود بوده باشد (ص ۱۵۴ ـ ۱۵۵). در *دیوان* مسعود سعد نیز قطعاتی خطاب به ابوالفرج رونی وجود دارد که یکی از آنها در جواب قطعهٔ مذکور سروده شده است (ص ۷۲۸ ـ ۷۲۹). در دو قطعهٔ دیگر که ظاهراً از زندان فرستاده شده بوده، مسعودسعد ضمن شرح اوضاع رقت‌بار و رنجها و ناکامیهای خود از دوست قدیم خویش گله کرده است، اما در عین حال بلندی سخن ابوالفرج را در این اشعار ارج نهاده و خود را شاگرد وی خوانده است (ص ۱۰۴، ۶۲۰ ـ ۶۲۱).

نکتهٔ بحث‌انگیز در اشعار مسعود سعد، شعری است مشتمل بر بدگویی وی از ابوالفرج نامی که سبب زندانی شدن وی شده بوده است (ص ۶۳۵). برخی از تذکره‌نویسان، مخاطب این شعر را ابوالفرج رونی دانسته و از آن نتیجه گرفته‌اند که میان وی و مسعود سعد دشمنی بوده است. ظاهراً نخستین بار، امین احمد رازی (د ۱۰۱۰ ق/۱۶۰۱م) این سخن را به میان آورده است (۵۴۳/۲ ـ ۵۴۴) و دیگران از او پیروی کرده‌اند. زیرا پیش از وی، نظامی‌عروضی و عوفی مطلبی دربارهٔ دشمنی ابوالفرج رونی و مسعود سعد ننوشته‌اند. پس از رازی، اوحدی بلیانی درعرفات *العاشقین* (تألیف: ۱۰۳۰ ق/۱۶۲۱م)، علاوه بر تکرار همان مطالب، قطعه‌ای از ابوالفرج رونی نقل کرده که به زعم وی در جواب اشعار مسعود سعد سروده شده است (ص ۲۱؛ ابوالفرج، ۱۵۹).

محققان معاصر دربارهٔ هویت این ابوالفرج بحث و استدلال بسیار کرده‌اند. بیشتر آنان معتقدند که مخاطب مسعود سعد در این قطعه، ابوالفرج نصربن رستم (صاحب دیوان هند و حکمران شهر لاهور در روزگار سلطان ابراهیم) بوده است، نه ابوالفرج رونی، زیرا علاوه بر سابقهٔ دوستی ابوالفرج رونی با مسعود سعد، وی چندان اقتدار نداشته تا سبب زندانی شدن امیری از امرای سلطان، یعنی مسعود سعد، شود (صفا، ۴۷۰/۲ ـ ۴۷۱؛ مهدوی، ۳۳ ـ ۳۴؛ یاسمی، «له، لو»؛ سهیلی، ۳۱۵ ـ ۳۱۷؛ *ایرانیکا*). اما برخی از محققان به رغم این استدلالها امکان این را که مخاطب مسعود سعد در این ابیات، ابوالفرج رونی باشد، رد نکرده‌اند (یاسمی، «یز»؛ فروزانفر، ۲۸۳ ـ ۲۸۴). در برابر این نظریات، محمد قزوینی معتقد است که مقصود مسعود از بلفرج در این قطعه نه ابوالفرج رونی است، نه ابوالفرج نصر بن رستم، حکمران لاهور؛ زیرا با توجه به اینکه مسعود در این قصیده از ۱۹ سال حبس خویش سخن می‌گوید (همانجا؛ قزوینی، 24)، بایست این قطعه را در دورهٔ دوم زندگانی خود سروده باشد، دوره‌ای که شاعر در آن قصیده‌ای مهرآمیز از زندان خطاب به ابوالفرج رونی فرستاده و در آن به دوستی و شاگردی وی بالیده و با او غم دل گفته است (مسعود، ۶۲۰ ـ ۶۲۱؛ قزوینی، 23). اما ابوالفرج نصربن رستم نیز نمی‌تواند باشد، زیرا در *دیوان* موجود چند قصیده آمده که مسعود در آنها این حکمران را ستوده و قصیده‌ای نیز در رثای او سروده که از آن آشکار می‌شود که نصربن رستم در روزگار سلطان ابراهیم درگذشته است. پس بنابر این مقدمه و با توجه به اینکه مسعود در این زمان بیش از ۱۰ سال در زندان سلطان نبوده است، چگونه می‌توان ۱۹ سال حبس مسعود را به ابوالفرج نصربن رستم نسبت داد؟ (همو، 24-23).

ابوالفرج جز شاعری گاه به کارهای دیوانی نیز می‌پرداخت و هرگاه که به سبب ستم و آزار دشمنان از این مشاغل برکنار می‌شد، به فقر و عسرت می‌افتاد، تا آنجا که برای یافتن شغلی به بزرگان متوسل می‌گردید (ابوالفرج، ۹۶، ۱۲۳ ـ ۱۲۵؛ مهدوی، ۳۳؛ فروزانفر، ۲۸۴)، و هم بدین جهات است که از دشمنی و کینه‌ای که روزگار با هنر و هنرمند می‌ورزد، ناله و شکایت دارد (ص ۱۷۰ ـ ۱۷۲).

ابوالفرج شاعری قصیده‌سراست و پس از قصیده به قطعه و رباعی بیش از انواع دیگر پرداخته است، چنانکه جز ۳ غزل ۵ بیتی، غزلی دیگر از او در دست نیست (مهدوی، ۱۷). قصاید او نیز بیشتر بدون تغزل یا با تغزلی کوتاه آغاز می‌شود و معمولاً با دعا برای بقای جاودانی ممدوح (شریطه) به پایان می‌رسد (همو، ۱۸؛ محجوب، ۵۷۶). شمار ابیات قصیده‌های وی برخلاف معمول غالباً اندک و حداکثر میان ۲۰ تا ۳۰ بیت (مهدوی، همانجا) و نزدیک به نیمی از قصاید و قطعات موجود وی قصیده و قطعه با ردیفهای مختلف و گاه بلند و دشوار (همو، ۱۲) و غالباً دارای وزنهای کوتاه و آهنگ‌دار است (محجوب، همانجا؛ قس: مهدوی، ۲۳).

ابوالفرج در روزگار خود و هم پس از آن، شاعری سرشناس بوده است (نک‍: نظامی، ۲۸؛ راوندی، ۵۷؛ ناصرالدین، ۴۷؛ فروزانفر، ۲۸۶). مسعود سعد همانگونه که گفته شد، به شاگردی نزد وی بالیده و شعر او را ستوده است و به گمان او لفظ و معنی شاعران به سبب اشعار ابوالفرج دگرگون شده و راه تاریک شعر در پرتو هنر او روشن گشته است (ص ۷۲۸ ـ ۷۲۹). انوری شاعر بزرگ سدهٔ ۶ ق نیز به دلبستگی بسیار خود به شعر ابوالفرج تصریح کرده و شعر وی را «بس بی‌نظیر و با نظام» خوانده است (۶۷۷/۲). اشارهٔ مسعود سعد و شیفتگی انوری را به شعر ابوالفرج، شاید بتوان حاکی از برخورد این دو شاعر با سبک و شیوه‌ای نو در شعر فارسی دانست: اسلوب تازه‌ای که در آن ابوالفرج از لغات عربی، اصطلاحات مربوط به علوم، ادب، تفسیر و قصص قرآنی، به فراوانی و بیش از پیشینیان بهره گرفته است. او برای نخستین بار، تشبیهات و استعارات را بر پایهٔ مجموعه‌ای از دانشهای روزگار خویش نهاد و زمینه‌ای علمی برای

تصاویر شعری به وجود آورد. تشبیهات و استعارات غریب و پیچیدهٔ وی در این جهت، گاه چنان است که حتی با اشراف بر زمینه‌های علمی مورد نظر او، نمی‌توان به آسانی پیوند معنوی تصاویر شعری وی را درک کرد (شفیعی، ۵۸۴ ـ ۵۹۴). از ویژگیها و نوآوریهای دیگر شعر او جان دادن به مفاهیم ذهنی و کیفیات روانی نظیر جود، بخل و فتنه است که شعر او را از شعر گذشتگان متمایز می‌کند (محجوب، ۵۷۷ ـ ۵۷۸؛ قس: شفیعی، ۵۹۰ ـ ۵۹۱). بنابراین ابوالفرج رونی را باید پیشرو شیوهٔ تازه‌ای دانست که همهٔ شاعران سدهٔ ۶ ق را مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر خود قرار داده و اشعار او و پیروانش پایه‌ای برای تغییر سبک خراسانی به عراقی گردیده است (محجوب، ۵۷۸).

در میان شاعران این سده، چنانکه گفته شد، انوری بیش از دیگران از شعر ابوالفرج متأثر است. او افزون بر پیروی از شیوهٔ شعری ابوالفرج، از وزن، قافیه، ردیف، الفاظ و معانی قصاید وی نیز بهرهٔ بسیار برده است (نک: مدرس، ۱۰۲/۱ ـ ۱۰۳، ۱۱۰۰/۲، ۱۱۰۲؛ محجوب، ۵۷۷، ۵۷۸ ـ ۵۷۹). ظهیرالدین فاریابی (د ۵۹۸ق) نیز به اشعار ابوالفرج نظر داشته و حتی بیتی را از وی انتحال کرده است (شمس قیس، ۴۶۴، ۴۶۹). همچنین سید حسن غزنوی (د ح ۵۵۵ ـ ۵۵۷ق) شاعر دیگر این دوره، مصراعی از اشعار ابوالفرج را در اشعارش تضمین کرده است (مدرس، ۱۱۰۲/۲).

تأثیر شیوهٔ ابوالفرج رونی تنها به قلمرو شعر این دوره محدود نشده است، بلکه انتخاب و نقل اشعار او و شاعران هم سبک وی در متنهای منثور سدهٔ ۶ق همچون *کلیله و دمنه* (تألیف: ح ۵۳۸ ـ ۵۴۰ق) و *المعجم* شمس قیس رازی (د اوایل سدهٔ ۷ق)، از توجه نویسندگان این دوره به اسلوب شعری وی حکایت می‌کند (نک: مهدوی، ۳۸ ـ ۴۴؛ شفیعی، ۵۸۶). در سده‌های بعد نیز فیضی دکنی، شاعر فارسی سرای هند، به اشعار او نظر داشته است (خواجه عبدالرشید، ۱۶۵).

تاریخ درگذشت ابوالفرج دقیقاً مشخص نیست، ولی به یقین تا ۴۹۲ ق زنده بوده است، زیرا وی به مناسبت جلوس مسعود بن ابراهیم بر تخت پادشاهی در این سال قصیده‌ای سروده است (ص ۱۴۸). از سوی دیگر اگر بپذیریم که قصیدهٔ ابوالفرج به مطلع «غزو گوارنده باد شاه جهان را...» (ص ۱)، همچون فتح‌نامهٔ قنوج مسعود سعد و عثمان مختاری، به مناسبت فتح قنوج و در مدح علاءالدین مسعود سروده شده است، می‌توان نتیجه گرفت که شاعر تا فتح قنوج که در سالهای ۵۰۰ تا ۵۰۸ ق روی داده، حیات داشته است (همایی، ۶۵۷ ـ ۶۵۹، حاشیه). گفتهٔ آزادانی در «شاهد صادق» نیز می‌تواند تأییدی بر این نظر باشد (ص ۲۳).

از ابوالفرج *دیوان* شعری باقی است که تمامی سروده‌های وی را در بر نمی‌گیرد، زیرا در *لباب الالباب* عوفی و *المعجم* شمس قیس ابیاتی از ابوالفرج آمده که در هیچ‌یک از نسخه‌های *دیوان* وی نیست (نک: مهدوی، ۴۷، ۴۸).

دیوان ابوالفرج رونی تاکنون ۳ بار به چاپ رسیده است: یک بار در حاشیهٔ *دیوان* عنصری در هند (۱۳۲۰ ق/۱۹۰۲م) به صورت سنگی (نک: مشار، ۱۵۵۳) و دوبار در ایران به صورت انتقادی. نخستین تصحیح انتقادی به کوشش چایکین (مترجم اول سفارت شوروی در ایران) و با حواشی محمدعلی ناصح (۱۳۰۴ ـ ۱۳۰۵ ش) به ضمیمهٔ سال ششم مجلهٔ *ارمغان* و دومین تصحیح به وسیلهٔ محمود مهدوی دامغانی (۱۳۴۷ ش) در مشهد منتشر شده است. از کلیات *دیوان* ابوالفرج رونی و منتخبات آن نسخه‌های بسیاری در دست است (نک: منزوی، خطی، ۲۲۱۴/۳ ـ ۲۲۱۶، خطی مشترک، ۲۱/۷ ـ ۲۲).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی بیگ، *آتشکده*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ آزادانی اصفهانی، محمد صادق، «شاهد صادق»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۴ ش، س ۲، شم ۶؛ ابوالفرج رونی، *دیوان*، به کوشش محمود مهدوی دامغانی، مشهد، ۱۳۴۷ ش؛ انوری، علی، *دیوان*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی ملک، شم ۵۳۲۴؛ بدائونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش مولوی احمدعلی، کلکته، ۱۸۶۵م؛ برهان، محمدحسین، *برهان قاطع*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ جمال‌الدین انجو، حسین، *فرهنگ جهانگیری*، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواجه عبدالرشید، *تذکرهٔ شعرای پنجاب*، لاهور، ۱۹۸۱م؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ راوندی، محمد، *راحة‌الصدور و آیة‌السرور*، به کوشش محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ رشیدی، عبدالرشید، *فرهنگ رشیدی*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ سهیلی خوانساری، احمد، «حصارنای»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۱۷ ش، س ۱۹، شم ۱؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *صور خیال در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۱ ق/۱۹۰۳م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *مباحثی از تاریخ ادبیات ایران*، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ محجوب، محمدجعفر، *سبک خراسانی در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، مقدمه و تعلیقات بر دیوان انوری (هم)؛ مسعود سعد سلمان، *دیوان*، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ مهدوی دامغانی، محمود، مقدمه و حاشیه بر *دیوان* ابوالفرج (هم)؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *نسائم الاسحار من لطائم الاخبار*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹م؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ همایی، جلال‌الدین، حاشیه و تعلیقات بر *دیوان* عثمان مختاری، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ یاسمی، رشید، مقدمه و حاشیه بر *دیوان* مسعود سعد (هم)؛ نیز:

EI^2,S; *Iranica*; Qazwini, Muhammad, «Mas ud-i-Sa d-i Salman», tr. E.G. Browne, JRAS, January, 1906.

محمد عبدعلی

اَبوالْفَرَج سِجْزی (سگزی)، شاعر ایرانی اواخر سدهٔ ۴ق/۱۰م. ابوالفرج چنانکه از نسبتش پیداست، سیستانی تبار بوده است. به گفتهٔ دولتشاه سمرقندی که مهم‌ترین مأخذ برای زندگی و احوال ابوالفرج سجزی به شمار می‌رود، وی در روزگار امیرابوعلی محمد بن ابی‌الحسن بن ابراهیم سیمجور دواتی (حک ۳۷۸ـ۳۸۷ق/۹۸۸ـ۹۹۷م)، به شاعری مشهور شد و به دستگاه سیمجوریان راه یافت و به مدح بزرگان آل سیمجور پرداخت و از انعام و اکرام بسیار آنان برخوردار شد و به حشمت و شهرت رسید (ص ۳۳).

گفته‌اند در جنگهایی که بر سر تصاحب خراسان میان سیمجوریان و غزنویان در گرفت، ابوالفرج به فرمان سیمجوریان، آل سبکتکین را در اشعار خود هجو کرد. از این رو، چون ابوعلی شکست خورد (۳۸۴ ق/۹۹۴م) و کشته شد (گردیزی، ۳۷۱، ۳۷۴-۳۷۵)، خشم سلطان محمود دامان ابوالفرج را گرفت و فرمان به قتل و مصادرهٔ دارایی وی داد، اما شاگرد وی عنصری (د ۴۳۱ ق/۱۰۴۰م) به شفاعت از او برخاست. سلطان از گناه وی درگذشت و اختیار او و دارایش را به عنصری واگذاشت. عنصری پس از برآورد دارایی وی، نیمی از آن را به خود او بازگرداند. از این روی، ابوالفرج قصایدی در مدح عنصری سرود (دولتشاه، ۳۳-۳۴) که چیزی از آنها بر جای نمانده است.

به نوشتهٔ دولتشاه، ابوالفرج شاعری بسیار توانا و صاحب سبک بوده و بر شاعران بزرگی چون عنصری و منوچهری سمت استادی داشته است (ص ۳۳)، ولی در دیوانهای موجود عنصری و منوچهری یادی از ابوالفرج به میان نیامده است.

گرچه دولتشاه به اشعار و قصایدی که ابوالفرج در هجو غزنویان و مدح عنصری سروده، اشاره می‌کند (همانجا) و اوحدی نیز خبر می‌دهد که خود ۲۰۰ قصیده از وی را دیده است (ص ۲۳)، ولی اکنون تنها ۳ بیت که در آنها با زبانی فخیم و استوار از روزگار شکوه می‌کند، از او در دست است که به نوشتهٔ اوحدی این ۳ بیت نیز از رودکی است (همانجا). همو می‌افزاید که «اکثر مردم»، ابوالفرج سجزی را با ابوالفرج رونی «یکی دانسته‌اند» (ص ۲۰-۲۳). اگر این سخن اوحدی را درست بپنداریم، سخن دیگر وی، یعنی صحت انتساب ۲۰۰ قصیده به ابوالفرج سجزی بیشتر دستخوش تردید می‌گردد.

مآخذ: اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
محمد عبدعلی

اَبوالْفَرَج عَبْدُالرَّحْمانِ بْنِ اَبی عُمَر، نک: آل قدامه.

اَبوالْفَرَج مَغْرِبی، محمدبن جعفربن محمد (د ۴۷۸ق/۱۰۸۵م)، آخرین فرد مشهور خاندان مغربی و وزیر المستنصر فاطمی. از تولد و زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. نیایش محمدبن علی از جملهٔ کسانی بود که در ۴۰۰ ق / ۱۰۱۰م به دستور خلیفه الحاکم فاطمی کشته شدند (نک: ه د، ابوالحسن مغربی، علی).

به روایت ابن‌صیرفی (ص ۴۷، ۴۸) گویا مدتی در مغرب می‌زیست و سپس به مصر بازگشت و به خدمت الناصر حسن‌بن علی یازوری وزیر خلیفه المستنصر فاطمی درآمد. وزیر او را برکشید و به ریاست دیوان الجیش برگزید، اما در آغاز سال ۴۵۰ ق خلیفهٔ فاطمی، یازوری را عزل کرد و ابوالفرج بابلی را وزارت داد. وزیر نیز همهٔ یاران وزیر پیشین از جمله ابوالفرج مغربی را به زندان افکند، اما اندکی بعد در ربیع‌الآخر همان سال، به وساطت سیده، مادر خلیفه که به ابوالفرج عنایتی داشت، پس از عزل بابلی، ابوالفرج از زندان بر مسند وزارت نشست (قس: ابن‌میسر، ۱۰/۲؛ ابن‌دواداری، ۳۷۲/۶). در این میان ارسلان بساسیری بغداد را گشود و در آنجا خطبه و سکه به نام المستنصر فاطمی کرد و بشارت فتح به مصر فرستاد.

ابوالفرج که بساسیری را خوش نمی‌داشت، خلیفه را از تأیید او بازداشت و از عاقبت کار بیم داد. به همین سبب پاسخ به بساسیری به درازا کشید و سرانجام نیز آنچه نوشتند، بساسیری را چندان در کار خود تأیید و تقویت نکرد (ابن‌اثیر، ۶۴۴/۹؛ قس: ابن‌میسر، همانجا) و اندکی بعد طغرل سلجوقی او را درهم شکست و به قتل آورد. ابوالفرج مغربی نیز در وزارت چندان نپایید و سرانجام عزل شد و ابوالفرج بابلی دوباره وزارت یافت (همو، ۱۱/۲، ۱۲). دربارهٔ تاریخ عزل او روایات متناقض است و آن را از ۴۵۱ تا ۴۵۵ ق گفته‌اند (همانجا؛ ابن‌صیرفی، ۴۸؛ ابن‌اثیر، ۳۰/۱۰؛ ابن‌تغری بردی، ۷۰/۵؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۲۸۰/۱).

به روایت ابن‌تغری بردی (همانجا) او پس از خلع از وزارت، بار دیگر به ریاست دیوان الجیش منصوب شد. گفته‌اند که او در ایام وزارت، ریاست دیوان الانشاء یا کتابت السر را نیز در دست داشت (ابن‌میسر، ۱۳/۲؛ ابن‌تغری بردی، ۱۸/۵) و مدت درازی پس از وزارت نیز، تا دورهٔ امیر الجیوش بدرالجمالی نیز بر همان منصب ماند (مقریزی، *الخطط*، ۲۲۶/۲) و از آن پس استخدام وزرای معزول که ابوالفرج به همین سبب و برای جلوگیری از قتل وزیران معزول این شغل را پذیرفته بود، معمول شد (ابن صیرفی، همانجا؛ ابن‌دواداری، ۳۷۴/۶).

ابوالفرج مغربی ملقب به «الوزیر الاجل، الکامل الاوحد، صفی امیر المؤمنین و خالصه» (مقریزی، *اتعاظ*، ۲۶۷/۱)، به گفتهٔ قلقشندی (۴۸۵/۳) آخرین وزیر اهل قلم در مصر بود.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌دواداری، ابوبکربن عبدالله، *کنزالدرر وجامع الغرر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌صیرفی، علی‌بن منجب، *الاشارة الی من نال الوزارة*، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴م؛ ابن‌میسر، محمدبن علی، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ مقریزی، احمدبن علی، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م؛ همو، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق / ۱۸۵۳م.
صادق سجادی

اَبوالْفَرَج یَمامی (د ح ۴۳۸ق/۱۰۴۶م)، فرزند ابوسعید، پزشک و متخصص در علوم و فنون حکمیّه (ابن‌ابی‌اصیبعه، ۲۳۹). نام او در بعضی از مآخذ متأخر ابراهیم‌بن فضل‌بن عیسی آمده است (تونکی، ۲۹۶/۴؛ علوچی، ۳۴۶). از تاریخ تولد او اطلاعی در دست نیست. تاریخ وفات او نیز گرچه به روشنی در منابع ضبط نشده، ولی احتمالاً وی ۱۰ سال پس از مرگ ابن‌سینا درگذشته است (*نامهٔ دانشوران*، ۲۰/۶). ابوالفرج در بصره به دنیا آمد و همانجا پرورش یافت، پزشکی و حکمت را نزد پدرش ابوسعید به کمال رسانید (همان، ۱۹/۶).

هنگامی که ابن‌سینا به همراه علاءالدولهٔ دیلمی به اهواز آمده بود، ابوالفرج موقع را مغتنم دانسته، مسائلی را دربارهٔ پزشکی نظری و عملی از او سؤال کرد و شیخ پاسخ آنها را به تفصیل برای او نوشت (همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا).

آثار: ابوالفرج پاسخهایی را که ابن‌سینا به سؤالاتش داده بود، منظم کرده و خود نیز پاره‌ای مطالب بر آنها افزوده و کتابی از آنها ترتیب داده است. در برخی آثار پزشکی مطالبی از این کتاب نقل شده است. وی کتابی نیز دربارهٔ درمان بیماریها با ذکر اختلاف آراء پزشکان و اختلاف مزاجها نوشته است، ولی اکنون از این دو کتاب نسخه‌ای در دست نیست (*نامهٔ دانشوران*، ۱۹/۶ ـ ۲۰).

حاجی خلیفه از اثری با عنوان *تقویم‌الادویة* تألیف ابراهیم‌بن ابی‌سعید الطبیب المغربی یاد می‌کند (۴۶۷/۱ ـ ۴۶۸). تونکی احتمال داده که این مؤلف همان ابوالفرج یمامی است (۲۹۷/۴).

مآخذ: ابن‌ابی‌اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون‌الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق / ۱۸۸۲م؛ تونکی، محمدحسن، *معجم‌المصنفین*، بیروت، ۱۳۴۴ق؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ علوچی، عبدالحمید، *تاریخ الطب العراقی*، بغداد، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، دارالفکر.

ابوالحسن دیانت

اَبوالْفَضْل بَلْعَمی، نک: بلعمی.

اَبوالْفَضْل بِیْهَقی، نک: بیهقی.

اَبـوالْفَضْلْ تاجُ‌الدّین، نصربن‌خلف (د ۵۵۹ ق/ ۱۱۶۴م)، فرمانروای پرآوازهٔ سیستان و دست‌نشاندهٔ دولت سلاجقه.

دربارهٔ خاستگاه و دودمان ابوالفضل پیش از اواسط سدهٔ ۵ ق اطلاعی در دست نیست. نسب‌نامه‌هایی را که نویسندگانی چون زامباور (ص ۳۰۲) و باسورث (ص ۱۶۳) با توجه به اطلاعات مندرج در *تاریخ سیستان* دربارهٔ پدر و نیای ابوالفضل تاج‌الدین، خاصه ابوالعباس پدر بهاءالدوله خلف آورده‌اند، باید مورد تجدید نظر قرار گیرد (نیز نک: *ایرانیکا*). این نویسندگان ابوالفضل و اسلاف او را جزو خاندان صفاریان سیستان دانسته‌اند (همانجاها). در حالی که هیچ دلیلی بر صحت این دعوی در دست نیست و نه تنها مورخان معاصر وی مانند ظهیرالدین نیشابوری و راوندی و صاحب *تاریخ سیستان* از این انتساب سخن نگفته‌اند، شاعران معاصر و ستایشگر او نیز بدین معنی اشارتی نکرده‌اند. مورخانی چون منهاج سراج (۲۷۵/۱ ـ ۲۷۶) و میرخواند (۶۵۶/۴)، نسب او را در نیافته و در انتساب خاندان ابوالفضل به صفاریان تردید کرده‌اند. بودن نامهایی چون خلف، احمد و طاهر در خاندان ابوالفضل و صفاریان، گواه خویشاوندی این دو سلسله نمی‌تواند باشد. به هر حال، شاعران معاصر وی (مختاری، ۷۴ ـ ۷۵، ۱۰۳؛ جبلی، ۲۲۹؛ رشید وطواط، *دیوان*، ۲۹۶) و صاحب *تاریخ سیستان* (ص ۳۸۵)، نام پدر ابوالفضل را بهاءالدوله خلف آورده‌اند، در حالی که منهاج سراج (۲۷۶/۱) او را پسر طاهر [بن نصر] (مق ۴۸۰ ق) و کنیه‌اش را ابوالفتح دانسته و آورده است که ایشان خود را از فرزندان کیکاووس می‌دانسته‌اند.

نخستین اطلاع از زندگی ابوالفضل به دوران حکومت پدرش بهاءالدوله خلف مربوط می‌شود. چون سنجر سلجوقی (د ۵۵۲ ق/ ۱۱۵۷م) نفوذ خود را در مشرق ایران بسط داد، در صفر ۴۹۶ سپهسالار خود برغش را به سیستان فرستاد. برغش با بهاءالدوله صلح کرد و ظاهراً قرار شد که چون امیر برغش باز می‌گردد، ابوالفضل را با خود به ترمذ و بلخ ببرد. پس وی را با خود برداشت و ابوالفضل ۶ ماه در آنجا بود و گویا سپس به سیستان بازگشت. زیرا در *تاریخ سیستان* در وقایع همین سال از مخالفت او با پدرش یاد شده است (ص ۳۸۹ ـ ۳۹۰).

ازمیان‌منابع تنها *تاریخ‌سیستان* ازاختلافات وکشمکشهای‌خونین خانوادگی وی سخن رانده است که به برکناری بهاءالدوله خلف و آغاز حکومت ابوالفضل انجامید. در اول رجب ۴۹۹ ابوالفضل بر پدرش شورید و با حمایت بزرگان سیستان در ۲۲ رمضان همان سال حکومت آن دیار را به‌دست گرفت. بهاءالدوله به همراه فرزند دیگرش امیر شاهنشاه از امیر قلمش (قتلمش) حاکم اسفزار یاری خواست. قلمش در ۱۵ محرم ۵۰۱ به بهاءالدوله پیوست، اما سرانجام پدر و پسر صلح کردند و ابوالفضل خود به حکومت نشست (همان، ۳۹۰ـ۳۹۱؛ قس: منهاج سراج، همانجا). ظاهراً آن دسته از مورخانی که مدت حکومت ابوالفضل را ۸۰ سال و عمرش را ۱۰۰ سال،یا بیش از آن ذکر کرده‌اند (ابن اثیر، ۳۱۳/۱۱؛ ذهبی، ۳۱/۳؛ ابن شاکر، ۱۶۶/۱۷)، بدون احتساب دوران حکومت بهاءالدوله خلف و پدر او ابوالعباس که در ۴۸۰ ق حکومت یافت (*تاریخ سیستان*، ۳۸۳ـ۳۸۴)، ابوالفضل را جانشین ابوالعباس پنداشته‌اند.

حاکمیت ابوالفضل بر سیستان پس از چیرگی بر رقیبان، از سوی سنجر نیز رسماً مورد تأیید قرار گرفت (ظهیرالدین، ۴۴؛ راوندی، ۱۶۹) و با ازدواج ابوالفضل با صفیه خاتون خواهر سنجر، روابط آن دو استواری یافت (دولتشاه، ۸۵). ابوالفضل همواره به سنجر وفادار ماند و از مشاوران او بود (منتجب‌الدین، ۹۰) و در اقدامات نظامی سنجر فعالانه مشارکت داشت. ابوالفضل در ۵۰۸ ق /۱۱۱۴م در لشکرکشی‌سنجربه‌غزنین‌برای‌براندازی‌ارسلان شاه‌غزنوی، فرماندهی بخشی از سپاه سلطان سلجوقی را عهده‌دار بود. برخی از مورخان و شاعران عصر سلجوقی، شجاعت و دلاوریهای او را در این پیکار که به پیروزی سنجر انجامید، فراوان ستوده‌اند (راوندی، همانجا؛ حسینی، ۹۱؛ ابن اثیر، ۵۰۴/۱۰ ـ ۵۰۶؛ بنداری، ۲۴۲؛ جبلی، ۳۱۳ ـ ۳۱۴، ۳۱۹). در ۵۱۳ ق نیز که سنجر برای سرکوب برادرزاده‌اش محمودبن محمد به عراق عجم لشکر کشید، ابوالفضل فرزند خود را به یاری او فرستاد (ابن اثیر، ۵۵۱/۱۰)، اما از قصیده‌ای که جبلی (ص ۳۱۹) در ستایش ابوالفضل سروده، چنین برمی‌آید که خود وی در این نبرد شرکت داشته است. در ۵۳۵ ق /۱۱۴۱م وقتی سنجر برای گوشمال احمدخان، حاکم سمرقند به آنجا لشکر کشید، ابوالفضل نیز

در سپاه او حضور داشت. در همین لشکرکشی که به پیروزی سنجر انجامید، ابوالفضل از ائمهٔ سمرقند خواست رساله‌ای دربارهٔ اعتقادات اهل سنت بنویسند تا آن را در سیستان رواج دهد. پس ابوحفص عمر نسفی، فقیه حنفی، رسالهٔ *بیان اعتقاد اهل سنت و جماعت* را نوشت و دیگر فقهای سمرقند نیز آن را تأیید کردند (رشدانی، ۱۶۳؛ نیز نک: میرخواند، ۳۱۲/۴). با توجه به نزدیکی قهستان به سیستان و سابقهٔ حملهٔ اسماعیلیان به این سرزمین (*تاریخ سیستان*، ۳۹۱)، هدف ابوالفضل از این اقدام، احتمالاً برای مقابله با آنان بوده است.

ابوالفضل سال بعد در نبرد سنجر با قراختائیان نیز شرکت کرد و سپاه سنجر که در قَطْوان (اطراف سمرقند) سخت شکست خورد، ابوالفضل در پی فراهم آوردن موجبات گریز سنجر، خود به اسارت درآمد. گورخان قراختایی شهامت و شجاعت او را ستود و در مدت اسارت به او مهربانیها کرد و سرانجام در ۵۳۷ ق وی را آزاد ساخت و ابوالفضل در شوال سال بعد به سیستان بازگشت (راوندی، ۱۷۳ - ۱۷۴؛ *تاریخ سیستان*، همانجا؛ قس: منهاج سراج، ۲۷۶/۱، که به فرار او از نزد گورخان اشاره کرده است).

در ۵۴۸ ق / ۱۱۵۳م که سنجر سلجوقی اسیر غزها شد و آنان شهرهای خراسان را به تصرف درآوردند، ابوالفضل از جمله امیرانی بود که آتسز (هم)، امیر خوارزم او را برای بیرون راندن غزها از خراسان فرا خواند (رشید وطواط، *عرایس*، گ ۲۵ الف - ۲۶ الف؛ نیز نک: جوینی، ۱۲/۲ - ۱۳). از آن پس تا هنگام مرگ ابوالفضل، از او و روابطش با جانشین سلطان سنجر یا فرمانروایان دیگر اطلاعی در دست نیست. پس از درگذشت ابوالفضل، فرزندش شمس‌الدین ابوالفتح احمدبن نصر به حکومت رسید (ابن اثیر، ۳۱۳/۱۱؛ منهاج سراج، ۲۷۷/۱).

نویسندگان از ابوالفضل به عنوان امیری فاضل، عادل و دانشمند یاد کرده‌اند که آثار عدالت و فضل او پس از مرگش از حدود سیستان نیز فراتر رفت. وی به مذهب تسنن معتقد بود و احکام دینی را به کار می‌بست و گاه خود در نماز جمعه خطبه می‌خواند و امامت می‌کرد (ابن اثیر، ذهبی، همانجاها؛ منهاج سراج، ۲۷۶/۱ - ۲۷۷) و احتمالاً به همین دلیل او را «امیرامام» خطاب کرده‌اند (رشدانی، همانجا).

از شاعران مشهور دربار ابوالفضل، عبدالواسع جبلی را باید نام برد که دبیر وی نیز بوده و او را در چندین قصیده ستوده است (ص ۶۴ - ۶۵، جم؛ نیز نک: اقبال، ۲۹۶). از دیگر ستایشگران او می‌توان از رشیدالدین وطواط (*دیوان*، ۲۹۶) و عثمان مختاری (ص ۷۴ - ۷۵، ۱۰۳ - ۱۰۴) نام برد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۲؛ اقبال آشتیانی، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ بنداری اصفهانی، فتح بن علی، *زبدة النصرة*، مختصر تاریخ آل سلجوق عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ جبلی، عبدالواسع بن عبدالجامع، *دیوان*، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ جوینی، عطاملک بن محمد، *تاریخ جهانگشا*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ ق / ۱۹۱۶م؛ حسینی، علی بن ناصر، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ راوندی، محمدبن علی، *راحة الصدور*، به کوشش محمداقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ رشدانی، علی بن ابی بکر، مقدمه بر رسالهٔ «بیان اعتقاد اهل سنت و جماعت» ابوحفص عمر نسفی، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۳۵ ش، ج ۴؛ رشید وطواط، محمدبن محمد، *دیوان*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همو، *عرایس الخواطر*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۴۰۷۴؛ زامباور، *معجم الانساب*، ترجمهٔ زکی محمدحسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوقنامه*، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ مختاری، عثمان بن عمر، *دیوان*، به کوشش جلال همایی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ منتجب الدین بدیع، علی بن احمد، *عتبة الکتبة*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ منهاج سراج، عثمان بن محمد، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ میرخواند، محمدبن خاوندشاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز: *Iranica*.

ابوالفضل خطیبی

آبوالْفَضْلِ خُتَّلی، مُحمدبن حسن، عارف و زاهد سده‌های ۴ - ۵/ ۱۰ - ۱۱م خراسان و پیر و استاد علی بن عثمان هجویری. شهرت وی به خُتَّلی به سبب انتساب او به ختل یا ختلان (ناحیه‌ای در شمال خراسان، میان وخشاب و جیحون) است (نک: عبدالمؤمن، ۴۵۲/۱؛ لسترنج، ۴۶۶). تاریخ ولادت وی دانسته نیست، ولی اگر سال ۴۵۳ق را که سرور لاهوری برای وفات او ذکر کرده است (۲۳۱/۲) بپذیریم، تاریخ تولّد وی را می‌توان به طور تقریب در اواسط نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق دانست، زیرا هجویری از عزلت ۶۰ ساله و عمر طولانی ابوالفضل سخن گفته است (ص ۲۰۸) و بی‌تردید وی هنگام عزلت گزینی باید مراحل ابتدایی عمر را پشت سر نهاده و مدتی را نیز به سیر و سلوک گذرانده باشد.

از زندگی و تحصیلات ابوالفضل اطلاع چندانی در دست نیست. به گفتهٔ هجویری: وی «عالم بود به علم تفسیر و روایات» (همانجا). به نظر می‌رسد که او پس از پایان تحصیلات مقدماتی و ورود به جرگهٔ صوفیه، رهسپار دیار شام شده باشد و احتمالاً در همین اوقات بوده که در بغداد به درک محضر حصری نایل آمده و وی را به عنوان پیر خویش برگزیده است (همانجا). به گفتهٔ همو، ابوالفضل در شام در کوه لکام نزدیک حلب ۶۰ سال در زهد و انزوا به سر برده (همانجا) و سرانجام در دهکده‌ای به نام بیت‌الجن، میان بانیاس (بانیار) و دمشق درگذشته است. با آنکه هجویری هنگام وفات بر بالین او بوده و واپسین وصیتها و اندرزهای او را شنیده است (همو، ۲۰۹)، هیچ گونه اشاره‌ای به تاریخ وفات وی نمی‌کند. سرور لاهوری ماده تاریخی را که حاکی از وفات ابوالفضل در ۴۵۳ ق بوده، در حاشیهٔ نسخهٔ کهنی از *نفحات الانس* جامی دیده و آن را در کتاب خود آورده است (همانجا)، اما عبدالرشید وفات او را از قول ذهبی در ۴۶۰ق نوشته است (ص ۲۷).

ابوالفضل را از معاصران ابوعمرو قزوینی و ابوالحسن سالبه

دانسته‌اند (هجویری، ۲۰۸)، اما به مصاحبت وی با آنان اشاره‌ای نشده است. هجویری (ص ۲۰۸، ۳۰۰) و به تبع وی جامی (ص ۳۱۶) و سرور لاهوری (همانجا)، کراماتی را به وی نسبت داده‌اند که حاکی از اعتقاد عامهٔ مردم نسبت به اوست. وی به آداب ظاهری طریقت بی‌اعتنا بوده و به گفتهٔ هجویری مدت ۵۶ سال با یک جامه به سر برده است (ص ۵۶). ابوالفضل در طریقت، جنیدی مذهب و به بیان دیگر پیرو مکتب «صحو» بود (همو، ۲۰۸، ۲۳۲). وی سکر را «بازی گاه کودکان» و صحو را «فناگاه مردان» می‌دانست. بی‌تردید به سبب پیروی از مکتب صحو بود که سماع را «زاد المضطرین» و واصلان را مستغنی از سماع می‌پنداشت (همو، ۲۳۲، ۵۲۸، ۵۹۷). از وی سخنان دیگری نیز دربارهٔ قبض و بسط، انس و هیبت و موضوعات دیگر عرفانی بر جای مانده که در کتب تذکره و طبقات صوفیه آمده است.

مآخذ: جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ سرور لاهوری، غلام، *خزینة الاصفیا*، لکهنو، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م؛ عبدالرشید، حیات وتعلیمات حضرت *داتا گنج بخش*، لاهور، ۱۹۶۷م؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، صفی الدین، *مراصدالاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاوی، دمشق، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ لسترنج، گای، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش والنتین ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۶م.

مینا حفیظی

آبوالْفَضْلِ ساوَجی، مجدالدین محمدبن فضل الله ساوجی (۱۲۴۸ - ذیحجهٔ ۱۳۱۲ق/ ۱۸۳۲ - مهٔ ۱۸۹۵م)، خوشنویس، طبیب، ادیب و شاعر. میرزا ابوالفضل از بازماندگان ایل شاملو بود که به روزگار صفویان در خراسان می‌زیستند و سپس در ساوه اقامت گزیدند (نک‍ : بیانی، *احوال و آثار*، ۲۹/۱). وی در ساوه زاده شد و در تهران پرورش یافت. پدرش میرزا فضل الله از اطبای مشهور و از دانشوران و خوشنویسان نامدار روزگار خود بود (اعتمادالسلطنه، *المآثر*، ۱۹۹؛ دیوان بیگی، ۱۵۰۸/۳).

ابوالفضل علوم متداول زمان خود چون طب، حکمت، ریاضی، ادبیات و هنر خوشنویسی را در تهران آموخت. در هیچ‌یک از منابع نوشته شده به روزگار او از استادان وی یادی نشده است، اما بایستی بیشترین بخش از این دانشها را در مکتب پدر آموخته باشد. ۲۳ ساله بود که در ردیف دانشمندان طراز اول ایران درآمد (هدایت، ۹۰۱). به همین سبب به هنگام تألیف *نامهٔ دانشوران ناصری* وی یکی از چهار تنی بود که برای تدوین آن برگزیده شدند (*نامهٔ دانشوران*، ۵/۱، دیباچه). به نوشتهٔ معصوم علیشاه (۵۸۴/۳) بخش مهمی از مطالب دو جلد نخست چاپ سنگی این دانشنامه که اولی در زمان زندگی او و دومی همزمان با مرگ وی به چاپ رسیده (*نامهٔ دانشوران*، ۳/۲، دیباچه)، انشا و ترجمهٔ اوست. چنانکه از دیباچهٔ مجلد اول کتاب برمی‌آید، وی نه تنها در فضل و دانش برتر از سه تن دیگر بوده و به همین سبب نامش مقدم بر دیگران آمده، بلکه بر شمس‌العلما یکی از چهارتن مؤلف کتاب سمت استادی داشته است (همانجا). همراه بودن وی با اعتمادالسلطنه به هنگام عرضهٔ جزوه‌های آماده شدهٔ کتاب به ناصرالدین شاه (اعتماد السلطنه، *روزنامهٔ خاطرات*، ۷۲۲، ۷۷۶) و نیز نوشتهٔ خود او در پایان مجلد ششم نسخهٔ خطی *نامهٔ دانشوران* موجود در کتابخانهٔ سلطنتی سابق، بیانگر سهم بزرگ او در تدوین این دانشنامه است (بیانی، *احوال و آثار*، ۳۰/۱).

او طبیب خانوادگی بعضی از شاهزادگان و اعیان عصر ناصری بود و از خزانهٔ دولتی مستمری می‌گرفت و بابت کار طبابت خود حق الزحمه‌ای دریافت نمی‌کرد (نجم آبادی، ۱۵۱). معاصرانش او را نه تنها به سبب فضل و دانش، بلکه به علت داشتن منشی انسانی ستوده‌اند (معصوم علیشاه، هدایت، همانجاها؛ اصفهانی، ۵۰۹). میرزاابوالفضل در کتابت اقلام نستعلیق، شکسته نستعلیق و شکسته تعلیق از استادان مسلّم به شمار می‌آید. قلم نسخ را نیز خوش می‌نوشته است. کتیبه‌های بسیاری از بناهای سلطنتی عصر ناصری به قلم او بوده است که بعضی چون کتیبهٔ سر در باب همایون و بنای سفارت عثمانی از میان رفته و برخی دیگر چون کتیبه‌ای در وصف بنا و مادّه تاریخ ساختمان تالار آینهٔ کاخ گلستان (۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م) در زیر گیلویی مقرنس و آینه‌کاری این تالار به قلم نستعلیق جلی (ذکاء، ۲۲۰ - ۲۲۵) و کتیبه‌ای در آستانهٔ حضرت عبدالعظیم و کتیبهٔ قنات ناصری قم هنوز برجاست (اعتماد



نمونهٔ خط با اقلام مختلف، کار ابوالحسن ساوجی

السلطنه، *المآثر والآثار*، ۲۰۲؛ بیانی، *احوال و آثار*، ۳۰/۱ ـ ۳۱؛ نجم آبادی، ۱۴۹؛ مدرسی، ۷۴/۱ ـ ۷۵). از دیگر آثار او یک نسخهٔ خطی *تهذیب المنطق* با تاریخ ۱۲۸۶ق (بیانی، *فهرست نمونهٔ خطوط*، ۱۵۷ ـ ۱۵۸)، یک نسخهٔ *آداب المشق* بابا شاه اصفهانی با تاریخ ۱۲۶۱ق موجود در کتابخانهٔ سلطنتی سابق، یک نسخهٔ *کلام الملوک* با تاریخ ۱۲۶۱ق در کتابخانهٔ مجلس و نیز شمار بسیاری مرقّعات و قطعات خط خوش در کتابخانه‌ها و مجموعه‌های خصوصی بازمانده است (بیانی، *احوال و آثار*، ۳۱/۱ ـ ۳۲؛ آتابای، ۱۰۲). بیانی از یک قبالهٔ فروش سه باب دکان ملکی ابوالفضل، موجود در مجموعهٔ شخصی خود، نام برده و آن را «از نفایس آثار خوشنویسی» خوانده است.

از او علاوه بر بخشهایی از تراجم احوال دانشمندان که در *نامهٔ دانشوران ناصری* به چاپ رسیده، یک نسخه دیوان اشعار خود وی به قلم نستعلیقِ کتابت جلی و شکسته تعلیقِ غبار عالی با تاریخ ۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م در کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار (*فهرست*، ۶۷۰/۲ ـ ۶۷۱؛ بیانی، *احوال و آثار*، ۳۱/۱) و چند رساله در طب و ریاضی بازمانده که به چاپ نرسیده است (نجم آبادی، ۱۵۴).

پیکر او را در مقبرهٔ میرزا زین‌العابدین (امام جمعهٔ تهران به روزگار ناصرالدین شاه) معروف به «سر قبر آقا» در جنوب تهران به خاک سپردند (معصوم علیشاه، ۵۸۴/۳).

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست مرقعات کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ اصفهانی، میرزا طاهر دیباجه نگار، *گنج شایگان*، تهران، ۱۲۷۲ق؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسنخان، *روزنامهٔ خاطرات*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، *المآثر و الآثار*، تهران، ۱۳۰۶ق؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ همو، *فهرست نمونهٔ خطوط کتابخانهٔ شاهنشاهی ایران*، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ دیوان بیگی شیرازی، سیداحمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ذکاء، یحیی، *تاریخچهٔ ساختمانهای ارگ سلطنتی تهران و راهنمای کاخ گلستان*، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ *فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار*، تهران، ۱۳۱۶ ـ ۱۳۱۸ ش؛ مدرسی طباطبایی، حسین، *تربت پاکان*، قم، ۱۳۳۵ ش؛ معصوم علیشاه، محمد، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۲۸ ـ ۱۳۴۵ ش؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، تهران، ۱۲۹۶-۱۳۱۲ق؛ نجم‌آبادی، محمود، «میرزا ابوالفضل ساوجی»، مجلهٔ جهان پزشکی، ۱۳۳۹ ش، س ۱۴، شم ۶؛ هدایت، رضاقلیخان، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ ش.

محمد حسن سمسار

اَبوالْفَضْلِ سَرَخْسی، محمد بن حسن، از عرفای خراسان در سدهٔ ۴ ق و پیر و استاد ابوسعید ابوالخیر. از زندگی، عقاید، آراء و نیز نحوهٔ سیر و سلوک وی آگاهی چندانی در دست نیست، اما ارتباط ابوسعید با او سبب شده است که برخی اطلاعات دربارهٔ زندگی وی به دست آید. به گفتهٔ محمد بن منور (۲۶/۱) و ابوروح (ص ۱۵)، وی مرید ابونصر سراج بوده و از علوم ظاهر رایج در عصر خود آگاهی داشته است (نک: نوربخش، ۹). اینکه ابوالفضل دوست و همشهری مجذوبش لقمان سرخسی را از آن روی که بدون سیر و سلوک و تنها با جذبه به مقصود رسیده بود، شایستهٔ اقتدا نمی‌دانسته است (نک: محمد بن منور، ۲۷/۱) و اینکه ابوسعید همواره برای حل مشکلات و تفسیر واقعات خود از میهنه تا سرخس به دیدار او می‌آمده است (نک: همو، ۳۲/۱)، حاکی از دانش و آگاهی ابوالفضل از معارف خانقاهی است، و نیز اینکه ابوسعید دربارهٔ «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ» (مائده/۵/۵۴)، ۷۰۰ گونه تفسیر از او شنیده (عطار، ۸۱۷)، اگر چه اغراق‌آمیز می‌نماید، اما حاکی از احاطهٔ او به علوم قرآنی است.

وی در شارستان سرخس خانقاهی داشت که حتی پس از درگذشتش، تا آنگاه که بابوفله از سوی ابوسعید به خانقاه‌داری آنجا منصوب شد، به نام او خوانده می‌شد (محمد بن منور، ۲۵/۱، ۱۷۱، ۳۷۵؛ ابوروح، ۱۷)، با وجود این، چنین می‌نماید که او به این مقام تعلق خاطری نداشته است. اینکه ابوسعید او را «پیر» می‌خوانده است و نه «شیخ» (محمد بن منور، ۳۸/۱؛ نیز نک: عطار، ۸۱۶) و نیز اینکه سرخسی ابوسعید را پس از تکمیل سلوک نزد ابوعبدالرحمن سلمی می‌فرستد و ابوسعید از دست او خرقه می‌ستاند (محمد بن منور، ۳۲/۱)، مؤکّد همین نکته تواند بود. اگر چه برخی از منابع روش او را در سلوک سکرآمیز دانسته‌اند (نک: نوربخش، همانجا) و میبدی نیز حکایتی را دربارهٔ مجلس سماعی که وی در آن حضور داشته، نقل کرده است (۲۰۶/۵)، اما با توجه به آنکه وی روش لقمان سرخسی را نمی‌پسندیده (نک: محمد بن منور، ۲۷/۱؛ هجویری، ۲۳۴) و هجویری (همانجا) نیز وی را از جملهٔ جنیدیان ــ منسوبان به جنید از سران اهل صحو ــ برشمرده است، نمی‌توان وی را از اهل سکر دانست. اینکه ابوعلی فقیه، ابوسعید را به رفتن در مجلس صوفیانهٔ ابوالفضل تشویق می‌کند (نک: محمد بن منور، ۲۵/۱؛ ابوروح، ۱۹)، نیز حاکی از سلوک معتدل ابوالفضل است که مخالفت اهل مدرسه را متوجه خود نداشته است. با اینهمه، او را باید از پیروان صوفیانی محسوب داشت که به قولی در فتوّت هم منزلتی داشته است (عطار، نوربخش، همانجاها)، در چنین حالی است که دعا در حق سلطان محمود را نیز گفتاری بس خرد و نامقبول می‌شمرد (نک: محمد بن منور، ۲۵۹/۱ ـ ۲۶۰).

با آنکه ابوالفضل را در روزگارش بزرگ می‌دانسته‌اند و صاحب کرامات (هجویری، ۲۰۶، ۲۸۷؛ محمد بن منور، ۲۵۹/۱)، او خود از مریدانش می‌خواسته است که پس از مرگ، وی را نه در جوار اولیا،که در کنار خراباتیان دفن کنند (عطار، ۸۱۸). از سال وفات او اطلاعی در دست نیست، اما با توجه به آنکه ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ـ ۴۴۰ ق) در ۴۰ سالگی (ح ۳۹۷ ق) دوران تحصیل علم و مجاهدت را به پایان رسانده (محمد بن منور، ۵۰/۱ـ ۵۱) و پس از ابوالفضل سرخسی تنها نزد ابوالعباس قصاب تعلیم یافته، می‌توان ابوالفضل سرخسی را از جملهٔ آخرین پیران وی برشمرد و از این‌رو وفات ابوالفضل باید در اواخر سدهٔ ۴ ق روی داده باشد. ابوسعید تا پایان عمر بر مزار او حاضر می‌شده و حتی مریدانش را که قصد گزاردن حج داشته‌اند، به زیارت خاک ابوالفضل و طواف مزار وی سفارش می‌کرده است (همو، ۵۳/۱، ۲۲۴؛ ابوروح، ۲۵ ـ ۲۶؛ اسفزاری، ۱۸۰/۱ ـ ۱۸۱).

مآخذ: ابوروح، لطف‌الله، *حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر میهنی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش

محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ *قرآن مجید*؛ محمد بن منور، *اسرارالتوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ میبدی، رشیدالدین، *کشف‌الاسرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نوربخش، محمد، «سلسلة الاولیاء»، *جشن‌نامهٔ هانری کربن*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش.

نجیب مایل هروی

اَبوالْفَضْلِ شیرازی، عباس بن حسین بن عبدبن فاخر (۳۰۳-۳۶۲ ق/ ۹۱۵ - ۹۷۳ م)، وزیر دو تن از امیران آل بویهٔ عراق. از پیشینهٔ خاندان او، جز اینکه گفته شده جدش فاخر پینه‌دوز بوده است، اطلاعی در دست نیست. ابوالفضل درشیراز متولد شد. ظاهراً تحصیلات چندانی نداشته، اما نزد امیران آل بویه به بزرگی و شایستگی در تدبیر امور معروف بوده است وآنان وی را «شیخ» می‌خوانده‌اند.

بنابر نوشتهٔ حصری پس از آنکه معزالدوله احمد بن بویه (نک: ه د، ۶۳۳/۱) بر بغداد چیره شد (۳۳۴ ق)، ابوالفضل به دعوت او بدانجا رفت (ص ۳۳۲ - ۳۳۵). این روایت می‌نمایاند که وی پیش از آن، در فارس در خدمت معزالدوله بوده است؛ البته این قول درست‌تر از آن است که نوشته‌اند وی به همراه معزالدوله وارد بغداد گردید (نک: همدانی، ۲۰۴).

ابوالفضل در ۳۴۹ ق/ ۹۶۰ م با دختر ابومحمد حسن بن محمد مهلبی (نک: ه د، ۱۶۶/۲) وزیر معزالدوله ازدواج کرد و این امر سبب نفوذ و برتری وی بر اقرانش نزد وزیر گشت (ابوعلی مسکویه، ۱۸۱/۲؛ همدانی، همانجا). در ۳۵۲ ق که مهلبی برای حمله به عمان در بصره به سر می‌برد، ابوالفضل به همراه ابوالفرج محمد بن عباس بن فسانجس (د ۳۴۲ ق)، جانشین وزیر در بغداد بود. تعلل مهلبی برای حمله به عمان سبب خشم امیر دیلمی شد و او را به بغداد فرا خواند، اما مهلبی در راه بیمار شد و در شعبان همین سال درگذشت. چون این خبر به بغداد رسید، ابوالفضل شیرازی و ابوالفرج بن فسانجس، خانوادهٔ وزیر را دستگیر کردند و نزد معزالدوله بردند و برای یافتن محل اموال مهلبی به شکنجهٔ آنان پرداختند (ابوعلی مسکویه، ۱۹۶/۲ - ۱۹۸؛ همدانی، ۱۸۴ - ۱۸۵؛ تنوخی، ۴۹/۴ - ۵۱، ۱۲۳). پس از آن، معزالدوله رشتهٔ کارها را به ابوالفضل شیرازی و ابوالفرج بن فسانجس سپرد، بی‌آنکه به آنها نام وزیر دهد.

در سالهای ۳۵۴ و ۳۵۵ ق ابوالفضل شیرازی با صرف میلیونها درهم، دو میهمانی بزرگ و باشکوه برای معزالدوله ترتیب داد تا شاید بتواند نظر او را برای وزارت انحصاری خود به دست آورد (حصری، ۳۳۳-۳۳۵؛ همدانی، ۲۰۴ - ۲۰۵). در ۳۵۵ ق ابوالفضل از سوی معزالدوله مأمور جنگ با عمران بن شاهین شد، ولی کاری از پیش نبرد و با مرگ معزالدوله در سال بعد کارشان به صلح انجامید (ابوعلی مسکویه، ۲۱۸/۴، ۲۳۱).

پس از معزالدوله پسرش عزالدوله ابومنصور بختیار (نک: ه د، ۶۳۴/۱) به قدرت رسید. بختیار برخلاف وصیت پدر کوشید میان ابوالفضل و ابوالفرج اختلاف افکند، تا بتواند توسط یکی از ثروت دیگری بهره‌مند شود. در این زمان ابوالفضل به کمک شیرزادبن سرخاب، کاتب ایرانی بختیار، از غیبت ابوالفرج که در عمان به سر می‌برد، بهره جست و برای دستیابی به منصب وزارت کوشید و با پذیرفتن شروط وزارت ــ از جمله سامان دادن به کار سپاهیان ترک و دیلم ــ به وزارت نشست (ابوعلی مسکویه، ۲۳۴/۲ - ۲۳۵، ۲۳۶ - ۲۳۸، ۲۴۰ - ۲۴۲؛ همدانی، ۱۹۹). آنگاه به سرکوب حبشی برادر بختیار که به تحریک اطرافیانش، از فرستادن خراج بصره به بغداد سرباز می‌زد، مأمور شد و با حیله، حبشی را در جنگ شکست داد و او و تمامی افراد خانواده و نزدیکانش را دستگیر و اموال بسیاری از آنان را مصادره کرد. این پیروزی سبب فزونی قدرت و تسلط ابوالفضل بر کارها گردید (ابوعلی مسکویه، ۲۴۲/۲ - ۲۴۷).

در ۳۵۸ ق کمی پس از تبعید شیرزاد بن سرخاب، یا در ۳۵۹ ق (همو، ۲۶۰/۲؛ همدانی، ۲۰۴)، ابوالفضل از وزارت خلع شد و سپس دستگیر و اموالش مصادره گردید. سعایت شیرزاد از وزیر ــ که وی را در تبعید خویش دخیل می‌دانست ــ نزد بختیار و اتفاق دشمنانش ابوقره حسین بن محمد قنّائی (عامل واسط)، سبکتکین حاجب و ابوالفرج بن فسانجس بر ضد وی، از عوامل برکناری او بودند (ابوعلی مسکویه، ۲۵۷/۲ - ۲۶۳).

ابوالفرج با تعهد مصادرهٔ ۹٬۰۰۰٬۰۰۰ درهم از اموال ابوالفضل و کارگزارانش به وزارت بختیار دست یافت، اما وزارت او نیز به علت اختلافش با ابوقره دیری نپایید و ابوقره موجبات عزل او وانتصاب مجدد ابوالفضل شیرازی را به وزارت فراهم آورد. در شعبان ۳۶۰ / ژوئن ۹۷۱ هنگامی که ابوالفرج در اهواز به سر می‌برد، به دستور بختیار، دستگیر و اموالش مصادره شد. مدت وزارت ابوالفرج را ۱۳ ماه و ۳ روز نوشته‌اند (همو، ۲۶۳/۲ - ۲۶۹، ۲۸۳؛ همدانی، ۲۰۸؛ تنوخی، ۲۲۰/۲).

ابوالفضل آنگاه از سوی بختیار برای پیکار با عمران بن شاهین به جامده رفت و پس از یک سال نبرد به موفقیتهایی دست یافت (ابوعلی مسکویه، ۲۹۶/۲؛ همدانی، ۲۰۹). او باقی ماندهٔ دورهٔ وزارت خود را مصروف مقابله با رقبای خود کرد. در همان سال اموال ابوقره توسط وی مصادره شد و خود او به قتل رسید (ابوعلی مسکویه، ۲۸۷/۲ - ۲۸۹؛ همدانی، همانجا). در پی اقدام سبکتکین حاجب برای آزادی ابوالفرج و سپس پنهان کردن وی، ابوالفضل برای از بین بردن قدرت حاجب دست به حیله زد و به قصد تفرقه‌افکنی میان ترکان، بختکین آزادرویه را به واسط دعوت کرد تا او را جانشین سبکتکین کند، اما از این ترفند بهره‌ای نبرد (ابوعلی مسکویه، ۲۹۲/۲ - ۲۹۳).

در ۳۶۱ ق در پی حملهٔ رومیها به سرزمینهای اسلامی و تصرف نصیبین، مردم و امرای آن نواحی به کوفه نزد بختیار رفتند و او را برای جهاد با کفار تحت فشار قرار دادند. بختیار نیز محمد بن بقیه را برای میانجیگری میان ابوالفضل و سبکتکین به بغداد فرستاد و آن دو را

مأمور جمع آوردن مردم برای جهاد کرد، اما نتیجهٔ این اقدام ایجاد هرج و مرج و قتل و غارت مردم توسط اتراک و عیاران در بغداد بود. در این میان ابوالفضل شیرازی از طرف بختیار ــ که به بغداد بازگشته بود ــ در صدد طلب مال از خلیفه المطیع لِلّه به بهانهٔ تأمین هزینهٔ جهاد برآمد. خلیفه ابتدا از این کار امتناع کرد، ولی سرانجام ناچار شد با فروش لباسها و بعضی وسایل خانه‌اش ۴۰۰٬۰۰۰ درهم به او پرداخت کند. مصادرهٔ اموال مردم برای تأمین هزینه‌های سپاه و مخارج بختیار و اطرافیانش توسط وزیر، سبب تعطیل بازار، بحران اقتصادی و تشدید نابسامانی و قتل و غارت گردید. همچنین سوختن بازار و محلهٔ شیعه‌نشین کرخ توسط یکی از غلامان سنی مذهب ابوالفضل که ظاهراً به تلافی قتل یکی از مأمورانش صورت گرفت، سبب شد تا وزیر را در مساجد لعن و نفرین کنند و همین امر موجبات سقوط وی را فراهم آورد. در این آتش‌سوزی مهیب از هلاک ۱۷٬۰۰۰ تن و تخریب ۳۲۰ خانه، ۳۰۰ دکان، ۳۳ مسجد و چند گرمابه، یاد شده است (همو، ۳۰۳/۲ ـ ۳۰۹؛ همدانی، ۲۱۰ ـ ۲۱۱؛ ابن اثیر، ۶۱۸/۸ ـ ۶۱۹، ۶۲۸) که خالی از اغراق به نظر نمی‌رسد. گیفن[1] (*ایرانیکا*، I/291) به درستی خاطرنشان می‌کند که مداخلهٔ وزیر در این ماجرا را باید با توجه به سابقهٔ منازعات فرقه‌ای در بغداد و کرخ در آن روزگار در نظر گرفت (برای مثال، نک: ابوعلی مسکویه، ۳۰۶/۲؛ همدانی، ۱۸۷).

ابوالفضل شیرازی پس از این آشوب، ابواحمد موسوی را از نقابت شیعیان برکنار کرد و او نیز در شمار دشمنان وزیر قرار گرفت. در ۳۶۲ ق ابونصر، معروف به ابن سراج (از اشراف مشهور) و محمدبن احمد جرجرائی، دو تن از دشمنان وزیر، ابن بقیه (ه م) خوانسالار و مقرب بختیار را به خلع وزیر برانگیختند. آنان با کمک سبکتکین موافقت بختیار را جلب کردند و ابوالفضل شیرازی در ۶ ذیحجهٔ همین سال دستگیر شد و اموالش مصادره گردید. سپس او را توسط محمدبن عمر بن یحیی علوی به کوفه بردند که پس از مدتی در زندان درگذشت و به روایتی او را مسموم کردند (ابوعلی مسکویه، ۳۰۹/۲ ـ ۳۱۱، ۳۱۳؛ همدانی، ۲۱۲؛ ابن اثیر، ۶۲۸/۸ ـ ۶۲۹).

همسر ابوالفضل، زینت دختر مهلبی، نیز سرانجام خوشی نداشت، زیرا پس از دستگیری ابوالفضل و در پی دعوت بختیار برای ازدواج با وی، پنهان شد، اما کمی بعد از آنکه مأموران بختیار به رغم جست و جوی بسیار از یافتن وی ناامید گشتند، جسدش در یکی از محلات بغداد پیدا شد (حصری، ۳۳۶).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ ق/ ۱۹۱۵ م؛ تنوخی، محسن بن علی، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ حصری، ابراهیم بن علی، *جمع الجواهر فی الملح و النوادر*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ نیز: *Iranica*.

محمد عبدعلی

اَبوالْفَضْلِ الْعَبّاس (ع)، نک: عباس بن علی (ع).

اَبوالْفَضْلِ عَلّامی (۹۵۸ ـ ۱۰۱۱ ق / ۱۵۵۱ ـ ۱۶۰۲ م)، مورخ، ادیب، اندیشمند فارسی زبان و صدراعظم نامدار اکبرشاه (ه م) امپراتور مغول هند. نیاکانش یمنی بودند و شیخ موسی جد پنجم او از یمن به سند کوچید. شیخ خضر، نیای او، در سدهٔ ۱۰ ق از سند به ناگور، واقع در گجرات، منتقل شد و فرزندش شیخ مبارک (۹۱۱ ـ ۹۹۵ ق)، پدر ابوالفضل که در ناگور به دنیا آمده بود، به آگره رفت و در آن شهر اقامت گزید و به تدریس مشغول شد (ابوالفضل، *آیین اکبری*، ۲۰۱/۳ ـ ۲۱۵). ابوالفضل نخست نزد پدر به تحصیل دانش پرداخت (همان، ۲۱۶/۳). در ۱۵ سالگی «از فنون حکمی و علوم نقلی فراغ حاصل نمود» (شاهنواز، ۶۰۸/۲) و زبان عربی، فلسفهٔ یونانی و تصوف را به خوبی فرا گرفت (*ایرانیکا*).

دوران کودکی و نوجوانی ابوالفضل، با پریشانی و نابسامانی احوال پدرش شیخ مبارک همراه بود. در آن روزگار شیخ مبارک به سبب ابراز آزادانهٔ اندیشه‌هایش، به پیروی از آیین مهدویه ــ که شیخ محمد جونپوری بنیان‌گذار آن بود ــ و نیز به تشیع متهم شد (ابوالفضل، همان، ۲۰۶/۳). در نتیجه گروهی از علمای متعصب چون شیخ عبدالنبی و مخدوم‌الملک که به حبس و کشتار «اهل بدعت» پرداخته بودند، به مقابله با شیخ مبارک برخاستند. شیخ با پسران خویش پنهان شد و مخالفان، منبر مسجد او را شکستند. سپس شیخ به سلیم چشتی عارف معروف متوسل شد و چشتی او را به ترک آگره و رفتن به گجرات توصیه کرد، اما وی نپذیرفت. سرانجام با میانجیگری میرزا عزیز کوکه، یکی دیگر از بزرگان دستگاه حکومت، شیخ مبارک و ابوالفضل به دربار اکبر راه یافتند و به گفتهٔ بدائونی (ص ۱۹۸ـ۱۹۹) «زمانه در اندک مدت به کام ایشان گشت». چنین می‌نماید که ابوالفضل با مقدمه‌چینی برادر بزرگش فیضی دکنی (ه م) که ملک الشعرا و در شمار بزرگان دربار اکبر بود، نزد وی تقرب یافت. در ۹۸۲ ق/ ۱۵۷۴ م هنگامی که اکبر، پس از فتح بنگاله، عازم آگره بود، در اجمیر، در حضور او از ابوالفضل یاد شد و چون اکبر به فتح‌پور رسید، ابوالفضل به دیدار او شتافت (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۱۱۴/۳ ـ ۱۱۵؛ الیوت، VI/2) و تفسیر آیة الکرسی را که به روایتی (شاهنواز، ۶۰۲/۲) خود، و به روایتی دیگر پدرش نوشته بود، به اکبر تسلیم کرد (بدائونی، ۱۹۸). به هر روی ابوالفضل به دربار اکبر وارد شد و «به گوناگون الطاف امتیاز یافت» (همو، ۱۷۳)؛ زیرا به گفتهٔ میرزا محمدهادی دیباچه نگار *تزوک جهانگیری* (ص ۱۰)، ابوالفضل در خرد، نکته سنجی، تهذیب و رعایت آداب معاشرت بر همگنان پیشی داشت.

قابلیتهای ابوالفضل که در هنگام ورود به دربار فقط ۱۷ سال داشت، به زودی شناخته شد و چنان قدرت و محبوبیتی به دست آورد که اکبر او را وزیر اعظم (صدرالصدور) خویش ساخت و او را «منصب دار ۴۰۰۰» کرد. او نیز اعتماد بی پایان اکبر را جلب کرد و

1. Giffen

وظایف لشکری و کشوری خویش را به درستی و با موفقیت انجام داد (الیوت، همانجا). پس از ورود ابوالفضل به دربار، در ۹۸۲ ق، کار ساختمان «عبادت خانه»، محل تقابل ادیان، به پایان رسید (*اردو*، ۸۸۹/۱). اکبر می‌خواست از طریق مناظره و رودررویی ادیان مختلف و به هم آمیختن آنها دین جدیدی که بعدها آن را دین الٰهی (ه م) یا توحید الٰهی نام نهاد، به وجود آورد. ابوالفضل در مناظرات اعتقادی با عالمان سالخوردهٔ مسلمان، چون حکیم الملک و مخدوم الملک، بر آنان چیرگی می‌یافت و اکبر که در اندیشهٔ رهایی از سلطهٔ عالمان مسلمان بود، خرسند و شادمان می‌شد؛ چنانکه بدائونی مورخ ــ که خود مسلمانی متعصب بود ــ به عبارت خودش «آیهٔ فرار» خواند و گوشه‌نشینی برگزید (بدائونی، ۲۶۳؛ نیز نک‍: شاهنواز، ۶۰۹/۲). سرانجام در ۹۸۷ ق به کوشش شیخ مبارک و ابوالفضل شرحی نوشته شد و به امضا و تأیید عالمان بزرگ رسید که در آن با استناد به آیهٔ أَطیعوااللّهَ وَأَطیعوا الرَّسولَ وَ اولِی الْأمْرِمِنْکُمْ (نساء/۴/۵۹) به اکبر این اختیار داده شده بود تا در مسائل مهم به اجتهاد خویش عمل کند و به این ترتیب دست علما و مجتهدین از مسائل مملکت کوتاه شد (*اردو*، همانجا؛ امین، ۴۰۱/۲). ابوالفضل افزون بر آنکه یکی از ارکان عبادت خانه شد، سرپرستی «مکتب خانه» یا دارالترجمهٔ اکبر را نیز به عهده گرفت و لقب «علامی» یافت (مرتضی حسین، ۶۰؛ الیوت، VI/1) و از آن پس چنان در مزاج شاه نفوذ کرد که برخی او را مغز متفکر اکبر خوانده و گفته‌اند که پس از شاه بزرگ‌ترین شخصیت روزگار خویش شد (آفتاب اصغر، ۱۷۵ ـ ۱۷۶؛ دولافوز، ۱۴۲؛ مرتضی حسین، همانجا).

احترام او نزد اکبرشاه به اندازه‌ای بود که وی در تعزیت شیخ مبارک شخصاً به خانهٔ او آمد (شاهنواز، ۶۱۰/۲). اما از سویی تقرب روزافزون و افزایش نفوذ او در دربار، حسادت درباریان دیگر را برانگیخت و از سوی دیگر بی‌اعتنایی او به شاهزاده سلیم (جهانگیر بعدی) فرزند اکبر، موجب دشمنی و کینه‌جویی شاهزاده و طرفدارانش شد (نظامی، 11). از این رو ابوالفضل به تدریج اعتنا و اشتیاق خویش را نسبت به دربار و حتی به شخص اکبر از دست داد (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۷۴۰/۳؛ اکرام، 294) و شاید به همین سبب بود که شاه در ۱۰۰۷ ق او را برای تنظیم امور دکن به آنجا فرستاد. با اینهمه ابوالفضل اوضاع دکن را به سامان آورد و برخی از نواحی را به قلمرو اکبر افزود (شاهنواز، ۶۱۰/۲ ـ ۶۱۶)، ولی از آن پس تا پایان عمر بیش از یک بار به دیدار اکبر نرفت (اکرام، همانجا).

ابوالفضل در دکن بود که روابط شاه و شاهزاده سلیم رو به تیرگی نهاد و بسیاری از درباریان که آینده را از آنِ سلیم می‌دیدند، به سوی او گراییدند. به همین سبب شاه به ابوالفضل دستور داد تا سپاه و جمعیت خویش را نزد فرزندش عبدالرحمن در دکن بگذارد و خود بی‌درنگ به پایتخت باز گردد (شاهنواز، ۶۱۶/۲؛ میرزامحمد، ۱۰ ـ ۱۱). سلیم که رسیدن ابوالفضل به نزد شاه را به زیان خویش می‌پنداشت، تَرسنگ دیو، راجهٔ بندیله را که اقامتگاهش بر سر راه ابوالفضل بود، مأمور کرد تا او را از میان بردارد. بدین سان ابوالفضل به دست راجه و کسانش در حدود گوالیار به قتل رسید. سرش را نزد سلیم فرستادند و تنش در قصبهٔ انتری به خاک سپرده شد (همو، ۱۱؛ الیوت، VI/3؛ *اردو*، ۸۹۰/۱). اکبر از شنیدن خبر قتل ابوالفضل، چنان متأثر شد که گفت: اگر شاهزاده هوای پادشاهی در سر داشت، می‌بایست مرا می‌کشت و شیخ را نگه می‌داشت (شاهنواز، ۶۱۷/۲).

ابوالفضل درمقام دبیرویژهٔ اکبر، نامه‌های اورابه‌عنوان‌شخصیتهایی چون عبدالله خان ازبک، امیر بخارا، و مقامات پرتغالی در گوآ[1] می‌نوشت (اکرام، 293). نامه‌های او چنان مؤثر بود که عبدالله خان گفته بود که من از خامهٔ ابوالفضل بیش از خدنگ اکبر می‌ترسم (نک‍: الیوت، VI/5). ابوالفضل به تعبیر صدیق حسن خان (ص ۵۹) در انشا یدبیضا داشت. الیوت او را در نویسندگی بی‌رقیب و دارای سبکی عالی و بدون تکلّفات منشیانه دانسته و معتقد است که قوهٔ بیان، ساختمان جملات و تناسب ترکیبات نوشته‌های او به حدی است که تقلید سبک او را دشوار ساخته است (همانجا). البته این نظر الیوت، در مقایسهٔ انشا و نگارشهای ابوالفضل با آثار و تألیفات فارسی هند آن روزگار یا پس از او، درست می‌نماید. افزون بر این وی مورخ برجسته‌ای بود که به دستور اکبر، تاریخ سلطنت او و نیاکان او را نوشت (نک‍: ه د، آیین اکبری و اکبرنامه).

در مورد اعتقادات ابوالفضل به درستی نمی‌توان داوری کرد، نظریات معاصران او و حتی اظهارات خودش، پای بند نبودن او را به حدود شریعت اسلامی نشان می‌دهد. او خود در *آیین اکبری* در زندگی‌نامهٔ خویش با بر شمردن نعم ایزدی که از آنها بهره‌مند شده، «صلح کل» را یکی از آن نعم می‌داند. مقصود ابوالفضل از «صلح کل»، یکسان نگریستن به ادیان و پیروان آنهاست، چنانکه خود گفته است «برخی به نیکان هر طایفه آشتی نمود و آخر بَدان را عذر پذیرفته طرح مصالحت انداخت» (*آیین اکبری*، ۲۱۷/۳ ـ ۲۱۸). با اینهمه ابوالفضل گاه از برتری دادن پیروان دیگر ادیان بر مسلمانان ابایی ندارد. چنانکه در گزارش سخنرانی پادری مسیحی در ۹۸۶ ق در عبادت خانه، او را می‌ستاید و عالمان مسلمان را که با او مناظره داشته‌اند، «نادرستان تعصب اندیش و مغلطه آرا» و «بی جگران سیاهدل» خوانده و استدلالهای آنان را «شتردلی و بی‌آزرمی» دانسته است (*اکبرنامه*، ۲۵۴/۳ ـ ۲۵۵). به گفتهٔ بدائونی (ص ۲۶۲) ابوالفضل گله داشته است که چرا مصنفان در تألیفات خویش نسبت به پیغمبران دیگر و نیز نسبت به اهل بیت (ع) غفلت کرده‌اند. همو می‌نویسد که چون از ابوالفضل پرسیده است به کدام مذهب میل بیشتری دارد، جواب شنیده است که می‌خواهم چندی در وادی الحاد سر کنم (همانجا). ظاهراً به همین سبب است که از سوی معاصران خود و مورخان بعدی تکفیر شده

---

1. Goa

است. گروهی او را برهمنی، برخی آفتاب پرست و جمعی دهری خوانده‌اند و دسته‌ای به او نسبت الحاد و زندقه داده‌اند و به گفتهٔ مؤلف *مآثرالامراء*، مصنفان او را چون مقلدان متصوفه به پیروی از صلح کل، وسعت مشرب و اباحی‌گری منسوب می‌کنند (شاهنواز، ۶۱۸/۲). گویند وی آتش را به روش ملوک عجم پیوسته روشن نگه می‌داشته است (بدائونی، ۲۶۱).

در ایران ابوالفضل را در زمرهٔ فرقهٔ نقطویه دانسته‌اند، زیرا هنگامی که شاه عباس در ۱۰۰۲ ق/ ۱۵۹۴م سید احمد کاشی، یکی از رهبران نقطویه را کشت، در میان رسائل او نامه‌ای از ابوالفضل علامی یافته شد (شاهنواز، ۶۱۸/۲ ـ ۶۱۹؛ اسکندربیگ، ۴۷۶/۱). برخی ابوالفضل را رئیس فرقهٔ نقطویهٔ هند دانسته و گفته‌اند که نقطویان ایران برای دستگاه اکبر جاسوسی می‌کردند (مشکور، ۴۵۰)؛ اما گزارشی در دست است که ابوالفضل در نهان به ترویج دین اسلام می‌پرداخت. به گفتهٔ شاهنواز (۶۱۰/۲) روزی شهزاده سلیم به خانهٔ شیخ درآمد و دید که در آنجا ۴۰ کاتب سرگرم کتابت *قرآن* و تفسیرند. کاتبان را با جزوه‌ها نزد شاه برد و گفت که شیخ، شاه را به چیزهای دیگر تشویق می‌کند و خود در خلوت مشغول چنین کارهاست.

ابوالفضل و آیین جدید: اکبر که از ابتدای سلطنت به آداب و رسوم هند علاقهٔ فراوان داشت، برای جلب قلوب هندوان، بسیاری از آیینها و رسوم آنان را رعایت می‌کرد (همو، ۶۱۹/۲ ـ ۶۲۰) و پیش از ورود ابوالفضل و برادرش به دربار، تسامح و شکاکیت اکبر و تحقیق او در اصول ادیان دیگر نمودار شده بود. ابوالفضل و برادرش فیضی، هرچند برافروزندهٔ این آتش نبودند، اما به آن دامن زدند و آن را روشن نگه داشتند. اکبر که اندیشهٔ آن دو را موافق نیات خویش، بلکه بسیار جدی‌تر می‌دید، از آنان در مباحثات دینی و کلامی استفاده می‌کرد و به کمک آنان بود که به تأسیس «دین الٰهی» پرداخت. در رأس این دین جدید، اکبر و پس از او ابوالفضل و فیضی قرار داشتند (الیوت، VI/2-3).

ابوالفضل با ایجاد دین الٰهی بر آن بود تا از یک سو دستگاه حکومت اکبر را با جامعه هماهنگ سازد و از سوی دیگر تلاش می‌کرد، برای مسألهٔ حکومت اقلیت مسلمان بر اکثریت هندو راه‌حلی بیابد. پیش از وی ضیاءالدین بَرَنی و فیروزشاه تغلق راههایی برای حل این مشکل اندیشیده بودند و فیروزشاه راه‌حل را در واداشتن هندوان به قبول اسلام می‌دید. اما نظریات ابوالفضل در این باره بر دو اصل استوار بود: نخست آنکه وی همهٔ مذاهب از جمله هندو را متکی بر یگانه‌پرستی می‌دانست که این تفکر در سالهای بعد راه را برای پیدایی ملیت‌گرایی هندی هموار کرد؛ دوم آنکه ابوالفضل در جهت جدایی مذهب از سیاست، تلاش داشت اندیشهٔ وفاداری به شخص پادشاه را ورای هر مذهب خاصی رواج دهد (نک‍: *ایرانیکا*).

نظریات ابوالفضل در باب سلطنت، ترکیبی است از اعتقاد کهن ایرانی، یعنی برخورداری شاه از فرهٔ ایزدی (حق الٰهی سلطنت) و روابط مرادی و مریدی اهل تصوف. ابوالفضل، اکبر را انسان کامل و شایستهٔ رهبری سیاسی و روحانی می‌دانست (نظامی، 11). به عقیدهٔ او، در نزد خداوند، بالاتر از پادشاهی مرتبه‌ای نیست (*آیین اکبری*، ۳/۱). ابوالفضل مکرراً می‌نویسد: چنانکه خداوند بر همهٔ آفریدگان، بی‌توجه به رنگ و نژاد، مهربان است، شاه هم که سایهٔ خدا در زمین است، باید بدون تبعیض بر همهٔ رعایا مهربان باشد ـــ که این نظر در واقع شالودهٔ فرمانروایی و شیوهٔ حکومت اکبر و جانشینانش قرار گرفت (اکرام، 290). ابوالفضل نه تنها شخصیت و سلطنت اکبر را جلوهٔ روحانی و معنوی می‌بخشد، بلکه اعمال خارق‌العاده‌ای نیز به او نسبت می‌دهد. مثلاً ادعا می‌کند که اکبر در ۸ ماهگی «مسیح‌وار» با دایهٔ خویش سخن گفته و فصلی در دلداری دایه و پیش‌بینی «خلافت» خویش پرداخته است (*اکبرنامه*، ۱۸۶/۱ ـ ۱۸۷). او حتی مدعی بروز کرامات یا به عبارت خودش «بشارتهای غیبی» پیش از تولد اکبر است (همان، ۱۱/۱ ـ ۱۷). جای دیگر ادعا می‌کند که اکبر باران را متوقف ساخته است (همان، ۲۳۹/۳). او با دادن القابی چون گیهان خدیو، پیشوای خداشناسان و شیر خدا (همان، ۲۴۰/۳، ۵۷۲) به اکبر، وی را براساس تئوری سیاسی‌ـمذهبی خویش، شخصیتی برتر می‌سازد.

آثار:

۱. *آیین اکبری* (ه‍ م). در باب این کتاب این نکته گفتنی است که ابوالفضل خود در *اکبرنامه*، جایی که از آیینها و دیگر مطالب مندرج در *آیین اکبری* یاد می‌کند، با ارجاع به این کتاب صریحاً آن را دفتر آخر *اکبرنامه* به حساب می‌آورد (نک‍: *اکبرنامه*، ۱۱۸/۳، ۶۷۱) که در این صورت، اعتراض آفتاب اصغر (ص ۱۷۹) به کسانی که *آیین اکبری* را دفتر آخر *اکبرنامه* شمرده‌اند، وارد نیست.

۲. *اکبرنامه* (ه‍ م).

۳. *انشای ابوالفضل* یا *مکاتبات علامی*، مجموعهٔ منشآت ابوالفضل است که خواهرزادهٔ او عبدالصمد بن افضل محمد پس از درگذشت وی به ترتیب و گردآوری آن پرداخته و در ۱۰۱۵ ق/ ۱۶۰۶م، کار آن را به پایان رسانیده است. بیشتر نسخه‌های این کتاب مشتمل بر ۳ دفتر است: الف ـ نامه‌هایی که ابوالفضل از جانب اکبر به شاهان و امیران نوشته است، ب ـ نامه‌های خصوصی ابوالفضل، ج ـ تقریظها و دیباچه‌هایی که برای برخی از کتابها نوشته است. برخی از نسخه‌ها ـــ که بسیار نادر است ـــ دفتر چهارمی هم دارد که مجموعهٔ نامه‌های اوست (استوری، I/542). این کتاب مکرر چاپ شده و نوشاهی (ص ۵۴۲ ـ ۵۴۴) از ۱۳ چاپ آن یاد کرده است.

۴. *عیار دانش*، که تحریر و اختصار داستانهایی است از *انوار سهیلی* (نک‍: ه‍ د، کاشفی) که نگارش آن را در ۹۹۶ ق/ ۱۵۸۸م به پایان رسانیده است. این کتاب بارها، از جمله در کانپور (۱۸۷۹ و ۱۸۹۴م) چاپ شده است.

۵. ترجمهٔ *انجیل* به فارسی در ۹۸۶ ق/ ۱۵۷۸م (مرتضی حسین، ۶۲).

۶. مناجات منظوم، که آن را در ۹۹۳ ق/ ۱۵۸۵م سروده و در فصلنامهٔ *مدیول ایندیا*[1] در علیگره به چاپ رسیده است.

۷. *رقعات ابوالفضل*، مجموعهٔ نامه‌های خصوصی او که توسط برادرزاده‌اش نورالدین محمد ترتیب یافته و مکرر به طبع رسیده است (*اردو*، ۸۹۱/۱؛ استوری، I/542 – 543).

۸. *کشکول ابوالفضل*، که نسخهٔ خطی آن در استراسبورگ نگهداری می‌شود (حقوقی، ۷۴).

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ‌نویسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ ش؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، نول کشور؛ همو، *اکبرنامه*، ج ۱، به کوشش مولوی احمدعلی و مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۷م، ج ۳، به کوشش مولوی عبدالرحیم، ۱۸۸۶م؛ *اردو دائرة معارف اسلامیه*، لاهور، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ اسکندربیگ منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ بدائونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش ویلیام ناسولیس و مولوی احمدعلی، کلکته، ۱۸۶۵ - ۱۸۶۹م؛ حقوقی، عسکر، *نسخه‌های خطی کتابخانهٔ ملی و دانشگاهی استراسبورگ*، استراسبورگ، ۱۳۴۳ ش/ ۱۹۶۴م؛ دولافوز، ث.ف.، *تاریخ هند*، ترجمهٔ سید محمد فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ شاهنوازخان، صمصام الدوله، *مآثر الامراء*، کلکته، ۱۸۸۸ - ۱۸۹۰م؛ صدیق حسن خان، محمد، *شمع انجمن*، بهوپال، ۱۲۹۳ ق؛ مرتضی حسین، *مطلع انوار*، کراچی، ۱۴۰۲ ق؛ مشکور، محمدجواد، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ میرزا محمدهادی، مقدمه بر *توزک جهانگیری*، لکهنو، نول کشور؛ نوشاهی، عارف، *فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کمیاب کتابخانهٔ گنج‌بخش*، پاکستان، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان؛ نیز:
Elliot, H. M., *The History of India*, ed. and Continued by John Dowson, Allahabad etc., 1975; Ikram, S. M., *History of Muslim Civilisation in India and Pakistan*, Lahore, 1982; *Iranica*; Nizami, Khaliq Ahmad, *On History and Historians of Medieval India*, New Delhi, 1983; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1927.

محمد آصف فکرت

اَبوالْفَضْلِ میکالی، نک: آل میکال.

اَبوالْفَضْلِ هَرَوی، احمدبن ابی سعد (ابی‌سعید)، منجم و ریاضی‌دان ایرانی در سدهٔ ۴ ق/ ۱۰م. از زندگی و احوال او آگاهی چندانی در دست نیست. از شهرت و نسبت وی می‌توان احتمال داد که زادگاهش هرات بوده است. تاریخ دقیق وفات او نیز دانسته نیست و احتمالاً میان سالهای ۳۸۰ - ۳۹۰ ق/ ۹۹۰ - ۱۰۰۰م درگذشته است (قربانی، *زندگی‌نامه*، ۹۹ - ۱۰۰؛ GAS, V/329, VI/218). وی در زمان رکن‌الدولهٔ دیلمی (حک‍ ۳۳۵ - ۳۶۶ ق/ ۹۴۶ - ۹۷۷م) در ری می‌زیسته و هم‌عصر دانشمندانی چون ابوجعفر خازن (ه‍ م) وخجندی بوده است (بیرونی، *تحدید*، ۷۰، ۲۲۶؛ قربانی، *ریاضی‌دانان*، ۱۱۷). مدتی نیز در جرجان اقامت داشته، زیرا به گفتهٔ بیرونی (همان، ۲۳۱) وی در ۳۷۱ ق عرض آن شهر را محاسبه کرده است. از این نکته و نیز از دیگر اشارات متعدد بیرونی (مثلاً *القانون*، ۶۶/۱، ۶۱۲/۲، *تحدید*، ۷۰، ۱۳۴ - ۱۳۵، ۲۰۱ - ۲۰۲، ۲۲۶، ۲۳۱) دربارهٔ او و آثارش، می‌توان دریافت که آراء ریاضی و نجومی هروی مورد توجه دانشمندان بزرگ آن عصر بوده است. وی عرض ری را نیز محاسبه کرده بود و بیرونی اندازه‌های مختلفی را که هروی در محاسبهٔ ارتفاع خورشید در ری به دست آورده، دقیقاً ذکر کرده است (همان، ۷۰، ۲۲۶، *القانون*، ۶۱۲/۲).

مهم‌ترین اثر هروی کتابی است به نام *کتاب منالاوس فی الاشکال الکریة مما اصلحه احمد بن ابی سعد الهروی*، که در واقع روایت اصلاح شده‌ای است از کتاب *اُکَر منلائوس*[2]. این کتاب در سدهٔ ۳ ق از یونانی به عربی ترجمه شده و ماهانی ریاضی‌دان و منجم ایرانی در همان سده تا شکل دهم از مقالهٔ دوم آن را تصحیح کرده بود، اما چون با گذشت زمان در متن اخیر خلل بسیار راه یافته بود، هروی به اصلاح مجدد آن پرداخت. این متن اصلاح شده مورد توجه دانشمندانی چون ابونصر منصور بن عراق (ه‍ م) و خواجه نصیرالدین طوسی بوده است (تهرانی، ۱۵۱؛ قربانی، *نسوی‌نامه*، ۱۵۵ - ۱۵۶، *زندگی‌نامه*، همانجا). دو نسخه از این کتاب در استانبول و لیدن موجود است (کراوزه، GAS, V/329; GAL, S , I/854; II/712). برگزیده‌هایی از آن را نیز ماکس کراوزه به آلمانی ترجمه و منتشر کرده است (قربانی، همانجا). کتاب دیگری نیز به نام *المدخل الصاحبی* به هروی نسبت داده شده که اکنون در دست نیست، اما بیرونی در *تحدید نهایات الاماکن* (ص ۱۳۴ - ۱۳۵) برخی از مطالب آن را نقل کرده و مثلاً این نظر او را که با کسوف خورشید نیز می‌توان اختلاف طول جغرافیایی شهرها را تعیین کرد، مردود دانسته است. نظر یاد شده ظاهراً در میان منجمان و ریاضی‌دانان اسلامی منحصر به فرد بوده است (همایی، ۹۴).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، *تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴م؛ تهرانی، جلال‌الدین، *گاهنامه*، تهران، ۱۳۵۰ ق/ ۱۹۳۲م؛ قربانی، ابوالقاسم، *ریاضی‌دانان ایرانی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همو، *نسوی‌نامه*، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ همایی، جلال‌الدین، مقدمه بر *التفهیم* بیرونی، تهران، انجمن آثار ملی؛ نیز:
Krause, Max, "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker", *Beiträge zur Erschliessung der arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien*, Frankfurt, 1986; GAL, S; GAS.

زهرا یمنی

ابوفُطرُس، یا العوجاء، رودی در ۱۲ میلی شمال رَمْله که منبع آن از چشمه‌های کوه پیوسته به نابلس و مصبش در دریای شور [مدیترانه]، میان دو شهر ارسوف و یافاست (یاقوت، ۸۳۱/۴). این رود در اغلب منابع «نهرابی‌فطرس» ضبط شده، ولی مقدسی آن را به شکل «نهرفطرس» (۷۱/۶) نیز آورده است. در اشعار منسوب به ابونواس نیز از نهر فطرس سخن به میان آمده است (یاقوت، ۸۳۲/۴).

نوشته‌اند فطرس نام یکی از شهرهای باستانی است که آن را هرود[3]، به نام و یاد پدر خویش آنتی‌پاتر[4] ساخته و نام‌گذاری کرده است. این شهر یکی از منزلگاههای کاروانیان و سپاهیانی که به بیت‌المقدس، قیساریه و یافا می‌رفته‌اند، بوده است و نام آن پس از غلبهٔ عرب، به «ابوفطرس» برگردانده شده است (*جوداٌیکا*، III 78). شاید اشارهٔ ابوالفداء (ص

1. *Medieval India*. 2. Menelaus 3. Herod 4. Antipater

۴۸) به قلعهٔ ویران مجدالیابا ناظر به همین محل باشد. در همین محل عبدالله بن علی بن عبدالله بن عباس، عموی سفاح و منصور در ۱۳۲ق /۷۵۰م گروهی از بنی‌امیه را فرا خواند و ۸۰ (یعقوبی، ۳۵۵/۲) یا ۷۲ تن (طبری، ۴۴۳/۷) از آنان را به قتل رساند. همچنین در ۲۷۲ق/۸۸۵م، میان سپاه [خمارویه] پسر احمد بن طولون و سپاه خلیفهٔ عباسی در همین محل جنگ درگرفت و به شکست سپاه خلیفه انجامید (ابوالفداء، همانجا؛ نیز نک: یاقوت، ۸۳۶/۴)، و به قولی دیگر میان سپاه سیف‌الدولهٔ حمدانی و کافور اخشیدی کنار همین نهر جنگی اتفاق افتاد و حمدانیان شکست خوردند (همو، ۳۴۲/۱).

مآخذ: ابوالفداء، *تقویم البلدان*، به کوشش م. رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، پاریس، ۱۹۱۹م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰م؛ نیز: Judaica.

عبدالامیر سلیم

اَبوالْفَوارِسِ بْن بَهاءُ الدَّوله، نک: آل بویه.

اَبو فِید، نک: مورّج سدوسی.

اَبوالْقاسِمِ اِسْکافی، نک: اسکافی.

اَبوالْقاسِمِ بابُر، نک: تیموریان.

اَبوالْقاسِمْ بِشْرِیاسین، عارف و محدث خراسانی سدهٔ ۴ ق /۱۰م و نخستین پیر ابوسعید ابوالخیر. دربارهٔ تاریخ تولد و جزئیات زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. از منابع چنین برمی‌آید که اهل میهنه بوده و در آنجا خانقاهی داشته است (نک: محمد بن منور، ۱۷/۱ ـ ۱۸؛ جامی، ۲۹۵).

ابوسعید نخستین تعالیم صوفیانه را از ابوالقاسم بشر فرا گرفت (ابو روح، ۱۳ ـ ۱۴، ۸۶؛ محمد بن منور، همانجا) و آنچه از وی دیده و آموخته بود، بعدها در دیدگاههای عرفانی و صوفیانه‌اش تأثیر فراوان گذاشت. روایتی نیز از نخستین دیدار ابوسعید در دوران کودکی با ابوالقاسم بشر یاسین نقل شده که در آن بشر رسیدن ابوسعید را به مقام ولایت پیش‌بینی کرده است (نک: همو، نیز جامی، همانجاها). ارادت ابوسعید به ابوالقاسم بشر یاسین چندان بود که حتی پس از درگذشت وی نیز هرگاه که به گورستان می‌رفت، نخست مزار او را زیارت می‌کرد (محمد بن منور، ۱۹/۱).

نظریات ابوالقاسم بشر یاسین در تعلیمات صوفیه و ادبیات عرفانی تأثیری بسزا داشته است. او از نخستین کسانی است که رباعیات عرفانی سروده و ابیات و اشعار را به جای اذکار رایج در بین صوفیه، به پیروان خود تعلیم و تلقین می‌کرده است (ابوروح، ۸۶؛ محمد بن منور، ۱۹/۱، ۳۱۱ ـ ۳۱۲؛ جامی، ۲۹۵ ـ ۲۹۶). ابوسعید خود گوید بسیاری از اشعاری را که در مواعظ خویش بر زبان می‌آورده، از بشر آموخته است (ابوروح، ۹۲). بشر اخلاص را عمل خالی از طمع می‌دانست و می‌گفت که علم حقیقی علمی است که بر سرایر کشف شود (حمدالله، ۶۵۸؛ فصیح، ۹۵/۲). به وی کراماتی نیز نسبت داده‌اند (نک: محمد بن منور، ۱۷/۱ ـ ۱۸؛ جامی ۲۹۵) و کسانی چون حسین بن محمد زولهی از وی روایت نقل کرده‌اند (نک: صریفینی، ۲۹۳). بیشتر منابع وفات وی را در ۳۸۰ ق در میهنه گفته‌اند.

مآخذ: ابوروح، لطف الله، *حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیسابور* (*منتخب السیاق عبدالغافر فارسی*)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ ش؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ محمد بن منور، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش.

بخش عرفان

اَبوالْقاسِمِ بَلْخی، عبدالله بن احمد بن محمود (د ۳۱۹ق/۹۳۱م)، از متکلمان مشهور معتزلهٔ بغداد که به کعبی نیز معروف است. نسبت کعبی مربوط است به کَعْب که نام نیای وی بوده است (سمعانی، ۱۲۲/۱۱).

ظاهراً زادگاه ابوالقاسم شهر بلخ بوده است و نویسندگانی مانند خطیب بغدادی از بازگشت او به بلخ پس از اقامت در بغداد و تحصیل در آن شهر سخن گفته‌اند (۳۸۴/۹) که مؤید همین مطلب است (نیز نک: ابن‌مرتضی، ۸۷ ـ ۸۸). ابن حجر از قول ابوالعباس جعفر بن محمد مُستغفری (د ۴۳۲ق) مؤلف *تاریخ نَسَف* نقل می‌کند که تولد ابوالقاسم بلخی در ۲۷۳ق بوده است (۲۵۵/۳) که مسلماً درست نیست، زیرا او را کاتب محمد بن زید داعی (مق ۲۸۷ق) گفته‌اند (خطیب، ۳۴۰/۱۲؛ حاکم جشمی، ۱۲۲؛ ابن اسفندیار، ۹۴/۱). از طرف دیگر به گفتهٔ جنداری (ص ۴۱) امام یحیی بن الحسین، معروف به الهادی الی الحق (از امامان زیدی) علم کلام را از ابوالقاسم بلخی فرا گرفته بود. فعالیت الهادی از ۲۸۰ق به بعد در یمن بوده و پیش از آن در ۲۷۰ق، مدت کوتاهی در آمل نزد محمد بن زید داعی بوده است (وان آرندونک، 127-128) و ظاهراً در همین مدت اقامتش در آمل بوده که نزد بلخی دانش آموخته است. اگر بلخی در ۲۷۰ق چنان مقامی داشته که مدرس علم کلام بوده است، باید گفت که این تاریخ به دورانی پس از اقامت طولانی او در بغداد و فراگیری علم کلام از استادش ابوالحسین خیاط مربوط می‌شود، بنابر این سال تولد او خیلی پیش‌تر از ۲۷۳ق بوده و شاید در عبارت ابن حجر (همانجا) سال «ثلاث و سبعین و مأتین» در اصل «ثلاث و اربعین و مأتین» بوده است. به نوشتهٔ ابن مرتضی، ابومسلم اصفهانی (هـ م) محمد بن بحر مؤلف *التفسیر*، با ابوالقاسم بلخی و ناصر للحق در محضر محمد بن زید داعی بوده‌اند (ص ۹۱؛ نیز نک: ابوطالب، ۸۷؛ حاکم جشمی، ۱۲۱). ابومسلم محمد در ۲۵۴ق تولد و در ۳۲۲ق وفات یافته است (یاقوت، *ادبا*، ۳۵/۱۸) و بنابراین، این دو، معاصر و مصاحب یکدیگر بوده‌اند. خطیب بغدادی از اقامت طولانی او در بغداد سخن می‌گوید و از قول ابو عبیدالله محمد بن عمران مرزبانی (د ۳۸۴ق) نقل می‌کند که میان پدر او و بلخی دوستی استواری بود و هرگاه بلخی به بغداد می‌آمد، نزد پدر مرزبانی می‌رفت و چون به دیار خود باز می‌گشت، نامه‌های بلخی به وی گسسته نمی‌شد (۳۸۴/۹). بنابر این

او بارها پس از بازگشت به خراسان، به بغداد رفته بوده است و اینکه خطیب بغدادی (همانجا) می‌گوید که او به بلخ بازگشت و تا هنگام وفات خود در آنجا ماند، باید مقصود آخرین سفر او از بغداد بوده باشد.

به گفتهٔ ابن ندیم، یک بار ابوالقاسم بلخی در مجلس مناظره‌ای که در محضر ابواحمد یحیی بن علی منجّم (د ۳۰۰ق) در بغداد منعقد شده بود، حضور یافت و همهٔ حاضران او را احترام گذاشتند و در بحثی که دربارهٔ نسخ شرایع درگرفت، به درخواست حضّار، وی بر ضدّ دانشمندی یهودی حکم کرد و چون یهودی در صلاحیت علمی او تردید کرد، بلخی احترام همهٔ متکلمان مجلس را نسبت به خویش دلیل صلاحیت خود دانست (ص ۲۱۹). دانش بلخی در بغداد بیش از خراسان شناخته بود و کتابهای او در بغداد بیشتر مشهور بود و چون یکی از شاگردان او در سفر حج به بغداد رسید، دوستداران بلخی به دیدار او شتافتند و به دیدن وی تبرک جستند و از او دربارهٔ استادش بلخی پرسش کردند. اما در خراسان چنین نبود و علمای بلخ به او ناسزا می‌گفتند و بر او خرده می‌گرفتند (صفدی، ۲۵/۱۷-۲۶). او به نَسَف هم رفته است و به گفتهٔ مستغفری در زمان ریاست ابوعثمان سعید بن ابراهیم نسفی محدّث (د ۳۴۱ق) وارد نسف شد و در رباط جَوْبَق منزل گزید و مجلس درس و املا منعقد کرد و محمد بن زکریا بن حسین نسفی از وی بهره برد. با اینهمه ابویعلی بن خلف ظاهری (د ۳۴۶ق) به دیدن او نرفت و چون بلخی به دیدن او رفت، به وی اعتنایی نکرد (سمعانی، ۱۲۲/۱۱-۱۲۳؛ نیز نک: ذهبی، ۴۸۱/۱۵).

ابوالقاسم بلخی مدتها در دربار امرا به کتابت اشتغال داشته و چنانکه گفته شد، کاتب محمد بن زید داعی در طبرستان بوده است. وی نزد امرای دیگر هم کتابت کرده و همانگونه که خود گفته است: «ماکتبت بین یدی احد الا استصغرته نفسی حتی کتبتُ للداعی محمد بن زید...» (نک: حاکم جشمی، ۱۲۲؛ ابن اسفندیار، ۹۴/۱). بزرگ‌ترین کار دیوانی او وزارت احمد بن سهل بن هاشم مروزی، فرمانده عاصی امیر نصر سامانی بود. احمد بن سهل از فرماندهان بزرگ سامانیان بود که نسب خود را به یزدگرد سوم ساسانی می‌رسانید. او بر امیر نصر سامانی قیام کرد و بر خراسان مستولی شد (ابن اثیر، ۱۱۸/۸-۱۱۹). وی در بلخ از ابوزید احمد بن سهل بلخی، عالم و ادیب مشهور خواست که وزارت او را بپذیرد، ولی ابوزید نپذیرفت و احمد بن سهل، ابوالقاسم بلخی را وزیر کرد و ابوزید را به منصب کتابت برگزید. گفته‌اند که ماهانهٔ بلخی ۱۰۰۰ درهم و ماهانهٔ ابوزید ۵۰۰ درهم بود. ابوالقاسم بلخی هر ماه ۱۰۰ درهم از مواجب خود را افزون بر ماهانهٔ ابوزید به وی می‌داد و نیز سکه‌های ساییده را خود برمی‌داشت و سکه‌های درست را برای ابوزید کنار می‌گذاشت (ابوحیان، ۳۸۰/۲؛ یاقوت، *ادبا*، ۷۵/۳-۷۶) و این بیانگر همت بلند و رادمردی اوست که شرح حال نویسانش ذکر کرده‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۹۷). پس از پیروزی سپاهیان امیر نصر سامانی بر احمد بن سهل در ۳۰۷ق، ابوالقاسم بلخی نیز مدتی زندانی شد، ولی به شفاعت علی بن عیسی ابن جراح آزاد شد و پس از آن مدتی در بغداد به سر برد (ابن ندیم، ذهبی، همانجاها).

به گفتهٔ خطیب بغدادی وفات ابوالقاسم بلخی در بلخ و در اول شعبان ۳۱۹ بوده است (۳۸۴/۹؛ نیز نک: ابن اثیر، ۲۳۶/۸؛ ابن مرتضی، ۸۹). ابن ندیم وفات او را در اول شعبان ۳۰۹ گفته است (ص ۲۱۹) که باید آن را تصحیفی از همان ۳۱۹ دانست.

گفته‌اند که ابوالقاسم بلخی در فقه به مذهب ابوحنیفه بوده است (عبدالقادر قرشی، ۲۷۱/۱؛ ابن قطلوبغا، ۳۱). به گفتهٔ سمعانی اگر مستغفری از ابوالقاسم بلخی یاد نکرده بود، روا نبود که وی در *انساب* از او سخن گوید، زیرا بلخی سخت به مذهب جهمیه و اعتزال پای بند، و مبلّغ و داعی عقیدهٔ خود بود (۱۲۲/۱۱). بلخی واقعاً داعی و مبلّغ عقاید خود بوده است. به گفتهٔ ابن مرتضی (ص ۸۸)، جمع بسیاری در خراسان به دست بلخی هدایت یافتند (یعنی به اعتزال گراییدند). پس شگفت نیست که اهل سنت در خراسان به او نظر خوشی نداشتند، چنانکه یکی از دشمنان سرسخت او ابومنصور ماتریدی (د ۳۳۳ق)، به شدت به او و عقایدش حمله کرده است (نک: ادامهٔ مقاله). ابن حجر عسقلانی (۲۵۶/۳) به ابوحیان توحیدی طعن می‌زند که چرا به علم و درایت و امانت وی گواهی داده است.

آراء کلامی او: ابوالقاسم بلخی از معتزلهٔ بغداد و شاگرد ابوالحسین خیاط بوده است (ابن مرتضی، همانجا). گفته شده که بلخی به هنگام مراجعت به خراسان قصد داشت از راهی برود که با ابوعلی جُبّائی ملاقات کند، ولی خیاط او را سوگند داد تا چنین نکند، زیرا می‌ترسید که او را به شاگردی ابوعلی منسوب سازند (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۹۶-۲۹۷). این داستان به این صورت درست نمی‌نماید، زیرا شخصی به مجرد ملاقات با شخص دیگر نمی‌تواند شاگرد او محسوب شود. ظاهراً خیاط که در رأس معتزلهٔ بغداد بوده، می‌ترسیده است که ابوالقاسم بلخی در ملاقات با جبائی مجذوب او شود و از او درس بگیرد و آراء مکتب معتزلهٔ بصره را قبول کند. به هر حال ابوالقاسم بلخی مدافع و رئیس مکتب معتزلهٔ بغداد باقی ماند و معتزلهٔ بصره به او سخت تاختند و این امر در کتاب *مسائل الخلاف* ابورشید نیشابوری شاگرد قاضی عبدالجبار همدانی اسدآبادی از رؤسای معتزلهٔ بصره به شدت منعکس است. شاید بیشتر و عمدهٔ مطالب این کتاب در ردّ عقاید ابوالقاسم بلخی است و به همین جهت بیشترین آراء مهم او در طبیعیات و الٰهیات بر اساس کتاب *مسائل الخلاف* مورد بحث قرار می‌گیرد:

بلخی معتقد بود که جواهر یعنی جوهر فرد یا اجزاء لایتجزّا ممکن است مشابه یا مخالف باشند، بر خلاف مکتب بصره که جواهر فرد را همه از یک جنس می‌دانستند. و نیز اینکه آیا اختلاف اجسام و تشابه آنها ناشی از اختلاف و تشابه خود اجزاء است (عقیدهٔ بلخی)، یا اینکه اختلاف و تشابه به کیفیت ترکیب اجزاء با یکدیگر، یا به اختلاف و تشابه اَعراض برمی‌گردد (نک: ابورشید، ۲۹-۳۷). سؤال دیگر این بود که آیا خواصی که جواهر فرد دارند، ناشی از وجود خارجی آنهاست، یا به

عبارت دیگر، آیا جوهر در حال عدم نیز جوهر است؟ بلخی معتقد بود که معدوم تنها شیء است و نه جوهر است، نه عرض (نک: همو، ۳۷ به بعد). بلخی خلأ را محال می‌دانست، بر خلاف بصریون که به وجود خلأ معتقد بودند و می‌گفتند که ممکن است دو جوهر فرد جدا از یکدیگر باشند، بی‌آنکه جوهر سومی میان آن دو فاصله باشد (نک: همو، ۴۷ به بعد). بلخی همچنین معتقد بود که دو جسم در محل واحدی جمع نمی‌شوند و فقط اعراض می‌توانند در محل واحدی مجتمع شوند و سخن از اجتماع اجسام فقط از روی مجاز است (همو، ۵۵ ـ ۵۶). او بر خلاف شیوخ بصری به «کُمون» معتقد نبود و منکر بود که در سنگ یا چوب آتش نهفته باشد (همو، ۵۶ ـ ۵۷). شیوخ بصره، از جمله ابوهاشم جبائی معتقد بودند که جواهر فرد یا اجزاء لایتجزا دارای مساحت (بُعد) هستند و بلخی منکر آن بود، یعنی معتقد بود آنچه دارای مساحت است جسم است، نه جزء لایتجزا (همو، ۵۸ ـ ۵۹). بلخی می‌گفت که جهات اجزاء لایتجزا غیر از خود آنهاست و ابوهاشم معتقد بود که جهت از خود جزء است (همو، ۵۹ ـ ۶۰). از این رو به عقیدهٔ بلخی جهت یا سوی، هنگامی در جزء پیدا می‌شود که در کنار آن جزئی دیگر باشد و به عبارت دیگر اتمها در حال انفراد نه جهت دارند و نه تحیُّز، بنابراین جهات و تحیز امور نسبی هستند (همو، ۶۱). چون ابوهاشم معتقد بود که اجزاء لایتجزا مشابه یکدیگرند، نتیجه می‌گرفت که این اجزاء ممکن است از رنگ و بوی و مزه خالی باشند، ولی بلخی که اختلاف و تشابه را خاصیت خود اجزا می‌دانست، خلو اجزاء را از رنگ و بو و طعم روا نمی‌دید (نک: همو، ۶۲ به بعد). بلخی در میان رنگها، تنها سیاه و سفید را رنگ خالص می‌دانست و رنگهای دیگر را مرکب می‌شمرد (همو، ۱۳۲).

بلخی صوت را ناشی از اصطکاک دو جسم می‌دانست، برخلاف ابوهاشم که صوت را برخاسته از محلّی واحد می‌دانست و می‌گفت اصطکاک فقط سبب صدور صوت از آن محل است، به عبارت دیگر صوت هم مانند آتش کامن در جسم است و فقط سببی خارجی سبب صدور و ظهور آن می‌شود (نک: همو، ۱۵۰ به بعد). در نظر بلخی لذّت و الم دو معنی مختلف است، ولی ابوهاشم جبائی می‌گفت که لذت و الم امور نسبی هستند، چنانکه خاراندن موضع سالم در بدن موجب درد است، اما خاراندن محل جَرَب سبب احساس لذت و راحت می‌گردد (نک: همو، ۱۶۶ـ ۱۶۷). بلخی حرکت و سکون را نیز دو امر جدا و مختلف می‌دانست و می‌گفت که حرکت ضدّ سکون است، اما ابوهاشم جبائی می‌گفت که آن دو از یک جنس هستند (همو، ۱۷۳). بلخی حرکت جسم را مربوط به سطح خارجی آن می‌دانست، بر خلاف شیوخ بصره که معتقد بودند جسم در حال حرکت از درون و بیرون متحرک است (همو، ۱۸۰). بلخی می‌گفت که حرکت جسم جز در مکان صورت نمی‌پذیرد، برخلاف بصریون که می‌گفتند ممکن است جسمی بدون داشتن مکان حرکت کند، اما بلخی که بر عدم احتیاج اتم یا جوهر فرد واحد به مکان باور داشت، مکان را امری نسبی می‌دانست و تغییر اجسام و جواهر نسبت به یکدیگر را سبب حرکت می‌پنداشت (همو، ۱۹۰).

بلخی بر خلاف ابوعلی جبائی زمین را کروی می‌دانست (نک: همو، ۱۰۰ به بعد). وی علت سکون زمین را وجود آن در مرکز عالم می‌دانست، ولی ابوهاشم معتقد بود که سکون زمین به امر خدا، یا ناشی از فشار نیمهٔ زبَرین بر نیمهٔ زیرین و فشار نیمهٔ زیرین بر نیمهٔ زبرین است که موجب تعادل و سکون می‌گردد (همو، ۱۹۲). به عقیدهٔ بلخی حرکت به خودی خود و با ابداع و اختراع حاصل نمی‌شود، بلکه نیاز به دفع یا جذب جسم دیگری دارد (همو، ۱۹۶) و می‌گفت که حرکت اجسام سبک ممکن است متوالی باشد، چنانکه هرگز ساکن نشود، ولی حرکت اجسام ثقیل چنین نیست (همو، ۲۰۰ ـ ۲۰۱). دربارهٔ طبایع، بلخی برخلاف بصریون معتقد بود که هر جسمی طبیعت خاصی دارد که فعل آن از راه آن خاصیت است و از گندم، جو نمی‌روید و خداوند از نطفهٔ انسان، جانور دیگری نمی‌آفریند. به عقیدهٔ او ترکیب هر جسم ممکن است که به انحلال و فساد آن ـ مسألهٔ کون و فساد ـ منجر شود (نک: همو، ۱۳۳). بلخی معتقد بود که حدوث عالم در «وقت» مخصوص ضروری است، زیرا «وقت» دیگری پیش از حدوث عالم نبوده است و به عبارت دیگر حدوث عالم در غیر وقت خود ممتنع است (میرداماد، ۳۱۷). در نظر بلخی، کلام و زبان امری توقیفی و از جانب خداست، در حالی که ابوهاشم جبائی معتقد بود کلام و زبان از روی مواضعه و قرارداد است و از راه این مواضعه و قرارداد می‌توان به خطاب و مراد خدا پی برد، نه از راه اجبار و تکلیف (ابورشید، ۱۵۸). بلخی می‌گفت آنچه بدیهی و ضروری است، استدلالی و نظری نمی‌شود و آنچه استدلالی و نظری است، بدیهی نمی‌شود (قاضی عبدالجبار، شرح، ۶۰).

به گفتهٔ ماتریدی، بلخی میان صفات ذات و صفات فعل فرق می‌گذارد و می‌گوید صفات ذات مانند علم و حیات و قدرت خداوند قابل تغییر و زیاده و نقصان نیست، اما صفات فعل مانند رحمت و رزق و کلام قابل زیاده و نقصان است. همچنین آنچه قدرت بدان تعلق گیرد ـ مانند رحمت و کلام ـ صفت فعل است و آنچه متعلق قدرت نباشد ـ مانند علم ـ صفت ذات است (ص ۴۹ ـ ۵۰). ماتریدی پس از نقل گفته‌های بلخی، به نقد آن می‌پردازد (ص ۵۰ به بعد).

دربارهٔ صفات سمیع و بصیر که در *قرآن* به خداوند اطلاق شده، بلخی معتقد است که بصیر یا سمیع بودن خداوند به معنی آن است که خداوند عالِم به مسموعات و مُبْصَرات است، نه اینکه دارای سمع و بصر است و معتقد است که سمع و بصر در انسان وسیلهٔ ادراک است، نه خود ادراک، و ادراک عمل قلب (یا دماغ) است و به همین جهت ممکن است نزد انسانی طبل و بوق بزنند و برقصند و او آنها را ادراک نکند، یعنی قوهٔ قلبی یا دماغی او مختل بوده، از ادراک عاجز باشد (شهرستانی، ۳۴۱ـ ۳۴۴). دربارهٔ ارادهٔ خدا، بلخی مانند نظّام معتقد به نفی صفت اراده از خداوند بود و چنین باور داشت که اگر در زبان شرع، خداوند را مرید خوانده‌اند، بدین معنی است که او خالق و ایجاد کنندهٔ

افعال خویش است و اگر بگویند که خداوند فعلی را از بندگان خود اراده می‌کند، به معنی آن است که آنان را به آن فعل مأمور ساخته است و اگر بگویند خداوند از ازل مرید است، به معنی آن است که او عالم است (همو، ۲۳۸). اما بلخی بر خلاف جاحظ در انسان قائل به اراده است، زیرا علم او شامل و کلّی و جامع نیست تا احتیاج به قصد و عزیمت جداگانه‌ای نداشته باشد و خداوند که علاّم الغیوب است و از هر حادثه و واقعه با صورت و وقت و قدرت منوط به آن آگاه است، احتیاج به عزیمت و قصد جداگانه‌ای ندارد. به عبارت دیگر اراده و قصد و عزیمت ناشی از ضعف علم انسان است و در خداوند علم او برای خلق اشیاء کافی است (همو، ۲۳۸ ـ ۲۴۰). بلخی همچنین می‌گفت که قدرت خداوند بر مقدورات بندگان تعلق نمی‌گیرد، زیرا این مقدورات ممکن است طاعت یا معصیت یا کاری عبث باشد و محال است که قدرت خداوند بر طاعت یا معصیت یا کاری بیهوده واقع شود (فخرالدین رازی، ۲۶۰).

در کتابهای اصولی، قولی را به بلخی نسبت می‌دهند که به شبهۀ کعبی معروف است و آن اینکه فعل مباح وجود ندارد، زیرا هر فعل مباح مستلزم ترک عمل حرامی است و ترک حرام واجب است (نک: صاحب معالم، ۷۶).

معاصران او: سده‌های ۳ و ۴ ق، سده‌های باروَر از جهت فکر و دانش و علما و ادبای برجسته در فرهنگ اسلامی است و ابوالقاسم بلخی که خود یکی از بزرگان اندیشه و علم و فرهنگ بود، با عده‌ای از معاصران خود، مناسبات دوستی یا علمی و نیز معارضات و مجادلات داشت. از جملۀ معاصران مشهور او ابوزید احمد بن سهل بلخی (د ۳۲۲ق) است که در ادب و دانش زمان خود مقامی برجسته داشت. ابوزید متهم به الحاد بود و ابوالقاسم بلخی به جهت اتهاماتی که بر وی وارد ساخته بودند، دربارۀ او گفته بود که ابوزید مظلوم است و من او را از دیگران بهتر می‌شناسم و اتهامات او به جهت دانش او به منطق است، در حالی که ما هر دو منطق خواندیم و بحمدالله ملحد نشدیم (ابن ندیم، ۱۵۳). از مناسبات این دو و رفتار جوانمردانۀ ابوالقاسم بلخی با او پیش‌تر یاد شد. از جمله کتابهای او اثری به نام *اجوبة ابی القاسم الکعبی* است (یاقوت، *ادبا*، ۶۷/۳) که ظاهراً در پاسخ سؤالات ابوالقاسم بلخی از او بوده است.

دیگر از معاصران بسیار مشهور او محمد بن زکریای رازی (د ۳۱۳ق) طبیب و فیلسوف معروف است. دربارۀ نقد کتاب *العلم الالٰهی* از سوی ابوالقاسم بلخی و نقوضی که میان ایشان در این باب ردّ و بدل شده است، پس از این سخن خواهد رفت. میان این دو دربارۀ مسألۀ زمان نیز مباحثاتی واقع شده است و یکی از کتابهای رازی به نام *ماجری بینه و بین ابی القاسم الکعبی فی الزمان* است (بیرونی، ۹). قاضی عبدالجبار در *تثبیت دلائل النبوة* حکایتی دربارۀ روابط ابوالقاسم بلخی و محمد بن زکریای رازی آورده است که می‌تواند برای شناخت روابط آن دو به کار آید (۶۲۴/۲ـ۶۲۵).

ابوالقاسم بلخی همچنین با بزرگان معتزلۀ زمان خود، مانند ابوعلی و ابوهاشم جبائی و نیز با بعضی از عالمان امامیه، مانند ابن قِبهْ رازی مناسباتی داشته است (نک: ادامۀ مقاله). بلخی با جُنید، صوفی معروف نیز ملاقات داشته است و به یکی از صوفیان گفته بود: شیخی از شما را که نامش جنید بود، در بغداد دیدم که کاتبان برای الفاظ او و فیلسوفان برای سخنان دقیق او و شعرا برای فصاحت او و متکلمان برای معانی کلام او نزد وی حاضر می‌شدند، ولی سخنان او از فهم ایشان بالاتر بود! (عامری، ۲۶۶).

ابوالقاسم بلخی شاگردان و پیروانی هم داشته است که در تاریخ ملل و نحل به کعبیه اشتهار دارند (بغدادی، ۱۰۸). از جمله شاگردان معروف او ابوالحسن اَخدَب است که به گفتۀ ابن مرتضی،متکلم جدلی ماهری بوده و نسبت به بلخی تعصب داشته و گاهی آراء ضعیف خود را به استادش نسبت می‌داده است (ص ۱۱۴)، و ابورشید نیشابوری نیز به او سخت تاخته است (ص ۸۳، قس: ۳۴۸،۳۴۴،۲۷۹).

آثار: ابوالقاسم بلخی از مؤلفان پرکار بوده و در زمینه‌های کلام، تفسیر، حدیث، منطق و ردّ بر آراء و عقاید مخالفان خود کتابها و رساله‌های زیادی نوشته است. تألیفات مهم او، اینهاست:

۱. *قبول الاخبار و معرفة الرجال*. نسخۀ خطی این کتاب در ۶ جزء، در دارالکتب قاهره موجود است (نک: *فهرست*، ۲۷۳/۱). واضح است که این کتاب با آثار اصحاب حدیث دربارۀ حدیث و علم رجال تفاوتی چشمگیر دارد و از این رو کسانی چون ابن حجر عسقلانی آن را نقد کرده‌اند (۲۵۵/۳).

۲. *التفسیر الکبیر للقرآن*، که به گفتۀ ابن طاووس *جامع علم القرآن* نام داشته (ص ۱۹۲) و به قول صفدی در ۱۲ مجلّد بوده است (۲۶/۱۷). ابن طاووس مطالب زیادی از تفسیر ابوالقاسم بلخی نقل و غالباً از آن مطالب انتقاد کرده است (ص ۱۹۲ـ۲۰۹). از جملۀ اقوالی که ابن طاووس از تفسیر بلخی نقل کرده، آن است که *قرآن* در زمان پیامبر اکرم (ص) و با نظر آن حضرت جمع‌آوری شده است و از آنجا که *قرآن* حجّت و اصل دین و دعوت اسلامی است، چگونه می‌توان باور داشت که خود حضرت آن را جمع نکرده و اِعراب و ترتیب سُوَر و آیات آن را خود تعیین نفرموده باشد (ص ۱۹۲ـ۱۹۳). از منقولاتی که از تفسیر بلخی در *سعد السعود* و در *التبیان* شیخ طوسی آمده است، برمی‌آید که بلخی در تفسیر خود مانند بیشتر معتزله روش عقلی را بر نقل ترجیح داده است، به عنوان نمونه، در تفسیر آیۀ «وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ ذُرّیَّتَهُمْ» (اعراف/۱۷۲/۷)، معتقد است که مقصود از «ذُرّیه» بنی نوع انسان در طی قرون و اعصار است و مقصود از شهادت ذرّیه به ربوبیت خدا همان عقل و فطرت اولیه است که در انسان به ودیعت گذاشته شده است. آنگاه بلخی روایتی را که از عمر در تفسیر این آیه ذکر شده و سبب اعتقاد به «عالم ذَرّ» شده است، ردّ می‌کند و می‌گوید این روایت از طریق سلیمان یا مسلم بن بَشّار جُهَنی نقل شده است و یحیی بن معین محدث مشهور، سلیمان بن بَشّار را مجهول می‌داند (طوسی، ۲۷/۵ـ۲۹؛ ابن

طاووس، ۲۰۱-۲۰۲).

۳. *المقالات* (ابن ندیم، ۲۱۹)، در عقاید و آراء و ملل و نحل که مؤلفان کتابهای ملل و نحل از آن بسیار نقل کرده‌اند. قسمتی از این کتاب که در باب عقاید معتزله و معتقدان به آن مذهب است، در *فضل الاعتزال* به طبع رسیده است (نک: مآخذ همین مقاله). گفتنی است که نجاشی در *رجال* (ص ۲۶۵)، کتابی از ابوالقاسم علی بن احمد کوفی (د ۳۵۲ ق) نام برده است با عنوان *تحقیق ما الفه البلخی من المقالات*. حاجی خلیفه آغاز تألیف کتاب را به نقل از بلخی سال ۲۷۹ق دانسته است (۱۷۸۲/۲). ابن ندیم می‌گوید که بلخی کتاب *عیون المسائل و الجوابات* را که ذکر آن خواهد آمد، به این کتاب افزوده است (همانجا). ظاهراً مقصود ابن ندیم یکی بودن موضوع این دو کتاب بوده است که همان عقاید و آراء فرقه‌های گوناگون است و بلخی ابتدا *المقالات* را نوشته و بعد در این موضوع *عیون المسائل* را بر آن افزوده است. از گفتهٔ ابن ابی الحدید (۸/۱)، چنین برمی‌آید که قاضی عبدالجبار معتزلی *المقالات* را شرح کرده بوده است.

۴. *عیون المسائل و الجوابات*، که به گفتهٔ صفدی در ۹ مجلد بوده است (۲۶/۱۷). ابو رشید نیشابوری بیشتر عقاید بلخی را از این کتاب نقل کرده است (نک: ص ۵۵، ۲۵۲، ۳۱۵).

۵. *الجدل و آداب اهله و تصحیح علله* (ابن ندیم، همانجا). نام دیگر این کتاب ظاهراً *التهذیب فی الجدل* بوده است که به گفتهٔ حاجی خلیفه (۵۱۸/۱) ماتریدی ردّی بر آن نوشته بود. بلخی کتاب دیگری در جدل داشته است که در آن اشتباه ابن راوندی را در جدل اصلاح کرده بود و اشعری نقضی بر این کتاب بلخی نوشته بوده است (ابن عساکر، ۱۳۱). ابو رشید نیشابوری از این کتاب نیز نقل کرده است (ص ۳۴۳). بلخی در جدل معروف بوده و ابن حجر (۲۵۵/۳) از ابو سعید اصطخری نقل کرده است که «ما رأیت اجدل من الکعبی».

۶. *المضاهات علیٰ بُرغوث* (ابن ندیم، ۲۱۹)، که ردیه‌ای بر ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ، ملقّب به برغوث بوده است. ابوالقاسم بلخی خود از این کتاب نام برده است (ص ۷۵).

۷. *نقض کتاب الخلیل علیٰ برغوث* (ابن ندیم، همانجا). به گفتهٔ ابن حجر، بلخی کتابی در عروض داشته که در آن چیزهایی را بر خلیل خرده گرفته است (همانجا).

۸. *النقض علی الرازی فی العلم الالهی* (ابن ندیم، همانجا). چنانکه کراوس احتمال داده است (ص ۱۶۵- ۱۶۶)، این کتاب ظاهراً نقض کتاب *العلم الالهی الکبیر* رازی است و این نقض بر المقالة الثانیهٔ آن بوده است. رازی نیز چندین جواب در نقض کتاب بلخی نوشته است (نک: همو، ۱۶۷-۱۶۸).

۹. *الغُرَر و النوادر* (ابن ندیم، همانجا). شیخ مفید در *الفصول المختاره* مطلبی را دربارهٔ اجتهاد از *الغرر* نقل می‌کند و آن را مورد نقد قرار می‌دهد (ص ۷۳-۷۴).

۱۰. *النهایة فی الاصلح علیٰ ابی علی* (ابن ندیم، همانجا). بلخی ظاهراً کتب متعددی در مسألهٔ اصلح داشته است (قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۶۱/۱۴) و این کتاب در موضوع «نهایت در اصلح» بوده است. عقیدهٔ ابوعلی جبائی در مسألهٔ «اصلح» عقیدهٔ خاصی بوده که نسبت به موارد، میان وجوب و جواز در اصلح فرق می‌گذارد و ابوالقاسم بلخی بر خلاف وی میان وجوب و جواز در اصلح فرق نگذاشته است. در مقابل، جبائی معتقد بوده است که اگر اصلح بر خداوند به طور مطلق واجب باشد، وجوب ایجاد لایتناهی در اصلح از سوی خداوند لازم می‌آید، زیرا قدرت خداوند بر اصلح نهایتی ندارد (همان، ۵۳/۱۴-۶۱). ابوعبدالله محمد بن عمر صیمری که از معتزلهٔ بصره بوده و خود را شاگرد جبائی می‌دانسته، نقضی بر این کتاب بلخی نوشته است (ابن ندیم، همانجا).

۱۱. *تأیید مقالة ابی الهذیل فی الجزء* (همانجا). از تطبیق عقاید ابوالهذیل با عقاید بلخی در مسائل مربوط به جزء لایتجزا برمی‌آید که بلخی در این مسائل با او موافق بوده است.

۱۲. *الکلام فی الامامة علیٰ ابن قبة*. ابو جعفر محمد بن عبدالرحمن ابن‌قبهٔ‌رازی از متکلمان مشهور امامیه بود. نجاشی (ص ۳۷۶) از ابوالحسین سوسنجردی نقل می‌کند که او در بلخ نزد ابوالقاسم بلخی رفت و کتاب *الانصاف* ابن قبه را که در امامت بود، به او داد. بلخی پس از اطلاع بر مطالب کتاب، نقضی با عنوان *المسترشد فی الامامة* بر آن نوشت. سوسنجردی در بازگشت به ری این کتاب را به ابن قبه نشان داد و او در ردّ آن کتابی نوشت به نام *المستثبت*. سوسنجردی آن را دوباره در بلخ به کعبی نشان داد و او نقضی بر *المستثبت* نوشت. چون سوسنجردی این کتاب را به ری برد، ابن قبه وفات یافته بود.

۱۳. *کتاب فی حجیة اخبار الآحاد*. بلخی در آغاز کتاب *قبول الاخبار* به این تألیف خود اشاره می‌کند و می‌گوید که در آن به معارضه با استاد خود ابوالحسین خیاط پرداخته است (*فهرست*، ۲۷۳/۱). بغدادی (ص ۱۰۸) گفته است که خیاط منکر حجیت اخبار آحاد بود و کعبی کتابی در نقض او مبنی بر حجیت اخبار آحاد نوشت.

۱۴. *الکتاب الثانی علیٰ ابی علی فی الجنة* (ابن ندیم، ۲۱۹). ظاهراً این کتاب ردّ بر این عقیدهٔ ابوعلی جبائی بوده است که به موجب آن خداوند می‌توانست از آغاز مردم را به بهشت ببرد و بر آنها تفضّل کند، بی‌آنکه معرفت خود را بر آنان تکلیف فرماید (اشعری، ۲۴۹).

۱۵. *محاسن آل طاهر* (صفدی، ۲۶/۱۷). پدر ابوالقاسم بلخی ظاهراً از نزدیکان عبدالله بن طاهر، والی خراسان بوده است و روایتی توسط خطیب بغدادی (۳۴۰/۱۲) نقل شده که در آن بلخی از پدرش و او از عبدالله بن طاهر نقل کرده و شاید خود او هم با آل طاهر نزدیک بوده است.

۱۶. *محاسن خراسان* یا *فضائل خراسان* (ابن ندیم، ۵۸، ۲۱۶). همچنین علی بن زید بیهقی کتابی در تاریخ نیشابور به بلخی نسبت می‌دهد که اصل آن در کتابخانهٔ مسجد عقیل سوخته شد (ص ۲۱). همو از کتاب *مفاخر نیشابور* هم نام می‌برد که تألیف بلخی بوده است (ص ۱۵۶، ۲۵۵). محمد قزوینی احتمال می‌دهد که *مفاخر نیشابور* فصلی از

کتاب *مفاخر خراسان* بوده است (۲۳۶/۶).

۱۷. *نقض کتاب ابی علی الجبائی فی الارادة* (صفدی، همانجا). ابوعلی و پسرش ابوهاشم معتقد بودند که خداوند از روی حقیقت، نه مجاز مرید است و ارادهٔ او حادث است (قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۳/۶). اما نظّام و کعبی معتقد بودند که مرید بودن خداوند مجازی است و به این معنی است که او خالق و موجد افعال است (نک: آراء کلامی در همین مقاله).

۱۸. *اوائل الادلة*. ظاهراً فصلی از این کتاب را که دربارهٔ حدوث عالم است، مقدسی نقل کرده است (۱۱۵/۱ـ ۱۳۵). ابن فورک این کتاب را به طریق املا و نه به طریق معمولی شرح کرده بوده است (حاجی خلیفه، ۲۰۰/۱). ماتریدی نیز نقضی بر کتاب *اوائل الادلة* نوشته بوده است (سید، ۵۰).به گفتهٔ ابن عساکر (ص ۱۳۰)، اشعری هم کتابی در نقض *تأویل الادلة* تألیف کرده بوده است که شاید *تأویل الادلة* همان *اوائل الادلة* باشد.

۱۹. *وعید الفُسّاق*، که ماتریدی آن را رد کرده بوده است (خلیف، ۶).

۲۰. *المسائل الواردة*، که ابورشید نیشابوری از آن نقل کرده است (ص۳۰۵).

۲۱. نقضی بر کتاب *السنة و الجماعة* از حرب بن اسماعیل سیرجانی، شاگرد احمد بن حنبل (یاقوت، *بلدان*، ۲۱۳/۳ـ۲۱۴).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، *الکامل* ؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱ق؛ ابن طاووس، علی، *سعد السعود*، قم، ۱۳۶۳ق؛ ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، به کوشش محمد زاهد کوثری، دمشق، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۸م؛ ابن قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲م، ابن مرتضی، احمد، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۴م؛ ابورشید نیشابوری، سعید، *المسائل فی الخلاف*، به کوشش معن زیاده و رضوان سید، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابوطالب هارونی، یحیی، «الافادة»، *اخبار ائمة الزیدیة*، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابوالقاسم بلخی، عبدالله، «المقالات»، *فضل الاعتزال* (هم)؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ بیرونی، ابوریحان، *فهرست کتابهای رازی*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ جنداری، احمد، «تراجم الرجال المذکورة فی شرح الازهار ابن مرتضی»، مقدمهٔ *المنتزع المختار* ابن مفتاح، صنعا، ۱۳۴۱ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حاکم جشمی، محسن، «جلاء الابصار»، *اخبار ائمة الزیدیة*، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خلیف، فتح‌الله، مقدمه بر *التوحید* (نک: هم، ماتریدی)؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء* ، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ سید، فؤاد، «ترجمة ابی القاسم البلخی»، *فضل الاعتزال* (هم)؛ شهرستانی، محمد، *نهایة الاقدام*، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴م؛ صاحب معالم، حسن، *معالم الدین*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دُرُتیا کراولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طوسی، محمد، *التبیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ عامری حَرَضی، یحیی، *غربال الزمان*، به کوشش محمد ناجی زعبی عمر، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ فخرالدین رازی، محمد، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، به کوشش طه عبدالرؤوف سعد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م ؛ *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس/ الجزایر، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ *فهرست المخطوطات*، *دارالکتب المصریة* (مصطلح الحدیث)، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ قاضی عبدالجبار همدانی، *تثبیت دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، مصر، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۵م؛ همو، «طبقات»، *فضل الاعتزال* (هم)؛ همو، *المغنی*، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م؛ *قرآن مجید*؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ کراوس، پاول، مقدمه بر *الرسائل الفلسفیة* رازی، قاهره، ۱۹۳۹م؛ ماتریدی، محمد، *التوحید* ، به کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مفید، محمد، *الفصول المختارة*، انتخاب سید مرتضی، قم، مکتبهٔ بصیرتی؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م؛ میرداماد، محمدباقر، *القبسات*، به کوشش مهدی محقق و دیگران، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *البلدان*؛ نیز:

Van Arendonk, C., *Les Debuts de l' imāmat zaidite au Yaman*, tr. J. Ryckmans, Leiden, 1960

عباس زریاب

اَبوالْقاسِمِ تِیمی، اسماعیل بن محمد بن فضل بن علی بن احمد ابن طاهر طلحی، ملقب به قوام السنة و شیخ‌الاسلام (۴۵۷ـ۵۳۵ق/ ۱۰۶۵ـ۱۱۴۱م)، محدث و مفسر اصفهانی و مؤلف کتابی دربارهٔ عقیدهٔ اصحاب حدیث. گفته‌اند که در میان مردم اصفهان، به «شیخ اسماعیل جوزی» شهرت داشته است و چنانکه سمعانی اشاره کرده، «جوزی» در گویش اهل اصفهان به معنای پرندهٔ کوچک (جوجه) بوده است (۴۰۸/۳). ابوالقاسم از جانب مادر به صحابی مشهور، طلحة بن عبیدالله تیمی نسب می‌برد (ذهبی، ۸۱/۲۰ـ۸۲). در برخی مآخذ تاریخ تولد او را ۴۵۹ق نیز نوشته‌اند که درست نمی‌نماید (نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۰/۱۸، ۸۰/۱۱؛ ابن اثیر، ۸۰/۱۱؛ ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۱۷۷؛ قس: رافعی، ۳۰۳/۲).

وی ظاهراً در اصفهان به دنیا آمد و چنانکه از تحصیلات اولیهٔ او برمی‌آید، در همانجا بالید (نک: ذهبی، ۸۰/۲۰). ابوالقاسم علاوه بر پدرش ابوجعفر محمد (د ۴۹۱ق/۱۰۹۸م) که در شمار اهل علم بود (همو، ۸۱/۲۰)، از کسانی چون ابوعمرو عبدالوهاب ابن منده، احمد بن عبدالرحمن ذکوانی و ابوعبدالله ثقفی در اصفهان بهره برد. مدتی نیز در بغداد از محضر کسانی چون ابو نصر محمد بن محمد زینبی حدیث شنید. در نیشابور نزد ابوبکر احمد بن علی بن خلف شیرازی، ابونصر محمد بن سهل سرّاج و عبدالرحمن بن احمد واحدی دانش آموخت و در ری محضر ابوبکر اسماعیل بن علی خطیب را درک کرد (ابوالقاسم، ۹۷/۱، جم؛ سمعانی، ۴۰۹/۳؛ ذهبی، ۸۰/۲۰ـ۸۱). در ۴۸۱ق مدتی در قزوین بود و در آنجا سنن ابن ماجه را از ابومنصور مقوّمی شنید (رافعی، ۳۰۲/۲). ابوالقاسم قرائات گوناگون را نزد مشایخ آن زمان فراگرفت (ذهبی، ۸۳/۲۰) و آنگاه که خود در شمار مشایخ درآمد، به بغداد سفری کرد و در آنجا به تحدیث پرداخت. پس برای ادای فریضهٔ حج رهسپار مکه شد و در آنجا یک سال مجاورت گزید و به تألیف و املای حدیث

پرداخت. سپس به میهن خود اصفهان بازگشت و تا هنگام مرگ در آنجا به سر برد (صفدی، ۲۰۹/۹؛ نیز نک: ذهبی، ۸۱/۲۰).

از دیگر مشایخ وی باید خواجه‌عبدالله‌انصاری (ابوالقاسم، ۲۰۴/۱)، ابوبکر صابونی (همو، ۲۰۳/۱) و ابوالمظفر منصور بن محمد سمعانی (همو، ۳۱۴/۱) را نام برد. او از برخی دیگر از مشایخ حدیث بهره برد که نام شماری از آنها در کتاب *الحجة* خود وی آمده است.

ابوالقاسم را معاصرانش بسیار ستوده‌اند، چنانکه ابو موسی مدینی او را استاد علمای عصر و قدوه و پیشوای اهل سنت در زمان خود دانسته است. همو وی را «مجدد دین» در رأس سدهٔ ۵ ق قلمداد کرده است. ابو موسی مدینی خود کتابی مستقل در مناقب ابوالقاسم تألیف کرده بوده است. یحیی بن منده نیز از او مدح بلیغی کرده و او را نیک اعتقاد خوانده است. همچنین سمعانی از وی با عنوان «استاذنا و شیخنا و امامنا» یاد کرده و گفته است که در تفسیر، حدیث، لغت و ادب متبحر بود. همو ضمن آنکه وی را عالم به متون و اسانید دانسته، تصریح کرده است که ابوالقاسم حدیثِ بسیار شنیده است. همین تأکیدات از سوی ابن جوزی نیز به ثبت رسیده است (سمعانی، ۴۰۸/۳؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا؛ ذهبی، ۸۱/۲۰ ـ ۸۵؛ ابن قیم، ۱۰۵). گفته‌اند که ابوالقاسم در فقه، مذهب شافعی داشت و فتاوایش در اصفهان و توابع آن از شهرتی برخوردار بود (نک: ذهبی، ۸۳/۲۰؛ ابن قیم، همانجا؛ اسنوی، ۳۵۹/۱). از شاگردان وی، اینان را می‌توان نام برد: ابوسعد سمعانی، ابوالعلاء همدانی، ابوطاهر سلفی، ابوالقاسم ابن عساکر، ابو موسی مدینی و نواده‌اش یحیی بن محمود ثقفی (نک: سمعانی، همانجا؛ ابن عساکر، گ ۳۶ الف؛ ابن نقطه، ۲۵۲/۱ـ۲۵۳؛ ذهبی، ۸۱/۲۰).

ابوالقاسم در صفر ۵۳۴ ناشنوا و پس از مدتی فلـج شد و سال بعد درگذشت (رافعی، ۳۰۳/۲؛ ابن اثیر، ۸۰/۱۱؛ ذهبی، همانجا).

فرزندش ابوعبدالله محمد که در ۵۰۰ق متولد شد، در علوم گوناگون و به ویژه لغت متبحر بود و دو شرح یکی بر *صحیح* بخاری و دیگری *صحیح* مسلم نوشت که ناتمام ماند و پدرش آنها را تکمیل کرد. وی در همدان در ۵۲۶ق درگذشت (همو، ۸۳/۲۰ـ۸۴؛ اسنوی، ۳۶۰/۱، ۳۶۱).

آثار: ابوالقاسم در تفسیر، چند تألیف مستقل و مفصل دارد، بدین قرار: *الجامع* در ۳۰ مجلد؛ *المعتمد* در ۱۰ مجلد؛ *الایضاح* در ۴ مجلد؛ *الموضح* در ۳ مجلد. همچنین گفته‌اند که وی کتابی در تفسیر به زبان فارسی و به گویش اصفهانی نوشته بوده و کتابی نیز با عنوان *اعراب القرآن* داشته است (ذهبی، ۸۴/۲۰؛ سیوطی، ۳۸).

وی در حدیث کتاب *الامالی* داشته است که بخشی از آن در کتابخانهٔ ظاهریه نگهداری می‌شود (ظاهریه، ۱۹۲). همچنین مجالس متعددی در مسجد جامع اصفهان برگذار می‌کرده که شمار آنها، بنابر نقل منابع، به چند هزار می‌رسیده است و طبعاً بخش عمدهٔ این مجالس به روایت حدیث اختصـاص داشتـه اسـت (نک: سمعانی، همانجا؛ ذهبی، ۸۲/۲۰). نسخه‌هایی با عنوانهای *احادیث مسلسلات*، *الاحادیث السبعة المسلسلات* و *العوالی الموافقات* از ابوالقاسم در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، همانجا؛ سواس، ۲۵۷، ۵۶۱).

در تاریخ نیز دو کتاب از وی می‌شناسیم: ۱. *سیر السلف*، که حاوی شرح احوال صحابه و تابعین و محدثان طبقات بعد و نیز شرح حال جماعتی از صوفیان است. دو نسخه از آن در کتابخانه‌های ملی پاریس و تیموریه در مصر نگهداری می‌شود (مدخلی، ۵۶/۱، حاشیه؛ دوسلان، شم 2012؛ GAL,I/395)؛ ۲. *المبعث و المغازی*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ کوپریلی در ترکیه موجود است (کوپریلی، ۵۸۱/۱ـ۵۸۲).

ابوالقاسم کتابی نیز با عنوان *الترغیب و الترهیب* دارد که منذری در اثر خود با همین عنوان (۳۸/۱) از آن نام برده و بدان نظر داشته است. این کتاب مورد استفادهٔ ابن شهر آشوب در *مناقب* (۱۱/۱) و ابن طاووس در *الطرائف* (ص ۵۴۸؛ نیز نک: کولبرگ، 356) قرار گرفته است. تصویری از نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ دانشگاه اسلامی مدینـه یافت می‌شود (نک: مدخلی، ۵۸/۱، حاشیه).

اثر مهم وی در عقاید *الحجة فی بیان المحجة و شرح التوحید و مذهب اهل السنة* است. این عنوان به همین صورت در مقدمهٔ کتاب، توسط خود ابوالقاسم بر کتاب نهاده شده بوده است (نک: ۸۴/۱). با اینهمه، با اندکی تغییر در قسمت دوم نام آن، به کوشش محمد بن ربیع مدخلی و محمد بن محمود ابو رحیم در ریاض (۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م) در دو جلد به چاپ رسیده است. مؤلف در مقدمه (۸۳/۱ ـ۸۴) سبب تألیف کتاب را چنین توضیح می‌دهد که «چون پایه و قوام اسلام را در تمسک به سنّت دیدم و ملاحظه کردم که بدعت بسیار شده و بدگویی از اهل سنّت شیوع یافته است و قومی را یافتم که اتباع از سنت را نقیصه‌ای محسوب می‌دارند و خوض و تحقیق در کلام را ارج می‌نهند، بر آن شدم که کتابی دربارهٔ «سنت» بنویسم و در آن اعتقاد ائمهٔ سلف و اهل سنت را بازگویم».

این کتاب نمونه‌ای کامل و در عین حال بدیع از تألیفاتی است که در جهت دفاع از تفکرات و عقاید اصحاب حدیث، به نگارش در آمده است. تازه بودن آن نسبت به بسیاری از کتابهای اعتقادی اصحاب حدیث که در سـده‌های ۳ و ۴ ق تـألیف شده‌اند، بر امتیـازات کتـاب افزوده است. مؤلف در آن از بسیاری از تألیفات اصحاب حدیث استفاده کرده که بر غنای کتاب دلالت دارد. این کتاب همچون دیگر کتابهای مربوط به عقاید محدثان، به رد و انکار «فرق مبتدعه» از دیدگاه خود آنان پرداخته است و جا دارد که در آن از جهمیه و معتزله بسیار سخن رود. با اینهمه،چندان از امامیه (یا به تعبیر مؤلف: رافضه) سخن به میان نیامده است. امتیاز عمدهٔ کتاب این است که مؤلف برخلاف اکثر عقیده‌نویسانِ اصحاب حدیث، تنها به نقل احادیث تکیه نکرده و جابه‌جا به نقل مباحث لغوی و تفسیری پرداخته و گاه در ذیل یک فصل، دربارهٔ روایات نیز بحث کرده است. با اینهمه،کتاب از یک نظم منطقی و معهود برخوردار نیست و از این جهت بیشتر به مسودهٔ کتاب می‌ماند تا مبیّضهٔ آن. از دیگر نکات جالب کتاب، بحث مفصل مؤلف دربارهٔ اسما و صفات خداوند است که به شکل خاصی بدان پرداخته است (نک:

۱۱۴/۱ـ ۱۶۶). مؤلف در بخشهای مختلف کتاب به گفته‌ها و روایات کسانی چون ابن‌خزیمه، محمد بن اسحاق ابن منده، ابوالشیخ اصفهانی، ابوسلیمان خطابی، ابومنصور معمر بن احمد اصفهانی، هبة الله بن حسن لالکایی و به ویژهٔ ابوالمظفر سمعانی نظر داشته است.

ابوالقاسم در این کتاب، از نقد نظرگاه اشعریان غافل نبوده و گاه و بی‌گاه بر آنان تاخته است. دور نیست که مراد وی در مقدمهٔ کتاب (نک: سطور پیشین) از گروهی که به کلام روی آورده‌اند، اشعریان باشند، خاصه که در عصر مؤلف، جریان فکری اشاعره در میان شافعیان به اوج خود رسیده بود. با اینکه غالب اشعریان این دوره به احمد بن حنبل و عقاید او توجه نشان می‌دادند و در واقع جریان اشعری گرایی تنها شکلی جدید از تفکرات وابسته به اصحاب حدیث را با اندکی اختلاف منعکس می‌کرد، باز لبهٔ تیز انتقاد پیروان متعصب اصحاب حدیث و حنبلیان، متوجه اشعریان و به خصوص متکلمان آنان بود و در این میان ابوالقاسم تیمی در کتابش به این مسأله نظر داشته است (نک: ۳۲۴/۱ به بعد، ۱۱۲/۲ـ۱۱۴، ۱۶۱ به بعد، ۲۵۳ـ ۲۵۷، ۲۶۳ـ۲۶۴). صورت سماعاتی که بر روی نسخه‌های کتاب موجود است، نشان از اعتبار و رواج آن در میان مؤلفان و عالمان اهل سنت دارد (مدخلی، ۷۳/۱ ـ۸۰). از این کتاب ابن قیم جوزیه در *اجتماع الجیوش الاسلامیة* (ص ۱۰۵ـ۱۰۶) و ابن حجر عسقلانی در *فتح الباری* (۳۴۴/۱۳ـ ۳۴۵) یاد کرده و از آن بهره برده‌اند.

ابوالقاسم در عقاید بجز *الحجة*، کتابی با عنوان *دلائل النبوة* دارد که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ سعیدیهٔ حیدرآباد دکن موجود است (مدخلی، ۵۵/۱). این اثر در ریاض (۱۴۱۲ق) در ۴ مجلد به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *فتح الباری*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی و محب‌الدین خطیب، بیروت، دارالمعرفة؛ ابن شهرآشوب، محمد، *مناقب آل ابی طالب*، قم، مطبعهٔ علمیه؛ ابن طاووس، علی، *الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف*، قم، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن عساکر، علی، *معجم الشیوخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *اجتماع الجیوش الاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالقاسم تیمی، اسماعیل، *الحجة*، به کوشش محمد بن ربیع مدخلی و محمد بن محمود ابو رحیم، ریاض، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رافعی، عبدالکریم، *التدوین*، به کوشش عزیزالله عطاردی، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سواس، یاسین محمد، *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ کوپریلی، خطی؛ مدخلی، محمد بن ربیع، مقدمه بر *الحجة* (نک: هم، ابوالقاسم تیمی)؛ منذری، عبدالعظیم، *الترغیب و الترهیب*، به کوشش مصطفی محمد عمارة، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ نیز:
De Slane; GAL; Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work*, Leiden, 1992.

حسن انصاری

اَبوالْقاسِمِ حَکیمِ سَمَرْقَندی، اسحاق بن محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن زید، حکیم و عالم حنفی ماوراء النهر در اواخر سدهٔ ۳ و نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق/۹ و ۱۰م.

ابوالقاسم در شکل‌گیری عقاید و تعالیم زاهدانهٔ حنفیان اهل سنت و جماعت در مشرق زمین، نقطهٔ عطفی به شمار می‌آید و اعتقادنامهٔ او با عنوان *السواد الاعظم* تا مدتها تبیین کنندهٔ اعتقادات بسیاری از حنفیان بود؛ با اینهمه، از زندگانی او جز سطوری چند به نقل سمعانی (۲۰۷/۴ـ ۲۰۸) و چند آگاهی پراکنده در دیگر منابع چیزی دانسته نیست، تا آنجا که حمدالله مستوفی در *تاریخ گزیده* (ص ۶۷۶ـ۶۷۷) بی‌اطلاعی کامل خود را نسبت به زندگی وی ابراز داشته است و طبقات نویسان حنفی چون عبدالقادر قرشی (۱۳۹/۱)، تمیمی (۱۵۸/۲) و لکهنوی (ص ۴۴)، همگی پایهٔ گفتار را بر اطلاعات سمعانی نهاده‌اند. اطلاعاتی که احتمال می‌رود سمعانی خود از *تاریخ سمرقند* ابوالعباس مستغفری (د ۴۳۲ق/۱۰۴۱م) گرفته باشد.

ابوالقاسم محتملاً در سمرقند تولد و رشد یافت. در جوانی چندی به تحصیل در بلخ گذرانید و در آنجا ملازمت ابوبکر وراق ترمذی، عارف برجستهٔ آن دیار را اختیار کرد و از او تعالیم طریقت را فراگرفت (نک: انصاری، ۲۶۳؛ جامی، ۱۲۴؛ لکهنوی، همانجا). او به فراگیری علوم متداول نقلی و عقلی نیز همت گماشت و در دانشهای کلام، فقه و تفسیر چیره‌دست شد (نک: نسفی، ۳۶۰/۱). ابوالقاسم به حدیث و روایت نیز عنایت داشت، چنانکه از شیوخ روایی او عبد بن سهل زاهد (شاید عبدالله بن سهل رازی، شاگرد حاتم اَصَمّ از مشایخ صوفیه، د ۲۳۷ق، به احتمال مادلونگ، نک: *ایرانیکا*)، عمروبن عاصم مروزی و محمد بن خزیمهٔ قلّاس (فقیه و محدث اهل بلخ، د ۳۱۴ق، نک: عبدالقادر، ۵۳/۲) را نام برده‌اند (نک: سمعانی، ۲۰۸/۴) که دست کم فرد اخیر از حیث طبقه از اقران او بوده است. در یکی از منابع متأخر (سرور، ۱۹۷/۲) از ابن جلاّء (هم) و ابراهیم قصار، دو تن از مشایخ صوفی شام، در عرض ابوبکر وراق به عنوان استادان ابوالقاسم در طریقت سخن رفته، اما به فراگیری ابوالقاسم از آنان و نیز به سفر او به دیار عرب در منابع دیگر اشاره‌ای نشده است.

ابوالقاسم حکیم در نیمهٔ دوم از زندگانی خود، در سمرقند آرامش گزید و هم در آنجا شاگردانی را پرورش داد. سمعانی از راویان او، ابوجعفر محمد بن منیب سمرقندی، عبدالکریم بن محمد فقیه سمرقندی و محمد بن عمران بن مشهی(؟) را نام برده است (همانجا)؛ در منابع صوفیان نیز نام محمد بن محمد بن نصر زاهد و ابوعلی محمد بن حسن بن حمزهٔ صوفی رازی به عنوان شاگردان او در طریقت آمده است که سخنانی حکیمانه و عارفانه از شخص او، یا از طریق او از ابوبکر وراق روایت می‌کرده‌اند (نک: سلمی، *طبقات*، ۲۱۹؛ انصاری، ۵۰۶).

ابوالقاسم حکیم که در دورهٔ فرمانروایی سامانیان (حک ۲۶۱ـ ۳۸۹ق/۸۷۵ـ۹۹۹م) می‌زیست، با امیران سامانی که حامی و مشوق او در فعالیتهای علمی بودند، روابطی نیکو داشت. به گزارش منابع، زمانی

دراز قضای سمرقند را بر عهده داشت و در طول مدت تصدی، داوری او مورد ستایش مردم بود (نک: مستملی، ۲۳۷؛ سمعانی، همانجا). همچنین آن هنگام که عالمان حنفی اهل سنت و جماعت امیر اسماعیل سامانی (حک‍۲۷۹ـ۲۹۵ق) را بر آن داشتند تا از رواج مذاهب و مکاتب مخالف در ماوراء النهر جلوگیری نماید، با توصیهٔ همگی آنان، امیر سامانی از ابوالقاسم خواست تا در کتابی عقاید مقبولِ اهل سنت و جماعت را گرد آورد و بدین ترتیب کتاب *السواد الاعظم* نوشته شد (نک: مقدمه، ۱۷ـ۲۰).

با در نظر گرفتن سن احتمالی ابوالقاسم حکیم به هنگام مصاحبت با ابوبکر وراق (د ۲۸۰ق/۸۹۳م) از یک سو و مقبولیت همگانی او به هنگام انتخاب برای تألیف کتاب *السواد الاعظم* (ح ۲۹۰ق/۹۰۳م) از دگر سو، چنین می‌نماید که او در سالهای میانهٔ سدهٔ ۳ ق ولادت یافته است. با پذیرش گفتهٔ سمعانی (همانجا) مبنی بر اینکه او در ۱۰ محرم ۳۴۲ وفات یافته است، باید سالهای عمر او را افزون بر ۹۰ پنداشت، ولی شایستهٔ ذکر است که ابوالمعین نسفی (همانجا) درگذشت او را در ۳۳۵ق/۹۴۶م دانسته است. ابوالقاسم در سمرقند درگذشت و به وصیت خود در گورستان مشهور جاکردیزه به خاک سپرده شد. مقبرهٔ او تا قرنها شناخته بود و از سوی مردم، حتی غیرحنفیان زیارت می‌شد (نک: سمعانی، همانجا؛ سمرقندی، ۴۹).

شخصیت علمیِ ابوالقاسم حکیم را باید جامع دو خصیصه دانست که جمع آن دو در یک عالم در دیار و روزگار او امری متداول بوده است؛ او از یک سو به عنوان حکیمی اهل طریقت شناخته می‌شد و از دگر سو متکلمی صاحب نظر به شمار می‌رفت.

مکتب کلامیِ او: دربارهٔ اینکه ابوالقاسم حکیم دانش کلام را از چه کسانی فرا گرفته است، در منابع گزارشی دیده نمی‌شود، ولی ستایش مبالغه‌آمیز او از دانش کلامی ابونصر احمد عیاضی (د پیش از ۲۷۹ق/۸۹۲م) و فرزند و پیرو او ابو احمد نصر عیاضی (نک: نسفی، ۳۵۷/۱) تا اندازه‌ای گرایش فکری او را روشن می‌سازد. ابونصر عیاضی از برجسته‌ترین عالمان سمرقند در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق بود که باید او را مهم‌ترین انتقال دهندهٔ تعالیم سلف به نسل ابوالقاسم در مکتب حنفیِ اهل سنت و جماعت در ماوراءالنهر دانست. در نسل شاگردان عیاضی، یا به تعبیر دیگر در نسل ابوالقاسم حکیم، همزمان با شکل گیریِ نظام کلامی حنفیان اهل سنت و جماعت و تدوین آثار نسبتاً مفصل، به تقریب می‌توان ۳ جناح مختلف را در میان پیروان این مکتب تمیز داد. این ۳ جناح در بسیاری از کلیات اعتقادی با یکدیگر اشتراک عقیده داشتند و تفاوت آنان در برخی مسائل خاص اعتقادی و به ویژه در شیوهٔ برخورد با مسائل، دیده می‌شد. این ۳ جناح عبارت بودند از: جناح متکلمان عقل‌گرا و در رأس آنان ابو منصور ماتریدی (د ۳۳۳ق/۹۴۵م)، جناح فقیهان سنت گرا و در رأس آنان ابوالقاسم حکیم و دیگر، جناح صوفیان حنفی اعتقاد که عمل را داخل در تعریف ایمان می‌شمردند و ادامهٔ حرکت آنان در نسل بعد در کتاب *التعرف* کلاباذی دیده می‌شود.

ابوالقاسم در عین شهرت خود به کلام و حکمت، در روزگار خود شاید بیش از هر چیز فقیهی برجسته بود و به همین مناسبت سالها بالاترین مرجع قضایی مردم سمرقند بود. مطرح کردن برخی از مباحث فقهی در لابه‌لای مسائل کلامی در *السواد الاعظم*، همچون مسألهٔ مسح بر خُفَین، نماز وتر و نظایر آن (نک: ص ۴۲، ۱۴۲، جم)، خود حاکی از این حقیقت است که نزد ابوالقاسم و دیگر عالمان هم فکر او، ضرورتی برای تفکیک مسائل کلامی از مسائل فقهی احساس نمی‌شد، این در حالی است که در آثار ماتریدی و پیروان شیوهٔ او چنین آمیزشی به چشم نمی‌خورد. به علاوه نوع ترتیب و تنظیم کلامی مباحث، نوع استدلالات و اصطلاحات ویژه‌ای که در آثار ماتریدی و ماتریدیان دیده می‌شود، با شیوهٔ *السواد الاعظم* و آثار همانند آن تفاوتی آشکار دارد. از جمله مواردی که می‌توان به عنوان وجه تمایز میان باورهای جناح ابوالقاسم و جناح ماتریدی برشمرد، مسألهٔ مخلوق بودن یا نبودن ایمان است. ماتریدی در *التوحید* (ص ۳۸۵) و در «عقیدة» (ص ۳۱) به مخلوق بودن ایمان نظر داشته است، در صورتی که ابوالقاسم حکیم در *السواد الاعظم* (ص ۴۵) ایمان را غیر مخلوق دانسته و به صراحت مخالفان این عقیده را اهل بدعت شمرده است (برای بازتاب این عقیده در دیگر آثار جناح فقیهان، مثلاً نک: ابواللیث سمرقندی، «بستان»، ۱۸۳؛ قس: *الفقه الاکبر* (۲)، ۴). از دگر سو، با مقایسهٔ تعریفی که از «ایمان» در *التعرف* کلاباذی (ص ۷۹) و *السواد الاعظم* ابوالقاسم حکیم (ص ۱۲۱، جم) آمده است، آشکار می‌شود که چگونه ابوالقاسم در برابر جناح صوفیان حنفی قرار گرفته است.

حال اگر بخواهیم جایگاه ابوالقاسم حکیم را در داخل جناح فقیهان سنت گرا مورد بررسی قرار دهیم، باید جزء جزء عقاید وی را که در *السواد الاعظم* آمده، با چند اثر دیگر از فقیهان حنفی اهل سنت و جماعت مقایسه کنیم. از نظر پیشینه، کتاب *السواد الاعظم* با *الوصیة* منسوب به ابوحنیفه که به تخمین در میانهٔ سدهٔ ۳ ق/۹ م تألیف شده است (نک: ه‍ د، ابوحنیفه)، وجوه اشتراک بسیاری دارد. همچنین شباهت چشمگیر میان *السواد الاعظم* با کتاب *العقیدة* ابوجعفر طحاوی، فقیه حنفی مصر (د ۳۳۱ق/۹۳۳م) در شیوهٔ تنظیم مطالب و هم در محتوا، بایستی ناشی از پیشینهٔ مشترک بوده باشد. این دو کتاب افزون بر موارد اشتراک با *الوصیة*، در بسیاری از مسائل، حتی مسائل جزئی چون سودبخش بودن دعا برای مردگان و تشویق به تلاش برای کسب روزی که بحثهای مقطعی بوده‌اند، با یکدیگر اشتراک دارند (برای توضیح بیشتر، نک: ه‍ د، ابوحنیفه). این نکته نیز جالب توجه است که هر دو اثر، در آغاز سخن عقاید مطرح شده را به شخص ابوحنیفه منسوب ساخته و آن را مذهب اهل سنت و جماعت دانسته‌اند (نک: ابوالقاسم، ۲۲؛ طحاوی، ۷). در یک مقایسهٔ جزء به جزء بین دو اثر مشاهده می‌شود که *السواد الاعظم* بیش از *العقیدة* با کتاب *الوصیة* قرابت دارد و مؤلف بر خلاف طحاوی از تکیه بر عقاید ارجائی حنفی، پرهیزی نداشته است. به

عنوان نمونه ابوالقاسم بر این باور کهن ارجاء حنفی که ایمان عامیان با ایمان پیامبران و فرشتگان همسان است، تکیه دارد (نک: ص ۱۳۰؛ نظیر همین تکیه در *العالم و المتعلم* ابوحنیفه، ۵۷؛ *الفقه الاکبر (۲)*، ۵۰)، در حالی که معاصر مصری او از به کارگیری عبارات صریح در این باره پرهیز داشته است (برای مقایسهٔ *السواد الاعظم* با *الفقه الاکبر (۲)*، نک: هد، ابوحنیفه).

رئوس عقاید بیان شده در *السواد الاعظم* فهرست وار از این قرار است: اثبات رؤیت خداوند و در عین حال نفی تشبیه، اثبات نامخلوق بودن *قرآن*، نفی جبر و قدر و اعتقاد به یک موضع بینابین مبنی بر اینکه فعل از انسان است و توفیق از خداست، اثبات پاره‌ای باورهای مربوط به آخرت چون عذاب قبر، شفاعت، حساب و میزان و اینکه بهشت و دوزخ آفریده شده‌اند و فنا نمی‌پذیرند، داخل ندانستن عمل در تعریف ایمان و اثبات زیادت و نقصان ناپذیری آن، اثبات کرامات اولیا، تفضیل خلفای چهارگانه به ترتیب تصدی خلافت، وجوب طاعت سلطان و نفی قیام به شمشیر حتی در برابر سلطان جائر.

جنبهٔ جدل و ستیز با آنچه ابوالقاسم حکیم «هویٰ» و «بدعت» می‌خواند و در سراسر *السواد الاعظم* به چشم می‌خورد، شیوه‌ای متداول است که غالباً در آثار اعتقادی فقیهان سنت گرای اهل سنت و جماعت دیده می‌شود؛ از این دست می‌توان *الرد علی اهل الاهواء* از ابوعبدالله ابن ابی حفص کبیر بخاری (نک: عبدالقادر، ۲/۲۵۷) و *الرد علی اهل البدع و الاهواء* از ابومطیع مکحول نسفی د ۳۱۸ق (نسخهٔ خطی بادلیان، نک: GAS,I/602) را می‌توان نام برد. گفتنی است که نام کتاب ابوالقاسم نیز در برخی نسخ به صورت *الرد علی اصحاب الاهواء* آمده است (نک: ریتر، 41).

ابوالقاسم لبهٔ تیز حملات خود را متوجه گروههای مخالف از معتزله، جهمیه، شیعه، کرامیه و خوارج ساخته است، ولی نباید این حقیقت را از نظر دور داشت که او در سراسر کتاب، عقاید حنفیان عدل گرا (نقطهٔ مقابل حنفیان اهل سنت و جماعت) و عقاید عالمان اصحاب حدیث (سنت گرایان غیر حنفی و ضد ارجاء) را که مهم‌ترین رقیبان مکتب او به شمار می‌رفتند، نیز به انتقاد گرفته است، بی‌آنکه به صراحت از آنان نامی برده باشد.

شایان توجه است که در ترجمهٔ کهن فارسی *السواد الاعظم* (ص ۱۴۳-۱۵۲) فهرستی از عالمان و رجال مذهبی به عنوان سلفِ صالح به دست داده شده که در دوره‌ای متأخرتر از زمان تألیف و حتی شاید متأخرتر از زمان ترجمه تکمیل گردیده است. در این فهرست همان طور که انتظار می‌رود، ابداً نامی از بزرگان مکتب عدل‌گرای حنفی چون ابومطیع بلخی، ابومقاتل سمرقندی، بشر مریسی و ابن ثلجی به میان نیامده است. حتی در مورد رجال سدهٔ ۴ق/۱۰م که عصر جناح بندی داخلی در مکتب حنفی اهل سنت و جماعت بوده است، تنها نام فقیهان سنت‌گرا چون ابواحمد عیاضی، ابوالقاسم حکیم و ابواللیث سمرقندی برده شده و به رغم شهرت فراگیر، یادی از متکلمان عقل گرا چون ابومنصور ماتریدی و ابوالحسن رُسْتُغْفَنی و نیز صوفیان حنفی مربوط به سدهٔ ۴ ق دیده نمی‌شود. اگر چه ذکر رجال این سده در فهرست مزبور به شخص ابوالقاسم حکیم مربوط نمی‌شود، ولی تا اندازه‌ای می‌تواند جایگاه ابوالقاسم را در سلسلهٔ عالمان حنفی نشان بدهد و اسلاف و اخلاف او را در این سلسله نمایان سازد.

هرچه بود، مکتب اعتقادی و اعتقاد نامهٔ ابوالقاسم حکیم در سراسر دوران فرمانروایی سامانیان بسیار مورد توجه بود و در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق/۱۰م امیر نوح سامانی (حک‍ ۳۶۶-۳۸۷ق) دستور داد تا برای بهره‌مندی همگان آن را به فارسی برگردانند (نک: مقدمه، ۱۹). اینکه شخصیت ابوالقاسم حکیم پیروان جناحهای گوناگون را تحت تأثیر قرار داده بود، به گونه‌ای فراگیر با دید تأیید نگریسته می‌شد (مثلاً نک: کلاباذی، ۳۳؛ نسفی، ۱/۳۶۰). در سالهای بعد که موج همگرایی میان جناحهای مختلف حنفیان اهل سنت و جماعت پدید آمده بـود، از نظـر تاریخی ابوالقاسم حکیم منزلتی ویژه یافت، چنانکه متکلمان ماتریدی، ابوالقاسم را به خود نزدیک می‌شمردند و صوفیان او را در شمار شیوخ خود قلمداد می‌کردند.

ابوالحسن علی بن سعید رُسْتُغْفَنی شاگرد ماتریدی رؤیایی را حکایت می‌کرد که از تبرک یافتن ابوالقاسم و ماتریدی از سوی ابونصر عیاضی به عنوان جانشینان خود حکایت داشت (نک: سمعانی، ۶/۱۱۷). نام این دو تن در کنار یکدیگر به عنوان اخلاف عیاضی در *تبصرة الادلة* ابوالمعین نسفی (۱/۳۵۷) یکی از پیروان ماتریدی نیز دیده می‌شود و همو یادآور شده که ابوالقاسم در پی وفات ماتریدی بفرمود تا بر مقبرهٔ او ستایشی بلیغ بنگارند (همو، ۱/۳۵۸). در آثار متأخر حنفی این برقراریِ رابطه بدانجا رسیده است که ابوالقاسم را از شاگردان ماتریدی در فقه و کلام شمرده‌اند (نک: عبدالقادر، ۱/۱۳۹).

ابوالقاسم و حکمت و تصوف: توجه شدید صوفیان به شخصیت ابوالقاسم در خلال سده‌های متمادی، گاه موجب گردیده تا او به عنوان صوفی قلمداد شود، ولی قرار داشتن ابوالقاسم در جناح اعتقادی فقیهان سنت‌گرا و در نقطهٔ مقابل جناح صوفیان به ویژه در مسألهٔ ارجاء (نک: سطور پیش)، سلوک ابوالقاسم در زندگی شخصی و اجتماعی و یادکردهای منابع شرح حال دربارهٔ شخصیت علمی و معنوی ابوالقاسم، همگی قراینی است بر اینکه اطلاق «صوفی» بر ابوالقاسم کاربردی تسامح آمیز است:

در مورد مسألهٔ ارجاء، با اینکه عبارات صریح *السواد الاعظم* بر گرایش ابوالقاسم حکیم به ارجاء و اعتقاد وی بر تأثیر ناپذیری ایمان از گناه دلالت دارد، ولی شاید به قصد نزدیک ساختن شخصیت او به صوفیان و اصحاب حدیث، بعدها حکایاتی از زبان ابوالقاسم نقل می‌شد که نوعی ارتباط بین عمل و ایمان و سلب شدن ایمان با ارتکاب برخی گناهان، از آنها برمی‌آمد (مثلاً نک: ابواللیث، تنبیه، ۴۸۸).

در مورد سلوک ابوالقاسم باید گفت که تصدی منصب قضا و نیز رفاه نسبی که وی از آن برخوردار بود، برخی از صوفیان را خوش نمی‌آمد و

آنان را به اعتراض وامی‌داشت، ولی بازتاب این برخوردها در منابع صوفیه چنان بود که گویی این اعتراضات ناشی از کوته‌بینیِ معترضان نسبت به حال درونی ابوالقاسم بوده و او خود بر همراهی باطنی با صوفیان تأکید داشته است (نک: مستملی، ۲۳۷؛ نیز نک: «بستان العارفین»، ۳۲۰). اما در مورد یادکردهای منابع، درخور توجه است که از دید رجال شناسانهٔ سمعانی (۴/۲۰۷-۲۰۸)، ابوالقاسم حکیم مردی از صالحان بود که در حلم و حکمت و حسن معاشرت زبان زد مردم بود و از دیدگاه ابوالمعین نسفی (۱/۳۶۰) که از پیشینهٔ کلام حنفی سخن می‌گوید، او عالمی است که در کنار کلام و فقه و تفسیر، در علوم معرفت و معاملت نیز دانشی گسترده داشته است (برای تعبیراتی مشابه در منابع صوفیه، نک: کلاباذی، ۳۳؛ جامی، ۱۲۴). خواجه عبدالله انصاری در *طبقات الصوفیه* (ص ۲۶۲-۲۶۳) ضمن سخن از ابوبکر وراق قدوهٔ ابوالقاسم در طریقت، او را حکیمی عارف و نه صوفی شمرده است.

در واقع آنچه در مآخذ مربوط به اصحاب طریقت، به هنگام سخن از ابوالقاسم حکیم دیده می‌شود، به شمار آوردن او در زمرهٔ «مشایخ» است که به عنوان یک اصطلاح عام، گروههای مختلف از زاهدان و ناسکان و مهذّبان و عارفان و صوفیان را در بر می‌گرفته است (نک: همو، ۲۶۳؛ حمدالله، ۶۷۶-۶۷۷؛ جامی، همانجا). اگرچه صوفیان تألیف اثری در باب طریقت را به ابوالقاسم نسبت داده‌اند (نک: بخش آثار)، ولی آنچه عملاً او را به عنوان یکی از مشایخ مطرح ساخته و شخصیتی معنوی بدو داده است، سخنان حکیمانهٔ اوست و همین خصیصه است که موجب شهرت او به لقب «حکیم» بوده است (نک: سمعانی، ۴/۲۰۸). به گفتهٔ سمعانی (همانجا)، اندرزها و سخنان حکمت آمیز او با عنوان «ابوالقاسم حکیم» از دیرباز در سرزمینهای اسلامی رواجی گسترده داشته است، ولی به نظر می‌رسد که باید سرزمینهای اسلامی در کلام او را بیشتر به ماوراءالنهر و خراسان محدود کرد. به عنوان نمونه کلمات حکیمانهٔ او را می‌توان در آثار زیر مشاهده کرد که همهٔ آنها پیش از سمعانی تألیف شده‌اند و همواره از گوینده با عنوان «ابوالقاسم حکیم» (و در مواردی ابوالقاسم حکیم سمرقندی) یاد کرده‌اند: *تنبیه الغافلین* (ص ۲۹۵) از ابوالليث سمرقندی د ۳۷۳ق؛ «عیوب النفس» (ص ۹۲) از ابوعبدالرحمن سلمی د ۴۱۲ق؛ *الرسالة* (ص ۱۲۶، ۱۸۳) از ابوالقاسم قشیری د ۴۶۵ق؛ *طبقات الصوفیه* (ص ۵۰۶) از خواجه عبدالله انصاری د ۴۸۱ق؛ *روضة الفریقین* (ص۱۱۸-۱۱۹) از ابوالرجاء شاشی د ۵۱۶ یا ۵۱۷ق؛ «منتخب رونق المجالس» (ص ۱۷۹، ۳۲۰) از ابوحفص سمرقندی (د بعد از ۵۴۳ق) و بسیاری آثار دیگر.

گفتنی است که در برخی تألیفات صوفیان گاه کسانی با عنوان «ابوالقاسم حکیم» دیده می‌شوند که با ابوالقاسم اسحاق بن محمد سمرقندی تطبیق نمی‌کنند و حکایات یاد شده دربارهٔ آنها را باید مربوط به کسانی دیگر یا برساخته به شمار آورد. از جمله محمد بن منور میهنی در *اسرار التوحید* (۱/۱۶۶) از یک ابوالقاسم حکیم یاد کرده که از مردم سرخس بوده و با ابوسعید ابوالخیر دیداری داشته است. عبدالرزاق کرمانی (ص ۹۶) نیز از یک ابوالقاسم سخن گفته است که با ابوعلی مسکویه مناظره داشته است.

آثار: ۱. *السواد الاعظم*. اصل عربی این کتاب بارها، از جمله در بولاق (۱۲۵۳ق) و استانبول (۱۳۰۴ق) به چاپ رسیده، ولی تاکنون چاپی محققانه از آن ارائه نشده است. ترجمهٔ کهن فارسی آن که به فرمان امیر نوح سامانی فراهم آمده و مترجم آن شناخته نشده است، در ۱۳۴۸ش به کوشش عبدالحی حبیبی در تهران به چاپ رسیده و با متن عربی اختلافاتی در محتوا دارد. این اختلافات به ویژه در یادکردهای رجال سدهٔ ۴ق/۱۰م چون ابوالحسن کرخی (ص ۱۵۳) و ابوالليث سمرقندی (ص ۱۴۶) دیده می‌شود. ترجمهٔ فارسی *السواد الاعظم* در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م از سوی خواجه محمد پارسا حافظی بخاری از صوفیان نقشبندی مورد تجدیدنظر و تحریر مجدد قرار گرفته و عنوان کتاب *عقاید* را یافته است. نسخه‌ای از آن با شمارهٔ ۱۳۶۱۳ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی شمارهٔ ۲ موجود است (دانش پژوه، ۱/۱۱۲). همچنین ترجمهٔ ترکی کتاب که از سوی عینی افندی بلغاری انجام گرفته،در ۱۲۵۸ق در بولاق و ترجمهٔ تاتاری آن در ۱۸۸۰م در قازان به چاپ رسیده است. شروح چندی بر کتاب *السواد الاعظم* نوشته شده است که از آن جمله‌اند: شرح ابن خلف باجی (د ۴۷۴ق)، شرح هروی و شرح محمد بن عبدالباقی زرقانی (د ۱۱۲۲ق) که نسخه‌های خطی از آنها در دارالکتب مصر موجود است (نک: GAL,I/183)، نیز سلام الاحکام علی *السواد الاعظم فی الکلام* از ابراهیم حلمی بن حسین الوفی (چ آستانه، ۱۳۱۳ق). گفتنی است که در برخی از نسخه‌های خطی کتاب، تألیف *السواد الاعظم* به ابوحفص کبیر بخاری (د ۲۱۷ق/۸۳۲م) از پیشگامان مکتب حنفی اهل سنت و جماعت نسبت داده شده است که وجهی ندارد (مثلاً نک:دوسلان، شم 824).

۲. *رسالة فی (أنّ) الایمان جزء من العمل ام لا*، که رساله‌ای در تأیید نظریهٔ ارجاء حنفی است و به ابوالقاسم حکیم نسبت داده شده است. این رساله به همراه *السواد الاعظم* در ۱۳۰۴ق در استانبول به چاپ رسیده است.

ماهیت نسخهٔ *الصحائف الالهیة* و انتساب آن به ابوالقاسم حکیم که در فهرست کتابخانهٔ ازهریه نسخهٔ خطی آن معرفی شده (ازهریه، ۳/۲۷۱)، قابل تأمل است و دور نیست که کتاب، نسخه‌ای از *السواد الاعظم* بوده باشد. تألیف چند اثر دیگر نیز به ابوالقاسم حکیم نسبت داده شده است که نشانی از آنها در دست نیست و اصل انتساب آنها نیز کمابیش باید به دیدهٔ تردید نگریسته شود؛ این آثار عبارتند از: کتابی درباب معاملات (رفتار با دیگران در اصطلاح صوفیه) که کلاباذی (ص ۳۳) بدو منسوب کرده و می‌تواند همان باشد که هجویری (ص ۴۳۹) به عنوان نوشته‌ای در «صحبت مشایخ» از آن یاد کرده است؛ کتابی در تفسیر که دارا شکوه (ص ۷۹) از نویسندگان متأخر بدون ذکر منبع گفتار خود به ابوالقاسم نسبت داده است. همچنین مادلونگ

(*ایرانیکا*) احتمال داده است که ابوالقاسم حکیم با حکیم قاضی مؤلف کتابی با عنوان *مختصر فی الحیض* (نک: ابن قطلوبغا، ۲۶) یکی باشد.

مآخذ: ابن قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲م؛ ابوحفص سمرقندی، عمر، «منتخب رونق المجالس»، دو *رسالهٔ فارسی کهن در تصوف*، به کوشش احمدعلی رجایی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ابوحنیفه، نعمان، *العالم و المتعلم*، به کوشش محمد رواس قلعه‌جی، حلب، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابوالرجاء شاشی، مؤمل، *روضة الفریقین*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، *السواد الاعظم*، ترجمهٔ کهن به فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابوالليث سمرقندی، نصر، «بستان العارفین»، در حاشیهٔ *تنبیه الغافلین*، دهلی، کتابخانهٔ اشاعة الاسلام؛ همو، *تنبیه الغافلین*، به کوشش احمد سلام، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ازهریه، *فهرست*؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ «بستان العارفین»، منسوب به محمد بن احمد طبسی، دو *رسالهٔ فارسی کهن در تصوف* (نک: هم، ابوحفص)؛ تمیمی، تقی‌الدین، *الطبقات السنیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ داراشکوه، محمد، *سکینة الاولیاء*، به کوشش تاراچند و جلالی نائینی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و بهاءالدین انواری، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ مجلس سنا*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سرور لاهوری، غلام سرور، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسون، لیدن، ۱۹۶۰م؛ همو، «عیوب النفس و مداواتها...»، *مجموعهٔ آثار ابوعبدالرحمن سلمی*، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سمرقندی، محمد، «قندیه»، قندیه و سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۱م؛ طحاوی، احمد، *العقیدة*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عبدالرزاق کرمانی، «رسالة»، مجموعه در ترجمهٔ *احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی*، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة فی طبقات الحنفیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ *الفقه الاکبر*(۲)، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ کلاباذی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ لکهنوی، محمد عبدالحی، *الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة*، قاهره، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ ماتریدی، محمد، *التوحید*، به کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، «عقیدة»، ضمن *شرح السیف المشهور* عبدالوهاب سبکی، به کوشش مصطفی صائم یرم، استانبول، ۱۹۸۹م؛ محمد بن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعرف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مقدمهٔ مترجم ناشناس بر *السواد الاعظم*، (نک: هم، ابوالقاسم حکیم)؛ نسفی، ابوالمعین، *تبصرة الادلة*، به کوشش کلود سلامه، دمشق، ۱۹۹۰م؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش والنتین ژوکوفسکی، سن پترزبورگ، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۶م؛ نیز:

De Slane; GAL; GAS; *Iranica*; Ritter, H., «Philologika, Muhammedanische Häresiographen», *Der Islam*, 1929, vol. XVIII.

احمد پاکتچی

اَبوالْقاسِمِ خُبْزْ اَرُزی، نک: خبز ارزی.

اَبوالْقاسِمِ دَرْگَزینی، قوام‌الدین ابوالقاسم ناصر بن علی بن حسن (حسین) (مق ۵۲۷ق / ۱۱۳۳م)، دیوان‌سالار و وزیر سلجوقیان خراسان و عراق. وی در خانواده‌ای کشاورز از روستای اَنَس‌آباد، نزدیک درگزین، در ناحیهٔ اعلم همدان، به دنیا آمد (بنداری، ۱۴۳)، از این‌رو وی را ابوالقاسم اَنَس‌آبادی نیز گفته‌اند (راوندی، محمد، ۱۷۰؛ ابن اثیر، ۶۵۲/۱۰). اما او به‌علت شهرت و بزرگی درگزین در آن عهد، خود را به آنها منتسب می‌کرد (بنداری، همانجا). نام او را «علیِ ناصر» (معزی، ۵۶۹) و نام پدرش را حسین (*مجمل التواریخ*، ۴۱۵؛ منشی کرمانی، ۷۴) نیز گفته‌اند.

از زندگی قوام‌الدین پیش از ورود به مشاغل دیوانی همین‌قدر معلوم است که پدرش وی را برای تحصیل به اصفهان فرستاد و در آنجا بود که توانست خط و ربطی به هم رساند و با مأمورین ولایتی رابطه برقرار کند. به گفتهٔ عمادالدین کاتب که روایات او دربارهٔ درگزینی خالی از بغض نیست، او در هر معرکه‌ای وارد می‌شد (بنداری، همانجا). در آغاز به خدمت کمال‌الملک سُمَیرمی، وزیر و کاتب گهر خاتون همسر سلطان محمد، دختر فرمانروای آذربایجان درآمد (همو، ۱۲۸-۱۳۰، ۱۴۳).

ورود درگزینی در دستگاه دیوانی سلطان محمد (حک ۴۹۸-۵۱۱ق) مصادف با درگیری و اختلاف امیرعلی بار (علی بن عمر) حاجب بزرگ با کمال‌الملک سمیرمی بود. چون سلطان محمد را مرگ در رسید، امیرعلی بار به نیابت از سلطان مبالغی از خزانه برگرفت و میان ناراضیان و شاکیان و فقرا توزیع کرد. ابوالقاسم درگزینی که در این زمان، زین‌الملک لقب داشت و کاتب علی‌بار بود، بیشتر آن مال را اختلاس کرد و از این پس ثروت خود را در راه نیل به مناصب مهم به کار گرفت (همو، ۱۳۵، ۱۴۲). با آغاز رقابت بر سر جانشینی سلطان محمد، درگزینی با استفاده از جوانی سلطان محمود و اختلاف او با سلطان سنجر (حک ۵۱۱-۵۵۲ق) درصدد حفظ موقعیت خود برآمد. از یک‌سو به تحریک علی‌بار برای کسب منصب اتابکی سلطان‌محمود پرداخت و از طرف دیگر به شورش و بلوا دامن زد (کلاوسنر، 54).

پس از استقرار محمود (حک ۵۱۲-۵۲۵ق) بر اریکهٔ قدرت، درگزینی برای دستیابی به مقام مهم‌تر موجبات عزل خطیر الملک میبدی را از ریاست دیوان طغرا فراهم آورد و سپس او را با منصب وزارت سلجوقشاه، برادر کوچک محمود، از دربار دور و به فارس فرستاد (بنداری، ۱۴۳). پس از درگیری سنجر و محمود (۵۱۳ق / ۱۱۱۹م) و غلبهٔ سنجر، درگزینی با پرداخت مبالغی رشوه به این و آن خود را به سنجر نزدیک کرد و ازسوی او به ریاست طغرا و انشای محمود منصوب شد (همو، ۱۴۵-۱۴۹؛ اقبال، *وزارت*، ۲۶۷). هم از این‌روست که بعضی از جمله قوامی رازی، از او با عنوان طغرایی یادکرده‌اند (محدث، «ط، یج - ید»؛ نک: اقبال، «قوامی رازی»، ۶۷ - ۷۲). چون سنجر به خراسان بازگشت، کمال‌الملک سمیرمی (که اینک وزیر محمود بود) در صدد دفع رقبا برآمد و با مرگ علی‌بار، درگزینی دستگیر شد. آنگاه با وساطت عزیزالدین اصفهانی (نک: هد، ابونصر مستوفی) عم عمادالدین کاتب، از بند رهایی یافت (بنداری، ۱۵۰-۱۵۱).

او در دوران وزارت شمس‌الملک، پسر نظام‌الملک یک چند به نیابت از انوشیروان بن خالد متصدی دیوان عرض گشت (همو، ۱۵۹)

و آنگاه به رسالت نزد سلطان سنجر فرستاده شد تا طبق قرار، ماه ملک خاتون دختر سلطان سنجر را برای ازدواج به دربار سلطان محمود آورد (*مجمل التواریخ*، همانجا؛ راوندی، محمد، ۲۰۵). معزّی نیز از این واقعه یاد کرده است (ص ۳۲۵، بیت ۷۷۳۰) و در همین مأموریت بود که با توطئهٔ او و عزیزالدین ابونصر، شمس‌الملک به قتل رسید. چون درگزینی بازگشت (۵۱۸ق) منصب وزارت بر عهدهٔ او گذاشته شد (*مجمل التواریخ*، همانجا؛ بنداری، ۱۶۶_۱۶۷، ۱۷۴؛ اقبال، *وزارت*، ۲۶۸). به گفتهٔ عمادالدین کاتب، او از این پس در صدد آزار و براندازی رقبا برآمد و در این راه از توسل به اسماعیلیه نیز خودداری نکرد و جمع کثیری از جمله قاضی‌زین‌الاسلام ابوسعد محمدبن نصر هروی، فرستادهٔ خلیفه نزد سنجر، و ابونصر مختص‌الملک کاشی را به دست خود یا باطنیه از میان برداشت (بنداری، ۱۶۷_۱۶۹؛ اقبال، همان، ۲۵۷_۲۵۸، ۲۶۸).

آنچه در دورهٔ اول وزارت درگزینی (۵۱۸ ـ ۵۲۳ق) روشن نیست، دسایس او بر ضدّ سلطان‌محمود است. در سفری که سلطان به بغداد داشت، درگزینی که مدتها در صدد برهم زدن میانهٔ خلیفه و سلطان بود، تسخیر بغداد را درنظر سلطان نیک جلوه داد (بنداری، ۱۷۹؛ اقبال، همان، ۲۶۵)، ولی رقبای درگزینی از جمله عزیزالدین ابونصرموجبات انصراف سلطان را فراهم آوردند و او از بغداد به همدان عقب نشست (ابن‌اثیر، ۶۴۲/۱۰؛ بنداری، ۱۷۵، ۱۷۹). در رجب ۵۲۱ درگزینی به اتهام تعلل و سهل‌انگاری در ترتیب صلح با خلیفه المسترشد بالله بازداشت شد و انوشروان‌بن خالد کاشانی از بغداد احضار و جانشین او گشت (ابن‌اثیر، همانجا؛ بنداری، ۱۷۵_۱۸۰)، اما وزارت انوشروان نیز دیری نپایید و او در شعبان ۵۲۲ به بغداد بازگشت. درگزینی با ورود سنجر به ری از حبس رهایی یافت و آنگاه ابتدا به وزارت همسر محمود (دختر سنجر) و سپس در ۲۴ محرم ۵۲۳ با دستیاری همین زن، مجدداً به وزارت محمود نشست (ابن‌اثیر، ۶۴۲/۱۰، ۶۵۲؛ اقبال، *تاریخ*، ۳۶۸).

درگزینی در دورهٔ دوم وزارت خود برای برکنار کردن رقیب مقتدرش عزیزالدین ابونصر توطئه‌ای چید و با پیشنهاد مالی گزاف به سلطان‌محمود او را واداشت تا عزیزالدین را در قلعهٔ تکریت زندانی کند. سپس قصد برادران او کرد و اموالشان را مصادره نمود، اما در پرداخت مالی که وعده داده بود، تعلّل می‌کرد، تا آنکه سلطان پس از بیماری سختی در شوال ۵۲۵ درگذشت. گفته‌اند که درگزینی از ترس عاقبت کار وی را مسموم ساخته بود (بنداری، ۱۷۴، ۱۷۹ ـ ۱۸۲).

درگزینی با عین‌القضات همدانی نیز دشمنی می‌ورزید. وی پس از برکناری عزیزالدین ابونصر که به عین‌القضات اعتقادی بیش از حد داشت، قصد جان او کرد و عین‌القضات را که مورد حسد برخی از علمای عصر بود، با توهین و تحقیر بسیار احضار و علما را وادار به تکفیر و صدور حکم قتل او کرد (۵۲۵ق / ۱۱۳۱م). گویند که او فدای صراحت لهجه، صداقت ذاتی، اشاراتش به فسق و فجور صاحب منصبانی چون قوام‌الدین درگزینی و دوستی با رقیب او عزیزالدین شد (نک: سبکی، ۱۲۹/۷؛ بیهقی، ۱۱۷، ۱۱۸).

با آغاز رقابت میان جانشینان محمود، درگزینی با اموال و سپاهیان خود به ری رفت تا تحت حمایت سلطان سنجر قرار گیرد (بنداری، ۱۸۵). سنجر چون به ری رسید، طغرل را به جانشینی محمود برگزید و وزارت خود و طغرل را به درگزینی داد (۵۲۶ ق). درگزینی با قبول وزارت سنجر، ظهیرالدین عبدالعزیز حامدی را که خزانه‌دار سلطان بود، به نیابت روانهٔ خراسان کرد و خود با سمت وزیر عراق و خراسان در خدمت طغرل بماند (همو، ۳۲۴ ـ ۳۲۵)، اما طغرل از وزارت وی خشنود نبود (همو، ۱۸۵ ـ ۱۸۶). به نوشتهٔ عمادالدین، درگزینی چنین وانمود می‌کرد که سنجر تدبیر امور عراق را فقط به او محوّل کرده است. از این رو طغرل از او خشمگین بود، هر چند که بر وی تسلطی نداشت (همو، ۱۸۹ ـ ۱۹۰؛ کلاوسنر، 56).

عمادالدین، درمقابل دادگری وبخشندگی طغرل، از ظلم، سوءرفتار، مصادرات و مالیات سنگینی که درگزینی در این دوره بر بزرگان و مردم عادی بسته بود، یاد می‌کند (بنداری، ۱۹۰، ۱۹۳). نفوذ درگزینی و اعتماد سلطان سنجر به او در این زمان به جایی رسید که سلطان اوراق سفید را مهر می‌کرد و در اختیار او قرار می‌داد تا در مواقع ضروری مورد استفاده قرار گیرد. او در اولین فرصت بدون اطلاع طغرل فرمانی به مهر سلطان سنجر، مبنی بر قتل عزیزالدین ابونصر که در قلعهٔ تکریت محبوس بود، به بهروز شحنهٔ بغداد فرستاد و او به رغم مخالفت نجم‌الدین ایوب، والی شهر، در ۵۲۷ ق عزیزالدین را به قتل رساند (قمی، ۲۱_۲۲؛ اقبال، *وزارت*، ۲۶۹؛ بنداری، ۱۹۷_۲۰۰؛ قس: ابن جوزی، ۸(۱) / ۱۴۱؛ وقایع سال ۵۲۶ ق). شناعت این کار به اندازه‌ای بود که حتی قمی ستایشگر درگزینی نیز قتل عزیز را به دست او دور از کرم دانسته است (همانجا). با اینهمه، اقتدار و نفوذ درگزینی دیری نپایید، زیرا نه تنها طغرل، بلکه خلیفه نیز از توطئه‌های او در هراس بود (اقبال، همان، ۲۶۸، ۳۰۰، ۳۱۶ ـ ۳۱۸). از این رو چون در رمضان ۵۲۷، طغرل قصد خوزستان کرد، دستور داد وزیر را نزدیک «الشتر» در «شاپور خواست» (در لرستان کنونی) دار زدند (بنداری، ۲۰۰ ـ ۲۰۲؛ راوندی، محمد، ۲۰۹؛ ابن اثیر، ۶۸۷/۱۰). زمان مرگ او را جز یاقوت (۵۶۹/۲) و فصیح خوافی (۲۳۲/۲) که به ترتیب سالهای ۵۲۱ و ۵۲۸ ق ذکر کرده‌اند، دیگر منابع ۵۲۷ ق آورده‌اند.

با توجه به اظهارات عبدالجلیل قزوینی (ص ۱۳۰ ـ ۱۳۱)، ابوالقاسم درگزینی برمذهب اهل سنّت بود، هرچند گفته‌اند که وی گاهی جهت ریختن خون یک سید علوی تظاهر به سنّی گری می‌کرد و گاهی با اظهار تشیّع به قتل پیشوایان سنی مذهب دست می‌یازید (بنداری، ۱۷۸).

قمی در *تاریخ الوزراء*، درگزینی را بسیار ستوده (ص ۸، ۹، 26) ودر سخاوت او آورده که «به آنچه از دست برخاست، تقصیر نکرد» (ص ۲۲ ـ ۲۳). منشی کرمانی (ص ۷۶) نیز بذل و عطای او را به

افراط می‌داند. در مقابل، عماد کاتب و در نتیجه تمام آنانی که در سده‌های بعدبراساس سخنان او به‌داوری درباب درگزینی پرداخته‌اند، وی را نکوهش کرده‌اند. او ظاهراً درکنار سیاست به ادب هم علاقه‌مند بود و در شعر دست داشت (همو، ۷۴؛ عقیلی، ۲۵۵). فضل‌الله راوندی، بجز اشعاری که در مدح درگزینی سروده (ص ۱ ـ ۴)، قصیده‌ای نیز در رثای وی دارد (ص ۵ ـ ۶). جز او شاعران دیگر چون معزّی (همانجا)،سنایی (ص ۱۱۹، ۱۲۱ـ۱۲۳) و قوامی (ص ۴۴ـ۴۷) که لقب خود را از همین قوام‌الدین برگرفته، او را مدح گفته‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ اقبال، عباس، *تاریخ مفصل ایران*،به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ همو، «قوامی رازی»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۴ ش، س ۲، شم ۱؛ همو، *وزارت در عصر سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ بنداری اصفهانی، فتح بن علی، *تاریخ سلسلهٔ سلجوقی (زبدة النصره ونخبة العصره)*، ترجمهٔ محمدحسین جلیلی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بیهقی، علی بن زید، *تتمة صوان الحکمة*، به کوشش محمد شافعی، لاهور، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ راوندی، فضل الله، *دیوان*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ راوندی، محمد بن علی، *راحة الصدور*، به کوشش‌محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ سنایی، مجدودبن آدم، *دیوان*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ فصیح خوافی، محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل بن ابی‌الحسین، *النقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قمی، ابوالرجاء، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ قوامی رازی، بدرالدین، *دیوان*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، مقدمه بر *دیوان* (نک‌: هم، قوامی رازی)؛ معزی، محمد بن عبدالملک، *دیوان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار من لطائم الاخبار*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Klausner, Carla, *The Seljuk Vezirate*, Cambridge (Massachusetts), 1973.

ناصر شعاریان ستاری

اَبوالْقاسِمِ زَهْراوی، نک‍: زهراوی.

اَبوالْقاسِمْ سُلْطان (۹۶۹ـ۱۰۳۹ق / ۱۵۶۲ـ۱۶۳۰م)، فرزند خان زمان شاه قاسم، حاکم نَصْرپورِ سِنْد (پاکستان)، شاعر پارسی‌گوی و از مشتاقان ادب فارسی در هند. نیاکان وی از سادات مقیم ترمذ بودند؛ یکی از آنان در نیمه‌های سدهٔ ۶ق/۱۲م به سمرقند آمد و بعدها، پدر بزرگ ابوالقاسم، امیرشاه قاسم بیگ (د ۹۵۴ق) در عهد میرزا شاه حسن ارغون فرمانروای سند از سمرقند به دیار سند کوچید. شاه حسن ارغون از میان همهٔ امیران خود وی را برکشید و زمینهایی در موضع جهجه یا جهیجه به رسم سیورغال بدو بخشید (قانع، *تحفه*، ۳(۱)/۱۹۹ـ۲۰۱، *مقالات*، ۵۲۳ـ۵۲۵).

پدرابوالقاسم سلطان، خان زمان شاه قاسم‌بیگلار (۹۴۷ـ۱۰۱۹ق) نیز در خدمت امیران سِنْد همچون شاه حسن ارغون، میرزا عیسی ترخان، میرزا جان بابا و میرزا جانی بود و یک بار هم به دربار اکبرشاه (حک‍ ۹۶۳ـ۱۰۱۴ق)، از سلاطین مغولی هند بار یافت و از عطایای وی برخوردار شد (همو، *تحفه*، ۳(۱)/۲۰۲، *مقالات*، ۵۲۶ـ۵۲۷). ادراکی بیگلاری در *بیگلارنامه* شرح حال و وقایع زندگانی او را به تفصیل آورده است.

بنابر گزارش منابع، ابوالقاسم سلطان از همان پایگاه و امتیازات پدر برخوردار شد و پدر را نزد خود برد و سالهای دراز بر صوبهٔ (= ناحیهٔ) نصرپور فرمان راند و در خدمت میرزا جانی بیگ ترخان، فرمانروای سند (حک‍ ۹۹۳ـ۹۹۸ق) دلاوریهای بسیار از خود نشان داد (نسیانی، ۱۸۳ـ۱۸۴؛ قانع، *تحفه*، ۳(۱)/۱۶۸). پیروزیهای پی‌درپی در جنگها او را بر آن داشت که در برابر میرزا غازی بیگ ترخان، عامل اکبرشاه و صوبه دار جدید تته بایستد. با اینکه این قیام، با وساطت پدر ابوالقاسم که نمک پروردهٔ خاندان ترخان بود، به صلح انجامید، اما سرانجام به فرمان میرزا غازی، به رغم پیمان‌نامه، ابوالقاسم بازداشت شد و کور و زندانی گردید (نسیانی، ۲۲۵ـ ۲۳۸؛ تتوی، ۸۶ـ۸۷؛ قانع، همان، ۳(۱)/۱۶۷ـ۱۷۱؛ بکری، ۲/۲۶).

ابوالقاسم پس از چندی در حال نابینایی به یاری نزدیکانش از زندان گریخت، ولی دستگیر شد. آنگاه به پایمردی خسروخان چرکس، رهایی یافت (نسیانی، ۲۴۴ به بعد؛ قانع، همان، ۳(۱)/۱۷۳ـ ۱۷۴، ۱۸۶) و در آگره به خدمت جهانگیر شاه (حک‍ ۱۰۱۴ـ۱۰۳۷ق)، جانشین اکبر رسید و از او منصب و جاگیر (= اقطاع) یافت. اما پس از مدتی زندگی در آگره، با اسبانی که برای او آزوقه می‌آوردند، به نواحی تته گریخت و روزگار پایان عمر را در میان زمینداران آنجا گذراند (بکری، ۲/۲۶ـ۲۸).

دربارهٔ تاریخ درگذشت ابوالقاسم اختلاف است: قانع تتوی در *مقالات*، مرگ او را در ۱۰۳۰ق ذکر کرده است (ص ۱۱۷) و راشدی می‌نویسد که در نسخهٔ خطی *بیگلارنامه* که در اختیار وی است، ۱۰۳۳ آمده، ولی بر روی سنگ قبر او ۱۰۳۹ق حک شده است (۳(۱)/۲۰۴).

ابوالقاسم سلطان، همانند برخی از قدرتمندان در تاریخ ادبیات ایران، با وجود گرفتاریهای گوناگون سیاسی و نظامی، دوستدار شعر و ادب بود و خود نیز شعر می‌سرود. اگرچه نمونه‌هایی از شعر او که با تخلص «بیگلر» یا «بیگلار» در دست است (قانع، *مقالات*، ۱۱۶؛ راشدی، ۳(۱)/۲۰۳ـ۲۰۴؛ احمد، ۴۸۲ـ۴۸۴)، در آن حد نیست که بتوان او را از شاعران طراز اول به‌شمار آورد، ولی می‌تواند مبین ذوق و استعداد شعری او باشد، چنانکه دو رباعی بازمانده از وی که در اقتفا یا در جواب سلمان ساوجی سروده (قانع، همان، ۱۱۷)، از لطافت خاصی برخوردار است.

ابوالقاسم سلطان به سبب تعلق خاطر به زبان فارسی و ذوق ادبی، مشوق اهل شعر و ادب نیز بود. از این‌رو، ادراکی بیگلاری تتوی، پردازندهٔ *بیگلارنامه* (نسیانی، ۲۹۸)، مثنوی‌بزمی و غم‌انگیز *چنیسرنامه* را به نام او سرود (قانع، *تحفه*، ۳(۱)/۱۷۱، ۲۰۴). این مثنوی را برخی چون نسیانی تتوی به خطا از سروده‌های ابوالقاسم دانسته‌اند (ص ۲۳۶؛

نیز نک: بدخشانی، ۲/۴۳۴-۴۳۵).

ابوالقاسم همان قدر که در دلاوری، مردانگی و سخا شهره بود (نسیانی، ۱۸۴، ۲۲۸؛ تتوی، ۶۸)، به لذایذ زندگی نیز راغب بود، چنانکه نوشته‌اند ۱۰۰ زن زیبا از قبایل مختلفِ سند در حرمسرای وی بودند (بکری، ۲/۲۸).

مآخذ: احمد، ظهورالدین، *پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ*، لاهور، ۱۹۷۴م؛ بدخشانی، مقبول، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م؛ بکری، فرید، *ذخیرة الخوانین*، به کوشش معین‌الحق، کراچی، ۱۹۷۰م؛ تتوی، میرمحمد، *ترخان نامه*، به کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد سند، ۱۹۶۵م؛ راشدی، حسام‌الدین، حاشیه بر *تحفة الکرام* (نک: هم، قانع)؛ قانع تتوی، میرعلی شیر، *تحفة‌الکرام*، به‌کوشش حسام‌الدین‌راشدی، حیدرآبادسند، ۱۹۷۱م؛ همو، *مقالات‌الشعرا*، به‌کوشش حسام‌الدین راشدی، کراچی، ۱۹۵۷م؛ نسیانی تتوی، طاهر محمد، *تاریخ طاهری*، به‌کوشش نبی بخش خان بلوچ، حیدرآباد سند، ۱۹۶۴م.

تقی بینش - عارف نوشاهی

أبوالْقاسِمِ سیمْجور، علی بن ابی‌الحسن محمد بن ابراهیم (د بعد از ۳۹۵ ق/ ۱۰۰۵م)، آخرین امیر خاندان سیمجوری که مدتی از سوی سامانیان در قهستان حکومت کرد. از تاریخ تولد و رشد و ورود او به دستگاه دولتی آگاهی در دست نیست، اما پیش از مرگ پدرش ابوالحسن سیمجور (ﻫ م) سپهسالار سامانیان در خراسان، وی حکومت نیشابور داشت و پس از آن به روزگار برادرش ابوعلی همان منصب را حفظ کرد.

پس از مرگ ابوالحسن و جانشینی ابوعلی، گرچه دشمنان خاندان کوشیدند تا میان دو برادر اختلاف افکنند، اما ابوالقاسم در اطاعت از برادر، به هرات رفت و خزاین و غلامان پدر را به او سپرد (گردیزی، ۳۶۷؛ ابن اثیر، ۹/۲۹). به گزارش عتبی (جرفادقانی، ۱۰۷) وی در جنگ برادرش با نوح بن منصور (حک ۳۶۵-۳۸۷ ق/ ۹۷۶-۹۹۷م) که به شکست ابوعلی سیمجور و یارانش منجر شد، شرکت داشت. به روایت گردیزی (ص ۳۷۰-۳۷۱) سبکتکین سردار نوح سامانی، حیله‌ای درچید و خبری پراکند مبنی بر آنکه ابوالقاسم و برخی از سران سپاه ابوعلی از امیر سامانی امان خواسته‌اند و همین موجب دلسردی و شکست ابوعلی شد.

ابوالقاسم که در این زمان از جانب برادر حکومت هرات یافته بود، مدتی بعد به علتی نامعلوم از این مقام عزل شد و به نیشابور رفت (جرفادقانی، ۱۱۹-۱۲۰). وی پس‌ازچندی به خدمت سبکتکین درآمد. سبکتکین از نوح تقاضا کرد تا حکومت قهستان را به ابوالقاسم واگذارد. امیرسامانی پذیرفت و منشور ولایت و خلعتهای گرانبها برای وی فرستاد (همو، ۱۴۱). چندی بعد، سبکتکین در جنگ با ایلک نصر، پادشاه قراخانی از ابوالقاسم یاری خواست، اما او به بهانه‌هایی از یاری سبکتکین خودداری کرد. ابوالقاسم به سبب این سرپیچی و ترس از عاقبت وخیمی که در انتظارش بود، سر به عصیان برداشت و برای چیرگی بر نیشابور و استقلال در آن ناحیه، از غیبت سبکتکین استفاده کرد و با یاری ابونصر بن محمود الحاجب که بدو پیوست به نیشابور حمله بردند و به غارت و تخریب آن ناحیه پرداختند. سبکتکین به همراه پسر و برادرش به نیشابور بازگشت و ابوالقاسم را براند و او به گرگان نزد فخرالدولهٔ دیلمی گریخت. فخرالدوله اجازه داد تا وی و سپاهش در نواحی دامغان، قومس و گرگان اقامت کنند و بخشی از درآمد آن مناطق را به او اختصاص داد (همو، ۱۴۱-۱۴۴؛ ابن اثیر، ۹/۱۰۹).

ابوالقاسم همانجا ماند و پس از مرگ فخرالدوله (۳۸۷ ق/۹۹۷م) به خدمت پسرش مجدالدوله در آمد. در این زمان که فایق (یکی از سرکردگان سامانی) بر بخارا چیرگی داشت، به سبب رقابت با بکتوزون سپهسالار خراسان، ابوالقاسم را تحریک کرد تا منصب سابق خاندان خود یعنی سپهسالاری خراسان را از بکتوزون بازپس گیرد.

ابوالقاسم آمادهٔ حمله به نیشابور شد. ابتدا ابوعلی بن ابی‌القاسم فقیه، یکی از سرداران وی، جمعی از لشکریان بکتوزون را در اسفراین شکست داد. بکتوزون کوشید تا با وعدهٔ تفویض حکومت قهستان و هرات ابوالقاسم را از جنگ باز دارد، اما توفیق نیافت. سرانجام در ربیع‌الاول ۳۸۸/ مارس ۹۹۸ ابوالقاسم در جنگ با بکتوزون شکست خورد و به قهستان گریخت (جرفادقانی، ۱۶۵-۱۶۷؛ نیز نک: گردیزی ۳۷۵-۳۷۶؛ ابن اثیر، ۹/۱۳۸). عتبی در جای دیگر آورده است که ابوالقاسم پس از مرگ فخرالدوله، نماینده‌ای نزد شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر فرستاد و او را به حمله به قلمرو فخرالدوله تحریک کرد. در این میان نامه‌ای از امیر سامانی به ابوالقاسم رسید، مبنی بر آنکه حکومت قهستان را به او واگذاشته است، از این رو ابوالقاسم قابوس را رها کرد و به اسفراین رفت (جرفادقانی، ۲۲۷-۲۲۸). به هر حال ابوالقاسم پس از شکست از بکتوزون به پوشنگ حمله برد و آنجا را تصرف کرد. بکتوزون به مقابله رفت، اما در رجب ۳۸۸ میان آن دو صلح شد و ابوالقاسم پسر خویش، ابوسهیل را به گروگان نزد بکتوزون فرستاد و خود به حکومت بر قهستان بسنده کرد (همو، ۱۶۷-۱۶۸؛ ابن اثیر، همانجا؛ فصیح، ۲/۱۰۲).

در این میان بکتوزون و فایق، بیمناک از اتحاد منصور بن نوح با محمود غزنوی بر ضد خودشان، منصور را از حکومت خلع کردند و برادرش عبدالملک را به حکومت برداشتند. در این زمان ابوالقاسم سیمجور نیز به اتحاد نظامی فایق و بکتوزون و عبدالملک پیوست و در جنگی که در ۲۷ جمادی‌الاول ۳۸۹ در حوالی مرو، میان آنان و محمود غزنوی روی داد، شکست خوردند و ابوالقاسم به قهستان گریخت (رودراوری، ۳/۳۲۳؛ جرفادقانی، ۱۷۳، ۱۷۸-۱۸۰؛ صابی، ۴/۳۴۰-۳۴۱، ۳۴۳؛ قس: بیهقی، ۷۲۳-۷۲۴، که می‌نویسد ابوالقاسم از محمود امان خواست). محمود نیز ارسلان جاذب را به جنگ او به قهستان فرستاد و ابوالقاسم بازشکست خورد و به طبس گریخت (جرفادقانی، ۱۸۰).

در واپسین سالهای حکومت سامانیان، ابوالقاسم به منتصربن نوح (د ۳۹۵ ق/ ۱۰۰۵م) که می‌کوشید دولت سامانی را از نابودی نجات

دهد، پیوست. این دو به اتفاق سردارانی چون ارسلان بالو درصدد بازپس گیری نیشابور از دست غزنویان برآمدند. اما در شوال ۳۹۱ در جنگ با نصربن سبکتکین، حاکم نیشابور، شکست خوردند (همو، ۱۸۸ـ۱۸۹؛ گردیزی، ۳۸۲ـ۳۸۳). گفته‌اند یکی از عوامل شکست آنان، سستی ارسلان بالو در میدان نبرد به سبب حسادتش نسبت به ابوالقاسم بوده و خود او سرانجام به دستور منتصر سامانی به قتل رسید (جرفادقانی، ۱۸۹). پس از این منتصر با ابوالقاسم و شماری از اتباع خود به سرخس نزد فرزند ابوالقاسم فقیه که هنوز به سامانیان وفادار بود، رفتند. نصربن سبکتکین به آنجا حمله برد و ابوالقاسم و جمعی دیگر از سرداران سپاه او را به اسارت گرفت و ابوالقاسم را به غزنین نزد سلطان محمود فرستاد (همو، ۱۸۹ـ۱۹۰؛ گردیزی، همانجا). به گزارش منحصر گردیزی (ص ۳۸۵) ابوالقاسم در ۳۹۵ ق از غزنین گریخت و به سپاه سامانی پیوست. از این پس، دربارهٔ زندگی و همچنین تاریخ مرگ وی آگاهی در دست نیست و حاکمیت خاندان سیمجور در قهستان و بخشهای دیگری از خراسان که حدود یک قرن ادامه داشت، پایان یافت.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، ترجمهٔ *تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ رودراوری، محمدبن حسین، *ذیل تجارب الامم*، به کوشش آمدروز، قاهره، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶م؛ صابی، هلال بن محسن، «تاریخ»، همراه *ذیل تجارب الامم* (نک: همو رودراوری)؛ فصیح خوافی، احمدبن محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

ابوالفضل خطیبی

اَبوالْقاسِمِ شابّی، نک: شابی.

اَبوالْقاسِمِ عَلِیِ بْنِ اِسْماعیلِ مُطَّوِّعی، نک: آل میکال.

اَبوالْقاسِمُ عَلِیِ بْنُ مُحَمَّدِبْنِ حُسَیْنِ بْنِ عَمْرو، از بزرگان سبزوار در سدهٔ ۵ ق / ۱۱ م که به سبب تأسیس مساجد و مدارس علمیه شهرت یافته است. از زندگانی وی آگاهی چندانی در دست نیست. *تاریخ بیهق* مهم‌ترین و کهن‌ترین مأخذی است که اطلاعاتی از او به دست داده است و نویسندگان و مورخان بعدی، تنها به تکرار نوشتهٔ ابوالحسن بیهقی بسنده کرده‌اند.

به نوشتهٔ بیهقی، ابوالقاسم و پدرش از تربیت یافتگان و مریدان علی بن عبدالله بن احمد نیشابوری، معروف به ابن ابی‌طیب (د ۴۵۸ ق / ۱۰۶۶م) بوده‌اند (ص ۳۲۰؛ قس: یاقوت، ۲۷۳/۱۳). او از جانب مادر، از خاندان مشهور آل میکال (هم) بود و از این رو خود را میکالی می‌خواند و بدان می‌بالید. وی مانند بیشتر افراد این خاندان که از صاحب منصبان عصر غزنوی بودند، از ثروت سرشاری برخوردار بود، ولی بخش بزرگی از ثروتش را صرف تأسیس مدارس و مساجد کرد. از جمله کارهای او تأسیس ۴ مدرسه در نقاط مختلف سبزوار بود: مدرسهٔ حنفیان که جد ابوالحسن بیهقی عهده‌دار ادارهٔ آن بود؛ مدرسهٔ شافعیان در محلهٔ نوکوی برای ابوالحسن حنانی واعظ؛ مدرسهٔ کرامیه در محلهٔ شاد راه برای ابوذر مطوعی و مدرسه‌ای به نام ابن ابی‌طیّب در محلهٔ اسفریس، برای «سادات و اتباع ایشان و عدلیان و زیدیان» که جز مدرسهٔ کرامیان، ۳ مدرسهٔ دیگر تا یک سده بعد، زمان حیات مؤلف *تاریخ بیهق*، همچنان برپا بوده است (بیهقی، ۳۲۰، ۳۳۵ـ ۳۳۸، ۳۵۵، ۳۸۲؛ یاقوت، همانجا). به سبب تأسیس این مدارس و احتمالاً گرایشهای شیعی ابوالقاسم، سلطان محمود غزنوی او را در جمادی‌الاول ۴۱۴ / اوت ۱۰۲۳، به غزنه فرا خواند و «با وی عتاب کرد که چرا یک مذهب را که معتقَد تو است، نصرت نکنی و ائمهٔ آن طائفه را مدرسه بنا ننهی؟» و او را به ریاکاری متهم ساخت، اما با شفاعت عده‌ای از خطر رهایی یافت (بیهقی، ۳۳۶ ـ ۳۳۷).

در ذیحجهٔ ۴۲۱ / دسامبر ۱۰۳۰، هنگامی که ابونصر منصوربن رامش (د ۴۲۷ ق / ۱۰۳۶م) ریاست نیشابور را برعهده داشت، ابوالقاسم را به نیابت خود در سبزوار برگزید و اهالی سبزوار در نامه‌ای اقدام ابونصر را ستودند (همو، ۳۳۷ ـ ۳۳۸).

ابوالقاسم در روزگاری می‌زیست که درگیریهای فرقه‌ای به ویژه میان کرامیان و شیعیان ادامه داشت (نک: مقدسی، ۳۳۶). بنابراین می‌توان حدس زد که تأسیس چنین مدارسی در جهت کاهش درگیریهای مذهبی بوده است.

مآخذ: بیهقی، علی بن ابی‌القاسم، *تاریخ بیهق*، به کوشش قاری سیدکلیم‌الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *ادبا*.

ابوالفضل خطیبی

اَبوالْقاسِمِ فَرْهَنْگ (۱۲۴۲ـ۱۳۰۹ ق/۱۸۲۷ـ۱۸۹۲م)، ادیب، فرهنگ‌نویس، شاعر، خوشنویس و نگارگر.

زندگی و آثار: ابوالقاسم چهارمین فرزند ذکور وصال شیرازی سخن‌سرای معروف است (فسایی، چ سنگی، ۷۰/۲) که گویا وصال به اشارهٔ میرزا ابوالقاسم صامت معروف به میرزای سکوت، وی را ابوالقاسم نامیده است (معصوم علیشاه، ۳۷۹/۳). ابوالقاسم فرهنگ را می‌توان یکی از آخرین نمونه‌های تربیت‌یافتگان علمی و ادبی قدیم ایران به‌شمار آورد، زیرا چنانکه در شرح حالش نوشته‌اند، گذشته از پایگاه والایی که در خوشنویسی داشت، با علوم ادبی، ریاضی، جفر و رمل هم آشنایی داشت و به تشویق قاآنی زبان فرانسه را نیز تا حدی فرا گرفته بود (همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۲۰۶؛ روحانی، ۴۰۰).

در این میان شاعری او به لحاظی در خور توجه بیشتری است، زیرا شعر او با داشتن ویژگیهای ادبی آن روزگار در حقیقت تبلوری از واکنشهای عاطفی شاعر در برابر محیط محسوب می‌شود. وی در ۱۳۰۴ ق برای معالجه، سفری به فرانسه کرد. او چکامهٔ مفصلی در این سفر سروده است که شاید بتوان آن را نخستین واکنش یک شاعر ایرانی دربارهٔ «فرنگستان» دانست (رضازاده، ۶۲۶ ـ ۶۲۸). این قصیده حاوی وصف شهر پاریس و ملاحظاتی راجع به طرز حکومت در نظام جمهوری و آمیخته به واژه‌های فرانسوی از باب تفنن است

(براون، ۲۰۸ ـ ۲۱۰).

از دیوان ابوالقاسم فرهنگ که بالغ بر ۱۰٬۰۰۰ (روحانی، ۴۰۲) و به قولی حدود ۲۰٬۰۰۰ (عشرت، ۵۵۷) بیت فارسی و عربی است، نسخه‌هایی در دست است (منزوی، خطی مشترک، ۲۲۰۷/۹). قصیده‌ها، قطعه‌ها و نمونه‌هایی از شعر او را منابع مختلف نقل کرده‌اند (ماهیار، شم ۴، ص ۴۳۳، ۴۴۵؛ عشرت، ۵۵۸ ـ ۵۶۵، ۶۶۴ ـ ۶۶۸؛ رکن‌زاده، ۱۳۳/۴ ـ ۱۳۵؛ دیوان بیگی، ۱۳۶۰/۲ ـ ۱۳۷۰؛ معصوم‌علیشاه، ۳۸۰/۳، ۳۸۱؛ روحانی، ۴۰۴ ـ ۴۲۱؛ براون، همانجا؛ هدایت، ۸۰۸/۲ ـ ۸۱۷).

آثار ابوالقاسم فرهنگ، او را شاعری سنت‌گرا و تا حدی پیرو گویندگان بزرگ پیشین می‌شناساند. از آن جمله می‌توان از قصیده‌ای نام برد که در آن ضمن شکایت از اهل استیفا و قلم، تلمیح لطیفی به مغایرت نام مزرعهٔ خود به نام «هنا» با «حنا» دارد که موجب استرداد آن مزرعه شده است (روحانی، ۴۰۳ ـ ۴۰۴)؛ احتمال می‌رود که این بیتها به پیروی از قصیدهٔ معروف «اگر محوّل کار جهانیان نه قضاستِ» انوری (۴۱/۱)، یا قصیدهٔ «گیتی که اولش عدم و آخرش فناستِ» ظهیر فاریابی (ص ۱۷)، سروده شده باشد. چنانکه در مسمطهای او، تأثیر منوچهری به خوبی محسوس است (عشرت، ۵۵۷ ـ ۵۵۸، ۵۶۲). وی گذشته از دیوان شعر، آثار ادبی دیگری نیز دارد، مانند *ذخرالسفاهة علی طب البلاهة*، یا *ذخرالسفه علی طب البله* به نثر که چون بیتی دربارهٔ سکنجبین داشته، به نام سکنجبینیه شهرت یافته (ماهیار، شم ۴، ص ۴۴۵) و چندبار به طبع رسیده است. این کتاب یا رساله که به اشتباه به نام محمد هاشم بن شیخ مفید در مجلهٔ *ارمغان* (س ۱۳۱۲ ش، شم ۶، ص ۴۳۳ ـ ۴۴۰ و شم ۷، ص ۴۸۵ ـ ۴۸۸) به چاپ رسیده (نک: عشرت، ۵۵۷)، هر چند رساله‌ای است فکاهی و آمیخته به طنز، اما اشاراتی به مسائل گوناگونی چون فقه، حدیث، موسیقی، هندسه، عروض و جفر در آن وجود دارد (ماهیار، شم ۴، ص ۴۴۶).

یکی از آثار ارزندهٔ ابوالقاسم فرهنگ، واژه‌نامه‌ای است با عنوان *فرهنگِ فرهنگ* که ظاهراً حدود ۱۲۷۶ ق تألیف شده است و دو نسخهٔ خطی از آن در کتابخانهٔ ملی تهران نگاهداری می‌شود (نک: دنبالهٔ مقاله). از دیباچهٔ این کتاب یا مقدمهٔ آن چنین برمی‌آید که ابوالقاسم به لحاظ علاقه به فرهنگ ایران، سعی کرده است تا آنجا که می‌تواند، از واژه‌های دری و پهلوی گردآورد و در ضمن، مترادفهای فارسی، ترکی و عربی آنها را، به ترتیب الفبا در ۳۱ باب همراه با واژه‌های ویژه در ۲۹ باب بیاورد. از این‌رو وی واژه‌ها را در بابهای بیست‌و‌نه گانهٔ مذکور بر حسب موضوع دسته‌بندی کرده و «اسامی و نامها»، «اسلحهٔ حرب»، «اشجار و درختان»، «الوان و رنگها»، و نظایر آنها را شرح داده است (ملی، ۲۴۶/۳ ـ ۲۴۷). با آنکه نداشتن شواهدی از نظم و نثر یا نبودن هیچ‌گونه اشاره‌ای به شیوهٔ تألیف و نام مآخذ یا مراجع مورد استفادهٔ مؤلف از دیدگاه انتقادی، ضعفی برای *فرهنگِ فرهنگ* تلقی می‌شود، اما با توجه به تاریخ چاپ *انجمن آرای ناصری* [۱۲۸۸ ق]، چنین به نظر می‌رسد که این کتاب بعد از انتشار *دساتیر* ملافیروز [۱۲۳۴ ق] (پورداوود، ۱/«پنجاه‌ودو»؛ معین، ۱/«صدوسی‌وچهار») و شاید هم با استفاده از آن تألیف شده باشد. از این‌رو در عین خالی نبودن از واژه‌های مجعول یا غیر اصیل، در حد خود شایان توجه و یکی از نخستین گامهای برداشته شده، در این راه است.

از آثار دیگر ابوالقاسم فرهنگ شرح *حدائق السحر* رشیدالدین وطواط به شیوهٔ *چهار مقالهٔ* نظامی عروضی است (روحانی، ۴۰۱) و ترجمهٔ *البارع فی احکام النجوم* ابوالحسن علی بن ابی الرجال شیبانی قیروانی که به تشویق معتمدالدوله والی فارس آغاز شده و چون ناتمام مانده بوده، پس از درگذشت ابوالقاسم فرهنگ به وسیلهٔ میرزا محمد امین موسوی خراسانی کامل شده است (دانش پژوه، ۶۷/۲؛ منزوی، خطی، ۲۵۷/۱). همچنین رساله‌ای دربارهٔ خاندان وصال به درخواست فسایی مؤلف *فارسنامهٔ ناصری* تألیف کرده بوده است که طبعاً به مصداق اهل البیت ادری بما فی البیت بودن، می‌تواند مستند و سودمند باشد (فسایی، چ سنگی، ۶۴/۲ ـ ۷۳).

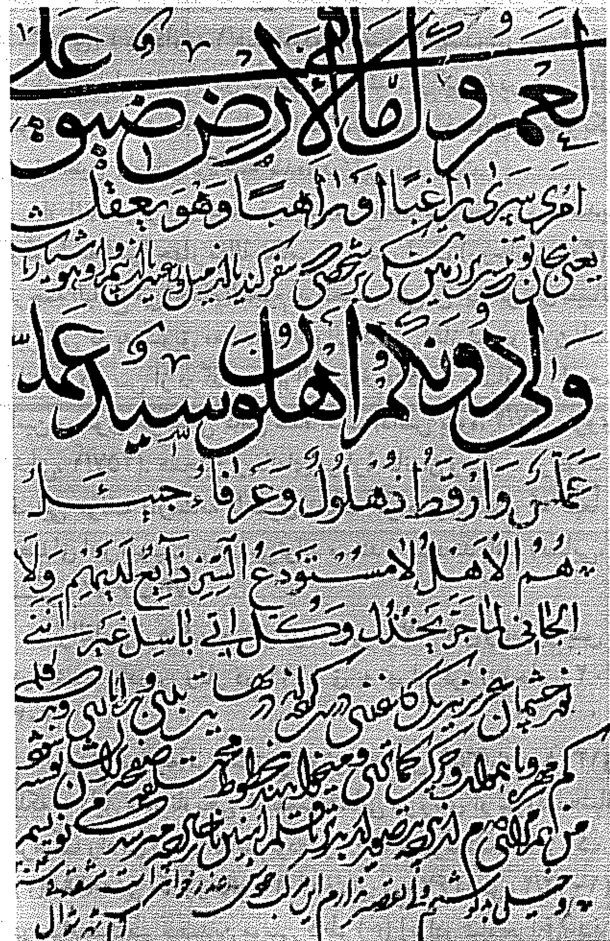
ابوالقاسم فرهنگ دو سفر کوتاه یکی در ۱۲۷۷ ق و دیگری پس از درگذشت برادرش وقار در ۱۲۹۹ ق به تهران کرد (روحانی، ۴۰۲، ۴۰۳).

او برخلاف آنچه فرصت شیرازی نوشته (ص ۳۵۵)، نه در ۱۳۰۸ ق، بلکه به دلیل ماده تاریخی که نعمت فسایی در رثای او سروده: «شافع فرهنگ راد ای دل ابوالقاسم بود» در ۱۳۰۹ ق درگذشته (آقا بزرگ، ۹ (۳) /۸۲۹؛ نیز نک: روحانی، ۴۰۳؛ فسایی، چ ۱۳۶۷ ش، ۱۰۱۲/۲) و در حرم سید میر محمدبن موسی کاظم (ع) [برادر شاه چراغ] مدفون است (فرصت، ۳۵۵، حاشیه).

مآخذ: در پایان مقاله. تقی بینش

خوشنویسی و نگارگری: فرهنگ را نویسندگان همزمان وی در ردهٔ استادان خوشنویسی به‌شمار آورده‌اند. فسایی «بدایع قلم زیبا رقم» او را «نورفزای دیدهٔ اولی الابصار» دانسته (چ سنگی، ۷۰/۲)، فرصت خط او را «نیکو» وصف کرده (ص ۳۵۵)، اعتمادالسلطنه وی را در خوشنویسی «استاد» شمرده است (ص ۲۰۶) و به گفتهٔ معصوم علیشاه وی «از استادان گوی مسابقت ربود» (۳۷۹/۳). نویسندگان معاصر از این پیش‌تر رفته، او را در کتابت قلم ثلث، همتای یاقوت مستعصمی دانسته‌اند که «هفت قلم» را نیز خوش می‌نوشته و تنها کتابت نستعلیق او به نیکویی دیگر اقلام خطش نبوده است (روحانی، ۴۰۰ ـ ۴۰۱)، اما خود او با فروتنی در شرح حال خویش چنین آورده که: «خط نسخ و شکسته و تعلیق و ثلث و رقاع را می‌نویسد» (فسایی، همانجا) و به نگارگری خود نیز اشاره‌ای ندارد. آثار شناخته شدهٔ او در خوشنویسی و نگارگری از این قرار است:

الف ـ خوشنویسی: ۱. کتابت شرح قصیدهٔ *اشکنوانیه* (مختصر و ناقص)، به قلم نسخ و تاریخ کتابت ۱۲۶۴ ق، موجود در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی (آستان، ۷ (۲) / ۶۲۱ ـ ۶۲۲)؛ ۲. کتابت خواص



نمونهٔ خط ابوالقاسم فرهنگ، مجموعهٔ خصوصی

السور، در حاشیهٔ یک جلد کلام‌الله مجید (به خط پدرش میرزا کوچک وصال در ۱۲۶۰ ق) به قلمهای نسخ، شکسته، نستعلیق، رقاع و شکسته تعلیق کتابت خفی عالی با رقم «ابوالقاسم ابن الوصال» در ۱۲۷۲ یا ۱۲۷۳ ق (بیانی، *فهرست*، ۲۲ ـ ۲۳؛ آتابای، *فهرست قرآنها*، ۳۲)؛ ۳. *دیوان* اشعار شاعر به قلم نستعلیق خوش که در کتابخانهٔ ذکاءالملک فروغی نگاهداری می‌شده است (عشرت، ۵۵۷) و از محل کنونی آن اطلاعی در دست نیست؛ ۴. رسالهٔ ذخر *السفاهة علی طب البلاهة*، تاریخ کتابت ۱۲۷۸ ق (منزوی، خطی، ۳۵۷۲/۵، ۳۵۷۹)؛ ۵. *حدائق‌السحر* رشید وطواط به قلم نسخ کتابت [و] شکسته کتابت خوش، به تاریخ ۱۲۷۸ ق (بیانی، *احوال*، ۱۰/۴)؛ ۶. کتابت ۴ بیت شعر عربی به قلم نسخ از ۸ بیتی که وقار به فارسی و عربی در رثا و ماده تاریخ مرگ داوری (۱۲۸۳ ق) سروده و بر سنگ قبر وی منقور است و هم‌اکنون در موزهٔ احمدبن موسی (شاه چراغ) نگاهداری می‌شود (روحانی، ۳۰۰؛ نورانی، ۷)؛ ۷. *فرهنگ فرهنگ*، به قلم نستعلیق خوش با رقم «ابوالقاسم فرهنگ ابن الوصال» و تاریخ کتابت ۱۲۹۴ ق در کتابخانهٔ ملی تهران (فهرست نشده است؛ بابک، یادداشت). این نسخهٔ نفیس برای فرهاد میرزا معتمدالدوله، والی فارس نوشته شده و به او تقدیم شده است. نسخهٔ دیگری از این فرهنگ به قلم شکسته نستعلیق و تاریخ کتابت و تألیف ۱۲۷۶ ق در همانجا (شم ۱۲۱۲ ف) نگاهداری می‌شود (ملی، ۲۴۶/۳ ـ ۲۴۷). این نسخه اگرچه رقم کاتب ندارد، اما بی‌تردید به خط ابوالقاسم فرهنگ و نسخهٔ اصلی و نخست *فرهنگ فرهنگ* است؛ ۸. یک قطعه مشق به اقلام ثلث، نسخ، رقاع، تعلیق و شکسته به تاریخ ۱۳۰۴ ق در یک مجموعهٔ خصوصی در تهران (طاووسی، گنجینه، ۱۶۱)؛ ۹. قطعاتی به قلم شکسته کتابت خوش در مرقع داوری، در کتابخانهٔ پیشین سلطنتی تهران (آتابای، *فهرست مرقعات*، ۲۸۷)؛ ۱۰. بخش کتابت شده به قلم نسخ کتاب عشرهٔ *کامله* اثر وقار شیرازی را نیز به فرهنگ نسبت داده‌اند (طاووسی، مقدمه، «دو»)؛ ۱۱. از کتابت چند جلد کلام الله مجید به خط وی نیز یاد شده که نشانی از آنها در دست نیست (روحانی، ۴۰۱).

ب ـ نگارگری: ۱. یک مجلس از حدود ۷۳ مجلس آبرنگ *شاهنامهٔ* داوری با رقم «فرهنگ بن وصال» و تاریخ ۱۲۷۲ ق در موزهٔ رضا عباسی تهران (نک: نورانی، ۹)؛ ۲. تک‌چهرهٔ سیاه قلم از یک شاهزادهٔ جوان قاجار با کلاه بلند و رقم «عمل کمترین بندگان ابوالقاسم شهر صفر سنهٔ ۱۲۸۰» (با حروف لاتین) در یک مجموعهٔ خصوصی در تهران (یادداشتهای مؤلف)؛ ۳. شبیه وصال شیرازی با عبا و عمامه در حالی که به دو متکا تکیه داده و در پیش او یک صندوقچه و چند جلد کتاب قرار دارد، با رقم «شبیه مرحوم وصال شیرازی است کتبه ابوالقاسم» (با حروف لاتین) (ماهیار، شم ۲، ص ۲۳۹)؛ ۴. تصویر آبرنگ یکی از رجال عصر قاجار با کلاه بلند و قبا و کلیجه که کتابی در دست دارد. بدون رقم نگارگر در یک مجموعهٔ خصوصی در تهران (یادداشتهای مؤلف)؛ ۵. نسخهٔ اصلی رسالهٔ *ذخر السفاهة* نیز مصور بوده است (ماهیار، شم ۴، ص ۴۴۶، حاشیه).

بررسی آثار خطی موجود و معرفی شدهٔ ابوالقاسم فرهنگ نشان می‌دهد که وی از قطعه‌نویسی پرهیز داشته و بیشتر به کتابت تألیفات خود می‌پرداخته و در کتابت اقلام گوناگون از جمله قلم نستعلیق کتابت توانا بوده است.

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست قرآنهای خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ همو، *فهرست مرقعات کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، *المآثروالآثار*، تهران، ۱۳۰۷ ق؛ انوری ابیوردی، علی بن اسحاق، *دیوان*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ بابک، زینت، یادداشت برای مؤلف؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات ایران از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر*، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همو، *فهرست نمونه‌های خطوط خوش کتابخانهٔ شاهنشاهی ایران*، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ پورداوود، ابراهیم، «دساتیر»، مقدمهٔ *برهان‌قاطع* محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ خصوصی دکتر اصغر مهدوی»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، نسخه‌های خطی، تهران، ۱۳۴۰ ـ ۱۳۴۱ ش، شم ۲؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ رضازادهٔ شفق، صادق، *تاریخ ادبیات ایران*، شیراز، ۱۳۵۲ ش؛



مجلسی از *شاهنامهٔ* داوری، کار ابوالقاسم فرهنگ، موزهٔ رضا عباسی

رکن‌زادهٔ آدمیت، محمدحسین، *دانشمندان و سخن‌سرایان فارس*، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ روحانی وصال، علی، *گلشن وصال*، تهران، ۱۳۱۹ ش؛ طاووسی، محمود، *گنجینهٔ هنر*، شیراز، ۱۳۶۶ ش؛ همو، مقدمه بر *عشرهٔ کاملهٔ* وقار شیرازی، شیراز، ۱۳۶۰ ش؛ ظهیر فاریابی، طاهربن محمد، *دیوان*، به کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۳۷ ش؛ عشرت شیرازی، محمد شفیع، «فرهنگ شیرازی»، *ارمغان*، ۱۳۱۲ ش، س ۱۴، شم ۸ و ۹؛ فرصت حسینی شیرازی، محمد نصیر، *آثار عجم*، بمبئی، ۱۳۱۲ ق؛ فسایی، حسن بن حسن، *تاریخ فارسنامهٔ ناصری*، تهران، چ سنگی؛ همو، همان، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ ماهیار نوابی، یحیی، «خاندان وصال شیرازی»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، ۱۳۳۴ ش، س ۷، شم ۲ و ۴؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ معین، محمد، مقدمه و حاشیه بر *برهان قاطع* محمدحسین بن خلف تبریزی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ ملی، خطی؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نورانی وصال، عبدالوهاب، «*شاهنامهٔ* داوری»، *موزه‌ها*، تهران، ۱۳۷۰ ش، شم ۱۱؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ یادداشتهای مؤلف.

محمدحسن سمسار

اَبوالقاسِمِ فِنْدِرِسْکی، معروف به میرفندرسکی (ح ۹۷۰- ۱۰۵۰ق/ ۱۵۶۳-۱۶۴۰م)، حکیم و دانشمند دورهٔ صفوی و از استادان بنام مکتب اصفهان. پدران او از بزرگان سادات استراباد بودند و جدش میرصدرالدین در ناحیهٔ فندرسک از قرای استراباد صاحب املاکی بود و بعد از جلوس شاه عباس اول (۹۶۶ق) به دربار او پیوست. پدرش میرزابیک نیز در دستگاه شاه عباس خدمت می‌کرد و مورد تکریم بود (افندی، ۵/۵۰۰؛ قمی، ۳/۳۵-۳۶).

ابوالقاسم در قصبهٔ فندرسک زاده شد (نک: اوحدی، ۱۵۱؛ افندی، ۵/۵۰۱-۵۰۲) و ظاهراً مقدمات علوم را در همان نواحی فرا گرفت، ولی بعداً برای ادامهٔ تحصیل به اصفهان رفت و نزد علامه چلبی بیک تبریزی (د ۱۰۴۱) که خود از شاگردان افضل‌الدین محمد ترکهٔ اصفهانی بود، به تحصیل حکمت و علوم پرداخت (نک: اوحدی، ۱۵۱، ۱۶۸، ۲۸۲). وی سپس در همانجا به تدریس مشغول شد، ولی ظاهراً محیط فکری و علمی آن روزگار با روحیهٔ آزادی طلب و تقید ناپذیر او سازگار نبود و او نیز چون استادش چلبی بیک تبریزی و بسیاری دیگر از اهل علم و ادب و عرفان و هنر عازم هندوستان شد (نک: همو، ۱۵۱؛ نصرآبادی، ۱۵۳).

هندوستان در آن دوران به سبب روش و منش خاص اکبرشاه و سیاست «صلح کل» او، هم از لحاظ رونق اقتصادی و امنیت اجتماعی مردمان نقاط دیگر را به سوی خود می‌کشید و هم از لحاظ تنوع ادیان و آیینها و دوری از تعصبات مذهبی و فرقه‌ای برای مردمان آزاد اندیش

جایگاهی امن و دلخواه بود. ظاهراً سفر اول میر به هند در ۱۰۱۵ق و به همراهی اوحدی بلیانی (مؤلف تذکرۀ *عرفات العاشقین*) بوده است (اوحدی، ۱۲، ۱۵۱)، به گفتۀ اوحدی هنگامی که میر به هند رسید، به دستگاه میرزا جعفر آصف‌خان (هم) که خود از شاعران و ادیبان ایرانی بود و به هند مهاجرت کرده و در آنجا به صدارت و وزارت رسیده بود، نزدیک شد. آصف‌خان با رعایت احوال او، وسایل بازگشت او را به ایران فراهم نمود، ولی دیری نگذشت که میر دوباره عازم سفر هند شد، نخست به گجرات و از آنجا به دکن رفت. اوحدی در هنگامی که مشغول نوشتن *عرفات العاشقین* بوده ــ یعنی در فاصلۀ سالهای ۱۰۲۱ تا ۱۰۲۴ق ــ می‌نویسد که میر مکرر به جانب هند سفر کرده و در این ازمنه نیز به هند آمده، باز به عراق مراجعت نموده و باز در هند است (ص ۱۵۰). میرفندرسکی بعد از این تاریخ نیز تا اواخر عمر همواره به هند سفر می‌کرده و ظاهراً یک بار در ۱۰۳۷ق و بار دیگر در ۱۰۴۶ق به معرفی ابوالحسن اصفهانی، وزیر شاه جهان با آن پادشاه ملاقات کرده است (ریو، II/815).

میرفندرسکی در دربار ایران نیز موردتکریم بود و به گفتۀ نصرآبادی هنگامی که از هند به اصفهان بازگشت، شاه صفی به دیدنش رفت (همانجا). وفات او در ۱۰۵۰ق در اصفهان روی داد (خاتون‌آبادی، ۵۱۴) و در همانجا در مقبرۀ بابا رکن‌الدین، در محلی که امروز به تخت فولاد و تکیۀ میر معروف است، به خاک سپرده شد. مزار او در فضای باز قرار دارد و بر روی خاک او سنگ یکپارچۀ بزرگی نهاده‌اند که بر جانب غربی آن کتیبه‌ای به خط ثلث برجسته مورخ به سال ۱۰۵۰ق نوشته شده است، ولی در پایان نسخۀ *رسالۀ صناعیه* (شم ۸۸۷) موجود در کتابخانۀ آستان قدس، تاریخ وفات میر ۱۰۴۹ قید شده و در مصراع آخر یک رباعی به صورت ماده تاریخ آمده است (نک: گلچین معانی، ۳۵، حاشیه). مقبرۀ میر همیشه در اصفهان حرمت خاص داشته و زیارتگاه مردم بوده است. گفته‌اند که پس از مرگ وی طبق وصیتش کتابهای او به کتابخانۀ سلطنتی شاه صفی منتقل شد (قمی، ۳۵/۳؛ مدرس، ۳۵۹/۴). از زندگانی شخصی او چیزی نمی‌دانیم و معلوم نیست که اعقاب او چه کسانی بوده‌اند. از نوادگان او تنها میر ابوطالب بن میرزا بیک معروف است که از شاگردان علامۀ مجلسی، و مردی فاضل و شاعر بوده است و آثار فراوان دارد (نک: افندی، ۵/۵۰۰ ــ ۵۰۱؛ قمی، ۳۶/۳؛ مدرس، ۳۶۰/۴) و بازماندگان این خاندان، تا همین اواخر از سادات محترم منطقۀ استراباد بوده‌اند (نک: هدایت، روضة، ۴۸۹،۱۱۲/۹).

میرفندرسکی از معاصران میرداماد و شیخ بهایی بوده و چندین تن از مدرسان علوم و حکمای معروف آن عصر، چون ملاصادق اردستانی، محمدباقر سبزواری، آقاحسین خوانساری، میرزا رفیعای نائینی و شیخ رجبعلی تبریزی از شاگردان او بوده‌اند (نک: خوانساری، ۳۵۴/۲؛ خاتون‌آبادی، همانجا؛ هدایت، همان، ۵۸۶/۸؛ آشتیانی، ۸۵). بعضی از مؤلفان صدرالدین شیرازی، حکیم بزرگ عصر صفوی را نیز در شمار شاگردان او آورده‌اند (مدرس، ۴۱۸/۳؛ براون، IV/435)، ولی صدرالدین در هیچ‌یک از آثار خود از او نامی نمی‌برد، درصورتی که در مقدمۀ شرح بر *اصول کافی* از دو استاد دیگر خود، میرداماد و شیخ‌بهایی با تجلیل و تکریم فراوان یاد می‌کند (نک: آشتیانی، ۸۳ــ۸۴، ۸۷ــ۸۸).

بااینهمه، به هیچ‌روی دور از احتمال نیست که افکار میر و تأثیراتی که وی از محیط فکری و فرهنگی هند پذیرفته و دریافتهایی که از تأمل در مسائل فلسفی هندی حاصل کرده بود، به نوعی از طریق مباحثات و مذاکرات علمی به مجامع فرهنگی ایران راه یافته و انگیزۀ برخی تأملات و تفکرات شده باشد. به گفتۀ نویسندۀ کتاب *دبستان مذاهب*، میر با شاگردان آذرکیوان (هم) مصاحبت داشت و ترک آزار جاندار از صحبت شاگردان کیوان پیش گرفته بود و چون از او پرسیدند که «با استطاعت چرا به حج نمی‌روی؟ جواب داد: برای آن نمی‌روم که آنجا گوسپندی به دست خود باید کشت» (۴۷/۱). در این کتاب چند تن از آذرکیوانیان نیز از دوستان و نزدیکان میرفندرسکی شمرده شده‌اند (۳۳۷/۱ــ ۳۳۸). ارتباط میرفندرسکی با شاگردان آذرکیوان در هند دور از احتمال نیست، ولی اینکه وی از افکار و آراء آذر کیوانی تأثیر پذیرفته باشد، درست به نظر نمی‌رسد، زیرا اولاً در آثاری که از وی در دست است، هیچ‌گونه تأثیری از افکار آذر کیوانی واز اصطلاحات و واژگان خاص آن گروه دیده نمی‌شود، ثانیاً در هیچ‌یک از آثار و تألیفات دیگر این گروه اشاره‌ای به نام میرفندرسکی نیامده است.

هرچند که از میر آثار فراوانی در دست نیست، لیکن عبارات و القابی که بر کتیبۀ سنگ مزار او دیده می‌شود، حکایت از آن دارد که وی در دوران حیات در نظر خواص و عوام حرمت و عزت خاص داشته است و نه‌تنها در حکمت و علوم رسمی، بلکه در معارف الٰهی و سیر و سلوک عرفانی نیز او را دارای مقامی بس بلند می‌دانسته‌اند. دلیل دیگر بر شهرت و منزلت او نزد مردم آن روزگار داستانهای غریب و کرامتهای گوناگونی است که به او نسبت داده‌اند (نک: زنوزی، ۴(۱)/۵۲۱؛ نراقی، ۱۹۵ــ۲۰۲؛ تنکابنی، ۲۳۶ــ۲۳۷؛ معصوم‌علیشاه، ۱۵۸/۳؛ صبا، ۲۵) و این شهرت تا آنجا بوده است که داستان آمدن شیر به مجلس او و شیخ بهایی را نقاشان بر پرده و بر قلمدانها نقش می‌کرده‌اند (تنکابنی، همانجا؛ نفیسی، ۶۲ ــ۶۶) و داستان رفتن او به معبد کفار موضوع منظومه‌ای دلکش در *طاقدیس* ملااحمد نراقی شده است (همانجا).

حکایاتی که دربارۀ تیزهوشی، عزت نفس، حاضر جوابی و بی‌پروایی او در پاسخ گفتن به خرده‌گیریهای امیران و شاهان نقل کرده‌اند، نیز حاکی از دقت نظر، قوت ذهن، شجاعت اخلاقی، وارستگی و آزادمنشی اوست (نک: افندی، ۴۹۹/۵، ۵۰۱؛ واله، گ ۳۵ب؛ زنوزی، ۴(۱)/۵۲۰ــ۵۲۱؛ دبستان *مذاهب*، ۴۷/۱؛ خوانساری، ۲۴۶/۱؛ تنکابنی، همانجا؛ هدایت، *ریاض*، ۲۶۷ــ ۲۶۸؛ قمی، ۳۵/۳؛ مدرس، ۳۵۷/۴ــ ۳۵۸). گفته‌اند که روزی در مجلس او مسأله‌ای از علم هندسه بنابر نظر خواجه نصیرالدین طوسی مطرح شد. میر برهانی در باب آن آورد و پرسید که آیا خواجه این برهان را ذکر کرده است؟ گفتند: نه. سپس

چندین برهان دیگر در همان باب اقامه، و در پی هر برهان همان پرسش را تکرار کرد و جواب همان بود که اول بار شنیده بود (نک: افندی، ۵۰۱/۵؛ قمی، مدرس، همانجاها).

از اشارات کوتاهی که در تذکره‌ها و کتب رجال به احوال او شده است، معلوم می‌شود که وی در عین آنکه از لحاظ کمالات علمی و عرفانی موردتکریم بوده، در زندگانی شخصی بسیار ساده و بی‌تکلف می‌زیسته، از شهرت و مقامات صوری گریزان بوده، به ظواهر امور اعتنایی نداشته و از آمیزش با مردم کوچه و بازار، حتی اجامر و اوباش، پرهیز نمی‌کرده است (همانجاها). واله در بیان احوال او می‌گوید که وی «اکثر لباس نمد می‌پوشید و با اوباش و اجامره صحبت می‌داشت، در حلقهٔ معرکهٔ خروس بازان حاضر شده، خروسی در زیر بغل خود می‌گرفت» (همانجا). واله در پی این سخن، داستان معروف گفت‌وگوی میر با شاه عباس وجواب بی‌باکانه و صریح او را به اعتراض پوشیده و مؤدبانهٔ شاه ـ که در کتابهای دیگر نیز آمده است ـ نقل می‌کند (همانجا؛ نک: هدایت، مدرس، همانجاها).

میر در علوم زمان خود خصوصاً در هندسه و ریاضیات و کیمیا صاحب نظر بوده و در پاره‌ای از این موضوعات آثاری به او منسوب است. از آثاری که از او در دست است و نیز از روش و دیدگاههای فکری و فلسفی شاگردان او و تألیفات آنان معلوم می‌شود که میر در کار تعلیم از استادان حکمت مشاء بوده و کتب ابن سینا را تدریس می‌کرده است (نک: آشتیانی، ۸۶-۸۸)، ولی ظاهراً گه‌گاه از اشارات طعن‌آمیز و تعریضات تلخ دربارهٔ ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی ـ که هر دو از بزرگان این مکتب بوده‌اند ـ خودداری نمی‌کرده است (نک: افندی، همانجا؛ خوانساری، ۱۸۵/۳). او در بیتی از قصیدهٔ معروف خود فارابی و ابن‌سینا را به «فهم ظاهری» منسوب می‌کند (نک: مدرس، ۳۵۹/۴) و با آنکه در برخی از آثار فلسفی خود به شیوهٔ مشائیان قول به مثل افلاطونی را باطل می‌داند (نک: «منتخباتی از رسالهٔ حرکت»، ۸۱، ۸۶-۸۷)، اما قصیدهٔ معروف خود را با تصورات مربوط به مثل افلاطونی و صعود به برزخ مثالی آغاز می‌کند:

چرخ با این اختران خوب و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بر رود بالا همان با اصل خود همتاستی

آثار: از میرفندرسکی چند رسالهٔ مختصر در موضوعات علمی و فلسفی، مقداری حواشی و توضیحات بر ترجمهٔ جوگ بسشت هندویی وبعضی اشعار و قطعه‌های منظوم برجای مانده است:

۱. مهم‌ترین اثر میر رسالهٔ فارسی معروف به صناعیه است که به عنوان *حقایق الصنایع* نیز شهرت دارد. وی در این رساله صناعت را به مفهومی بسیار گسترده و به معنی هرچیز که از قوای عاقله و عاملهٔ آدمی به ظهور و حصول پیوندد، گرفته و در ۲۴ باب و یک خاتمه به بیان حد صناعت، انواع آن، ارتباط صناعات مختلف با هم، فایده و غایت هریک، درجات سودمندی و شرف و خست آنها و سهم و محل هریک از اهل حرف و صنایع در جامعه پرداخته و ترتیب و ترتب صنایع را برحسب شرف و غایت تا صناعتی که خود غایت غائی است و برای آن غایتی نیست، تعیین نموده است. در این رساله قوای نفسانی و اندامهای پیکر انسانی (عالم صغیر) و وظیفه و عمل هریک از آنها از یک‌سو با اجزاء و عناصر عالم هستی و عوالم عقول و نفوس (انسان کبیر) برابر و موازی قرار داده شده، و از سوی دیگر با طبقات مختلف جامعه و افراد و اعضای آن و سهم و وظیفهٔ هریک از آنها در هیأت اجتماع همانند و همسان گرفته شده است. میر در این رساله مطالب علمی و فلسفی دقیق را با زبانی روشن و فصیح آمیخته با آیات و احادیث و اقوال بزرگان و حکما بیان داشته است (برای بحث و تحلیلی دربارهٔ این رساله، نک: کربن، 44-32؛ نیز نک: نصر، ۴۵۹-۴۶۰). *رسالهٔ صناعیه* یک‌بار در هند (۱۲۶۷ق) با *اخلاق ناصری* در یک مجلد به چاپ سنگی طبع و نشر شد و بار دوم به کوشش علی‌اکبر شهابی در تهران (۱۳۱۷ش) به طبع رسیده است. جلال‌الدین آشتیانی نیز گزیده‌هایی از آن را با حواشی سودمند در مجموعهٔ *منتخباتی از آثار حکمای الٰهی ایران* (۶۳-۸۱) درج کرده است. محمدتقی نصیری طوسی ترجمهٔ عربی *رسالهٔ صناعیه* را جزء کتاب *ناموس اصغر* خود قرار داده است (نک: حقوق، ۴۳۷).

۲. *رسالة فی الحرکة*، نوشتهٔ مختصری است به زبان عربی در ۵ فصل در تعریف حرکت و اقسام آن و بیان آنکه هر حرکتی محتاج محرکی است و حرکات کلاً باید از محرکی واحد آغاز شوند که محرک اول است و خود محرکی ندارد. میر این رساله را از دیدگاه طریقهٔ مشاء نوشته و در آن به رد و انکار نظریهٔ مثل افلاطونی پرداخته است. منتخباتی از این رساله با حواشی مفید به کوشش جلال‌الدین آشتیانی در *منتخباتی از آثار حکمای الٰهی ایران* (۸۱-۹۰) طبع و نشر شده است.

۳. *رساله در تشکیک*، نامه‌ای است رساله مانند که میر در پاسخ به سؤالی که آقامظفر کاشانی دربارهٔ مسألهٔ تشکیک در ذاتیات از او کرده بود، نوشته است. میر در این نامه به شیوهٔ مشائیان سخن می‌گوید و برخلاف اشراقیان که به تشکیک در ذاتیات قائلند، وی ذاتیات را مقول به تشکیک نمی‌داند. این نامه نیز با تعلیقات جلال‌الدین آشتیانی در همان منتخبات (۹۰-۹۷) انتشار یافته است.

۴. *رساله در کیمیا*، به فارسی. ظاهراً رساله‌هایی که به نامهای *ارکان اربعه*، *رساله در زیبق و کبریت* و *باب الاصغر* در کتابخانه‌ها موجود است باید نسخه‌ها یا تحریرهایی از همین رساله باشد.

منظومه‌ای به زبان عربی نیز در کیمیا به او نسبت داده شده است (مرکزی، ۹۶/۲).

۵. *حواشی بر جوگ بسشت*، متنی که میر بر آن حاشیه نوشته، کتابی است در عرفان و حکمت هندی که در زمان اکبرشاه به فارسی ترجمه شد. اصل کتاب به نام *لگهو یوگه واسیشتهه*[1]، خلاصه‌ای است از

1. *Laghu-yoga-vāsishṭha.*

منظومهٔ بزرگ‌تری به نام یـوگه واسیشتـهه که به نامهای *مهاراماینه*[1] و *واسیشتهه راماینه* نیز معروف است. این منظومهٔ طولانی، در حقیقت گفت و گویی است میان واسیشتهه، حکیم باستانی و افسانه‌ای هند با شاهزادهٔ معروف «راما» یا «راماچندره» ــ که حماسهٔ دینی بزرگ هند، *راماینه*، شرح کارها و جنگهای اوست ــ و در سراسر آن، استاد حکیم در ضمن بیان داستانهایی پندآمیز تعلیمات اخلاقی و فلسفی خود را برای شاگرد خویش بیان می‌کند. فلسفه‌ای که در این کتاب مطرح است کلاً همان تفکر توحید وجودی مطلق[2] است که از مکاتب مهم فلسفی و عرفـانی هند به شمار می‌رود و نمایندهٔ برجستـهٔ آن شنکره[3] است. ولی افکار و آراء پیچیده و دشوار این مکتب در این منظومه به صورتی ساده‌تر و روشن‌تر بیان شده و با استفاده از افسانه‌ها و تمثیلات شیرین و دل‌انگیز، به فهم و درک کسانی که اهل تخصص نیستند، نزدیک گردیده است. کتاب اصلی به فارسی ترجمه نشده است، اما خلاصهٔ آن که در سدهٔ ۹م به زبان سنسکریت تدوین شده بود، چنانکه گفتیم، در دوران سلطنت اکبرشاه به قلم نظام‌الدین پانی‌پتی ترجمه شد و در دوره‌های بعد نیز ترجمه‌ها و تلخیصهای دیگری از آن به فارسی نگارش یافت (نک: مجتبائی، «روابط فرهنگی[4]»، 84-81). هنگامی که میرفندرسکی به هند رسید، با این کتاب آشنا شد و سخت مجذوب آن گردید.

میر هنگام مطالعهٔ این کتاب، نکات و توضیحات سودمندی در حاشیهٔ آن نوشت که هنوز در برخی از نسخه‌های این کتاب دیده می‌شود (همو، «میرفندرسکی در هند»، 65). ترجمهٔ فارسی نظام‌الدین پانی‌پتی در ۱۳۶۰ش به کوشش محمدرضا جلالی‌نائینی در تهران به طبع رسید، ولی این چاپ حواشی میرفندرسکی را ندارد.

از حواشی میرفندرسکی بر این کتاب چنین برمی‌آید که وی به شناخت معارف هندویی اشتیاق وافر داشته و در این راه کوشش بسیار کرده است. وی با مقدمات زبان سنسکریت آشنایی یافته و از اشاراتی که به چگونگی این زبان و الفاظ و اصطلاحات آن می‌کند (نک: همو، ۲۸۳ــ ۲۸۴، «میرفندرسکی در هند»، 63-62)، چنین برمی‌آید که به لزوم قرائت اینگونه کتابها به زبان اصلی پی برده بوده است. در این حواشی غالباً اشارات و ملاحظات تطبیقی و مقایسه با موضوعات فلسفی یونانی و عقاید اسلامی دیده می‌شود و از اشاراتی که به کتاب *پاتنجل* بیرونی در این حواشی می‌کند، معلوم می‌شود که با نوشته‌های ابوریحان دربارهٔ هند نیز آشنا بوده است (همانجا).

میرفندرسکی برای کتاب جوگ بسشت فرهنگ نامه‌ای نیز به نام *کشف اللغات* جوک ترتیب داده بود که نسخه‌هایی از آن، هم به ضمیمهٔ آن کتاب و هم به‌طور جداگانه موجود است (نک: منزوی، *خطی*، ۲۰۱۵/۳). الفاظ و اصطلاحات هندی در این فرهنگ‌نامه به ترتیب حروف تهجی تنظیم شده و تعریفات آنها غالباً از متن کتاب گرفته شده و در مواردی توضیح گونه‌ای از میرفندرسکی نیز بر آنها افزوده گردیده است.

علاوه بر این فرهنگ‌نامه، امروز نسخه‌هایی از کتابی به نام منتخب جوک بشست در کتابخانه‌ها هست، از جمله نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورا (شم ۶۴۰) مورخ ۱۲۶۲ و نسخهٔ متعلق به احمد افشار شیرازی، مورخ ۱۲۳۱ق ــ که به کتابخانهٔ دانشگاه شیراز منتقل شده است ــ که از آثـار میرفندرسکی دانسته شـده و در هر دو نسخـه نام ابوالقاسـم میرفندرسکی به‌عنوان مصنـف آمده است (نک: مجتبائی، همان، 68). در این کتاب قطعه‌هایی کوتاه با مضامین عرفانی از کتاب جوگ بسشت ترجمهٔ پانی‌پتی عیناً نقل شده و در پی هر قطعه یک بیت شعر فارسی با همان مفاد و مضمون از شاعرانی چون عطار، مولوی، شبستری، سیدحسینی، مغربی، حافظ و شاعران دیگر آمده است. روشن است که مقصود گردآورندهٔ این گزیده‌ها ارائهٔ یکسانی و یگانگی عوالم فکری عرفانی هندویی و اسلامی بوده است. نکته‌ای که دربارهٔ این منتخب قابل ذکر است، وجود ابیات فراوان از فانی اصفهانی، شاعر سدهٔ ۱۳ق، در آن است. در نظر اول وجود ابیاتی از شاعری متأخر در این کتاب طبعاً انتساب آن را به میرفندرسکی ابطال می‌کند، ولی از سوی دیگر فراوانی این ابیات در سرتاسر کتاب و شمار بسیار بالای آنها نسبت به ابیاتی که از شاعران دیگر نقل شده است (بیش از نیمی از کل اشعار نقل شده در این کتاب از فانی است)، خود دلیل بر الحاقی بودن و افزوده شدن آنها به گزیده‌های اصلی در زمانهای بعد تواند بود (نک: همان، 68-67). این کتاب در ۱۳۴۸ش به کوشش جـلالی نائینـی و تاراچنـد با عنـوان ساختگی *آداب طریقت و خدایابی* و بدون نام مؤلف یا گردآورنده، از روی نسخه‌هایی که از آن در هند به دست آورده بودند، در تهران طبع و نشر شده است.

۶. اشعار. در اغلب تذکره‌ها اشعاری از میرفندرسکی نقل کرده‌اند. آنچه از او برجای مانده، دو قصیده است و چند رباعی و چند قطعه. یکی از قصاید شکوائیه‌ای است از روزگار نامساعد و قدرناشناسی ایام و دیگری منظومه‌ای است در فلسفه و حکمت الٰهی که پیش از این بدان اشاره شد. این قصیدهٔ معروف را چندتن شرح کرده‌اند (نک: منزوی، *خطی مشترک*، ۲۲۱۱/۹ــ۲۲۱۲). شرح محمدصالح خلخالی، از دانشمندان سدهٔ ۱۲ق، در ۱۳۱۲ق، همراه با شرح دعای حضرت امیر(ع) و *لوایح* جامی در تهران به چاپ سنگی رسیده و شرح حکیم عباس شریف دارابی شیرازی به کوشش فضل‌الله لایق در تهران (۱۳۳۷ش) طبع و نشر شده است.

در بعضی از تذکره‌ها و کتب تراجم تألیفات دیگری چون *تاریخ صفویه*، *تحقیق المزلة* و برخی رسالات و نوشته‌های دیگر (نک: مدرس، ۳۵۸/۴؛ امین، ۴۰۳/۲) به نام میر ذکرکرده‌اند که تاکنون اثری از آنها به‌دست نیامده است.

مآخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، مقدمه بر *الشواهد الربوبیة*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ ابوالقاسم

1. *Mahā-Rāmāyana.* 2. Advaita-Vedanta 3. Shankara 4. *Aspects...*

فندرسکی، «رساله در تشکیک»، «منتخباتی از رسالهٔ حرکت»، «منتخباتی از رسالهٔ صناعیه» (نک: هم، *منتخباتی از ...*)؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ تنکابنی، محمد، *قصص العلماء* ، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حقوق، خطی؛ خاتون‌آبادی، عبدالحسین، *وقایع السنین و الاعوام*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۹۰ق؛ *دبستان مذاهب*، به کوشش رحیم رضازاده ملک، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زنوزی، محمدحسن، *ریاض الجنة*، به کوشش علی رفیعی، قم، ۱۳۷۰ش؛ صبا، محمد مظفر حسین، *تذکرهٔ روز روشن*، به کوشش محمدحسین رکن‌زاده آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ قمی، عباس، *الکنی و الالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ق؛ گلچین معانی، احمد، *تذکرهٔ پیمانه*، مشهد، ۱۳۵۹ش؛ مجتبائی، فتح‌الله، «بیرونی در هند»، *بررسیهایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مرکزی، خطی؛ معصوم‌علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۱ش، ج ۱؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نراقی، ملااحمد، *طاقدیس*، به‌کوشش حسن نراقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نصر، حسین، «مکتب اصفهان»، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به‌کوشش م‌م. شریف، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۲؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به‌کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نفیسی، سعید، *احوال و اشعار فارسی شیخ بهایی*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ واله داغستانی، *ریاض الشعراء*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ هدایت، رضاقلی، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، *ریاض العارفین*، به کوشش محمدعلی گرگانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, London, 1969; Corbin, H., introd. *Anthologie des philosophes iraniens* (vide: PB, *Montaxabātī...*); Mujtabā'ī, F., *Aspects of Hindu Muslim Cultural Relations*, New Delhi, 1978; id, Mir Fendiriski in India, *Maqālāt va Barrasīhā*, Tehran, 1983, nos. 38-39; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1881.

فتح‌الله مجتبائی

اَبوالْقاسِمِ قُشَیْری، نک: قشیری.

اَبوالْقاسِمِ کاشانی، جمال‌الدین عبدالله بن علی بن محمد کاشانی (د بعد از ۷۲۴ق/۱۳۲۴م)، از مورخان معروف و برجستهٔ اواخر سدهٔ ۷ و اوایل سدهٔ ۸ ق و از خاندان مشهور و هنرمند ابوطاهر (ه‍ م). شهرت ابوالقاسم کاشانی بیشتر از آن روست که وی خود را مؤلف اصلی کتاب مشهور *جامع التواریخ* اثر رشیدالدین فضل‌الله خوانده است، اما تحقیقات بیشتر نشان می‌دهد که او فقط از جملهٔ دستیاران متعدد خواجه رشیدالدین در تألیف این کتاب بوده است (نک: دنبالهٔ مقاله). از آنجا که ابوالقاسم کاشانی در مقدمهٔ کتاب *عرایس الجواهر* از خود با لقب «المورّخ الحاسب» یاد کرده، می‌توان حدس زد که او احتمالاً افزون بر تاریخ نگاری در دستگاه دیوانی ایلخانان، در امور محاسبات هم مشاغلی بر عهده داشته است (استوری، ۴۷۴/۲). به گفتهٔ استوری، کاشانی همانند بیشتر ساکنان کاشان بر مذهب تشیع بوده است (همانجا). اگر این احتمال صحیح باشد، شاید بتوان آن را یکی از علل اصلی دشمنی وی با رشیدالدین دانست.

ابوالقاسم کاشانی از خاندانی هنرمند برخاست. پدران او و نیز برادرانش همگی پیشهٔ کاشی‌گری و کاشی‌پزی داشته و در این هنر از استادان نامور بوده‌اند. برخی از آثار بازمانده از آنان بیانگر مهارت و زبردستی و ذوق هنری این افراد است، اما خود ابوالقاسم، به‌رغم برادرش یوسف بن علی که به کاشی‌گری دست یازید، بدان حرفه نپرداخت و وارد مشاغل دیوانی شد (صفا، ۱۲۳۱/۳). از حوادث زندگی کاشانی جز پاره‌ای نکات کوتاه که از آثار و نوشته‌های خود وی یا دیگران حاصل می‌شود، اطلاعات مبسوطی در دست نیست. مسلم آن است که او از دستیاران رشیدالدین بوده و در تنظیم بخش ایلخانان از *جامع التواریخ* با او همکاری کرده است. از اشارهٔ هندوشاه نخجوانی (ص ۳۲۵) بر می‌آید که وی در ۷۲۴ ق/۱۳۲۴م زنده بوده است، اما دربارهٔ تاریخ دقیق درگذشت او که بغدادی (۱۴۹/۲) آن را در ۷۳۶ ق ضبط کرده، قرینه‌ای در منابع کهن‌تر به دست نمی‌آید (قس: حاجی خلیفه، ۹۵۱/۲، که این رقم را به خطا ۸۳۶ ق ضبط کرده است).

ادعای ابوالقاسم کاشانی مبنی بر آنکه *جامع التواریخ* رشیدی اثر اوست، بحثهای فراوانی را برانگیخته است. وی در *تاریخ اولجایتو* حداقل دوبار از این موضوع یاد کرده است، از جمله در ضمن بیان حوادث سال ۷۰۶ ق یادآورده شده که روز دهم شوال این سال خواجه رشیدالدین فضل‌الله، کتاب *جامع التواریخ* را که تألیف اوست، به دست «جهودان مردود» به پادشاه تقدیم کرد و چیزی از هدایا و انعامی که دریافت کرد، به مؤلف واقعی نداد (ص ۵۴-۵۵). بی‌شک در صحت این ادعا باید تردید کرد و حتی در ردّ آن دلیلهایی در گفته‌های خود وی می‌توان پیدا کرد، از جمله آنکه وی در صفحات پایانی همین اثر یادآور شده که فقط ذیل *جامع التواریخ* را او نگاشته است (ص ۲۴۰-۲۴۱). نکتهٔ دیگر در ردّ ادعای کاشانی آنکه رشیدالدین در زمان حیاتش تألیفات خود را در نسخه‌های فراوان می‌نویسانید و به اطراف می‌فرستاد و بر مساجد و کتابخانه‌ها وقف می‌کرد و بعید است که با چنین وضعی، او آثار دیگران را اینگونه به نام خود قلمداد کرده باشد. دلیل دیگر تفاوت سبک نگارش و روش انشائی آثار ابوالقاسم کاشانی با *جامع التواریخ* است (نفیسی، ۷۳۴/۲). با اینهمه بلوشه، کاشانی را در ادعای خود محقّ دانسته، اما قزوینی نظر او را مردود شمرده است (نک: قزوینی، ۱۲۷/۳). مسلماً رشیدالدین برای تنظیم بخشهای اثر عظیم خود از مورخان و محققان مختلف ایرانی، عرب و چینی یاری جسته است. بارتولد نیز افزوده است که ابوالقاسم کاشانی قطعاً در گردآوری اسناد و مدارک از دستیاران رشیدالدین بوده است (ص ۱۲۹)، اما وی پس از قتل خواجه در ۷۱۸ ق، حقوق ولی نعمت خود را زیر پا نهاد و علناً مدعی تألیف همهٔ *جامع التواریخ* گردید.

آثار:

۱. *زبدة التواریخ*. این کتاب تاریخی عمومی است، شامل وقایع سال به سال از آدم (ع) تا ۶۵۶ ق/۱۲۵۸م که بغداد به دست هلاگوخان گشوده شد. *زبدة التواریخ* حاوی یک مقدمه و دو قسم است: قسم اول مشتمل بر احوال پادشاهان پیش از اسلام ایران از پیشدادیان تا ساسانیان و قسم دوم از پیامبر (ص) تا فتح بغداد. مؤلف، این کتاب را در عهد سلطان محمد خدابنده پدید آورده است. وی در این کتاب در

حقیقت به تلخیص آثار مهم تاریخی پیش از خود پرداخته و تقریباً به استنساخ آنها مبادرت ورزیده و فقط نام خود را بر آن الحاق نموده است (استوری، ۴۷۵/۲). قزوینی (۱۲۵/۳-۱۲۷) به هنگامی که هنوز نسخهٔ خطی مستقلی از این اثر به دست نیامده بود، در انتساب چنین کتابی به کاشانی تردید روا داشته بود، اما اکنون ۶ نسخه از این کتاب به دست آمده و بخش فاطمیان و نزاریان آن مستقلاً به کوشش محمد تقی دانش پژوه در ۱۳۶۶ ش به چاپ رسیده است.

۲. *عرایس الجواهر و نفایس الاطایب* (نک: هد، ابوطاهر، خاندان).

۳. *تاریخ اولجایتو*. این کتاب تاریخ دوران پادشاهی سلطان محمد خدابنده است و ظاهراً مؤلف از ۷۰۳ ق به بعد به نگارش آن پرداخته است (نک: ص ۱۰). از اشاره‌ای که به حوادث سال ۷۱۸ ق در آن شده، استنباط می‌شود که مؤلف نگارش این اثر را در این سال، یا اندکی پس از آن به پایان رسانده است. مطالب آن به صورت وقایع نگاری روزانه است. نثر آن برخلاف کتابهای تاریخی مشهور آن عصر چون *جهانگشای* جوینی و *تاریخ وصاف*، ساده و بی‌تکلف است. مؤلف این کتاب را به ۳ قسمت مقدمه، مقاله و خاتمه تقسیم کرده و جز در چند قسمت، سرفصل دیگری برای آن معیّن نکرده است. از *تاریخ اولجایتو* دو نسخهٔ خطی برجای مانده که هر دو در خارج ایران است. بخشهایی از آن را نخستین بار ادگاربلوشه به ضمیمهٔ *جامع‌التواریخ* رشیدی منتشر کرده است. متن کامل آن به اهتمام مهین همبلی در تهران به طبع رسیده است.

مآخذ: ابوالقاسم کاشانی، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ استوری، چ. آ.، *ادبیات فارسی*، ترجمهٔ یحیی آرین‌پور و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بارتولد، و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ هندوشاه نخجوانی، *تجارب‌السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش.

سید علی آل داود

آبوالْقاسِمِ کَثیر، منصور بن محمد بن کثیر، ملقب به شیخ العمید (د بعد از ۴۳۲ ق/ ۱۰۴۱ م)، دیوان سالار و وزیر عصر غزنوی.

پدرش ابوالحسین محمد از ارکان دستگاه ابوعلی سیمجور (هـ م)، سپهسالار سامانیان در خراسان بود (بیهقی، ۲۰۶) و مدتی نیز به وزارت سامانیان رسید (ثعالبی، ۱۰۸/۲). نیای ابوالقاسم، کثیر بن احمد نیز در خدمت ابوالحسن سیمجور (هـ م) بود و چندان کفایت وکاردانی نشان داد که سامانیان بارها کوشیدند او را برای منصب وزارت، مستقیماً به خدمت خود درآورند (بیهقی، ۳۶۷ - ۳۶۸). ابوالعباس باخرزی، دبیر ابوالقاسم، در اشعاری که در مدح او سروده، به وزارت وی و اجدادش اشاره کرده است (ثعالبی، ۳۵/۲؛ نیز نک: عقیلی، ۱۹۰).

به هر حال ابوالقاسم کثیر در دولت سلطان محمود غزنوی به ریاست دیوان عرض رسید (بیهقی، ۱) و از همین روی او را ابوالقاسم عارض نیز گفته‌اند (منشی کرمانی، ۴۳). به گفتهٔ منشی کرمانی (همانجا)، پس از عزل احمد بن حسن میمندی (هـ م) از وزارت (۴۱۵ق/ ۱۰۲۴ م)، ابوالقاسم در زُمرهٔ مشاوران سلطان محمود برای انتخاب وزیر و هم از نامزدهای این مقام بود، اما سلطان از بیم آنکه «شغل عرض مهمل ماند» و یا به علت تردید در توانایی وی (عقیلی، همانجا)، از تغییر منصب او خودداری کرد، ولی بیهقی (ص ۳۶۶ - ۳۶۷) هم که روایت رایزنی سلطان در باب وزارت و نامزدهای این منصب را آورده، از ابوالقاسم کثیر یاد نکرده است.

از این رو گفتهٔ بیهقی را که «ابوالقاسم کثیر خود وزارت رانده بود» (ص ۱۶۰)، ظاهراً باید حمل به ریاست دواوین و کارگزاری سلطان کرد، خاصه که در منابع آن عصر که از وزرا نام برده‌اند، به زمان وزارت ابوالقاسم و حوادث مربوط به آن اشاره نشده است. به هر حال به روایت بیهقی، سلطان فرمان قتل میمندی را صادر کرد و برای اجرا به ابوالقاسم داد، اما او از دستور سلطان سر پیچید و فرمان نامهٔ وی را نیز نزد خود نگاه داشت وچندی بعد به خوبی از آن بهره برد (همو، ۳۶۳ - ۳۶۴).

پس از مرگ محمود (۴۲۱ ق- ۱۰۳۰ م) و اختلاف بر سر جانشینی او ابوالقاسم از جمله کسانی بود که نخست از فرزند کهتر وی، محمد حمایت کرد، اما زمانی نشد که به طرفداری از مسعود برخاست و نزد وی مقام و منزلتی به دست آورد و از سوی او در شغل پیشین خود (ریاست دیوان عرض) ابقا گردید (بیهقی، ۱، ۹۴)، اما پیش از قتل حسنک وزیر (همو، ۱۸۳)، به جرم خیانت به بیت‌المال از این مقام برکنار شد (همو، ۱۶۰، ۳۳۷). احمد بن حسن میمندی که در حکومت مسعود بار دیگر به وزارت رسیده بود، ابوالفتح رازی را به ریاست دیوان عرض منصوب کرد و از او خواست تا اموالی را که ابوالقاسم و یارانش تصاحب کرده‌اند، به بیت‌المال بازگرداند (همانجا).

ابوالقاسم هر چند از ریاست دیوان عزل شده بود، اما در دربار مسعود «به رسم ندیمان می‌نشست» و حرمت و احترام خاصی داشت (همو، ۱۸۴، ۲۲۵). وی در مجلسی که اموال حسنک وزیر را مصادره کردند و نیز در مراسم اعدام وی حضور داشت (همو، ۱۸۳ - ۱۸۴). ابوالقاسم چندی بعد به مقام صاحب دیوانی خراسان رسید (همو، ۳۶۲). در محرم ۴۲۴ احمد بن حسن میمندی وزیر به بستر بیماری افتاد و چون ابوالقاسم کثیر را رقیب خود در وزارت می‌دانست، در صدد برآمد تا از دشمن دیرینهٔ خود انتقام گیرد. از این رو باز او را به جرم دست اندازی به بیت‌المال مورد بازخواست و بازجویی قرار داد. به روایت بیهقی، ابوالقاسم که در این زمان مردی پیر و محترم بود، پیش از آنکه تحت ضربات تازیانه قرار گیرد، به ابونصر مشکان (هـ م) رئیس دیوان رسایل متوسل شد و از او یاری خواست. ابونصر نیز به تأیید سلطان مسعود به وساطت پرداخت، اما آنچه موجب شد خشم وزیر فرو نشیند و از اعمالش نیز شرمنده شود، بر ملا شدن نامه‌ای بود که در آن سلطان محمود فرمان قتل احمد بن حسن میمندی را به ابوالقاسم داده بود (همو، ۳۶۲ - ۳۶۴).

چندی بعد، احمد بن محمد بن عبدالصمد وزیر و ابونصر مشکان به مسعود پیشنهاد کردند که ابوالقاسم را به جای طاهر، حاکم ری، به کار گمارد، اما ظاهراً ابوالقاسم در آن ایام هنوز گرفتار محاسبهٔ اموال و اعمال خود در مقام ریاست دیوان بوده است و به همین سبب سلطان این شغل را به وی نداد (همو، ۳۸۷ ـ ۳۸۹). به گفتهٔ بیهقی، چون سلطان مسعود پس از شکست از سلجوقیان در دندانقان (۴۳۱ ق/ ۱۰۴۰ م)، در ناامیدی و پریشان حالی تصمیم گرفت به هند رود، ابوالقاسم از جمله کسانی بود که با تصمیم سلطان مخالفت کرد. مسعود به نظر مخالفان خویش اعتنایی نکرد و قبل از راهی شدن به هند، به ارکان دولت رسماً اجازه داد که به سلجوقیان بپیوندند و یادآور شد که «ابوالقاسم کثیر زر دارد بدهد و عارض شود» (نک: ص ۶۶۰ ـ ۶۶۴؛ قس: باسورث، 16). پس از این، از زندگانی ابوالقاسم کثیر و نیز از تاریخ مرگ او اطلاعی در دست نیست. از میان شاعران دورهٔ غزنوی، منوچهری دامغانی (ص ۳۴ ـ ۳۶) وی را در قصیده‌ای ستوده است.

مآخذ: بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ ثعالبی، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، *آثار الوزراء*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ منوچهری دامغانی، احمد، *دیوان*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:
Bosworth, C.E., *The Later Ghaznavids: Splendour and Decay*, New York, 1977.

ابوالفضل خطیبی

اَبوالْقاسِمِ کُرَّگانی، عبدالله بن علی طوسی (۳۸۰ـ ۴۶۵ق/ ۹۹۰ـ۱۰۷۳م)، عارف بزرگ خراسان. نسبت او به گونه‌هایی متفاوت آمده است، اما با توجه به وجود دهکدهٔ کورگان که اینک از توابع شهر مشهد است (نک: فرهنگ، ۴۱۴)، به‌نظر می‌رسد که نسبت کرگانی درست‌تر باشد، زیرا اولاً در بسیاری از منابع به طوسی بودن او اشاره رفته است، ثانیاً بعضی از مؤلفان نسبت او را به‌صورت کرجانی آورده‌اند که مؤید همین نظر است (نک: لاهیجی، ۵۸۵).

نام او در منابع قدیم به‌صورت عبدالله بن علی است (صریفینی، ۴۴۴؛ ذهبی، ۲۷۱/۳) و اینکه هجویری در یک جا (ص ۲۱۱) و ظاهراً به تبع او معصوم‌علیشاه (۳۰۸/۲) وی را «ابوالقاسم علی کرکانی» نامیده‌اند، به احتمال قوی، از قبیل اضافهٔ نام پدر بر پسر است. ضبط چند منبع متأخرتر نیز که نام او را علی نوشته‌اند، ظاهراً خطاست (نک: جامی، ۳۱۲؛ غلام‌سرور، ۷/۲؛ *نامهٔ دانشوران*، ۴۰/۵). سال ولادت او در بعضی از کتب تاریخ و تذکره ۳۸۰ق ذکر شده است (فصیح، ۹۵/۲).

سلسلهٔ مشایخ وی با ۳ واسطه از ابوعثمان مغربی، ابوعلی کاتب و ابوعلی رودباری به جنید بغدادی می‌رسد (بخاری، ۱۱۴؛ خوارزمی، ۱۱۸/۱). اما علاءالدولهٔ سمنانی میان او و ابوعثمان مغربی از منصور خلف نیز نام برده است (ص ۳۱۶).

از مریدان و پیروان وی می‌توان اینان را یاد کرد: ابوعلی فارمدی (هجویری، همانجا؛ غزالی، *احیاء*، ۱۷۸/۴، *کیمیا*، ۳۴/۲؛ محمد بن منور، ۱۲۰/۱، ۱۸۰) که داماد وی نیز بوده است (همو، ۱۲۰/۱؛ صریفینی، ۶۲۸)؛ ابوبکر نساج (علاءالدوله، ۳۱۶، ۳۴۹؛ شاه نعمت‌الله، ۶۳۷؛ خوارزمی، همانجا؛ جامی، ۳۷۵)؛ خواجه علی حلاج (غزالی، همان، ۴۸۰/۱)؛ ابوبکر عبدالله طوسی (عین القضاة، ۲۷۴/۱).

داستانی که عطار دربارهٔ ملاقات ابوسعید ابوالخیر در دوران کودکی با ابوالقاسم کرگانی که به گفتهٔ عطار از کبار مشایخ آن روزگار بوده، نقل کرده است (تذکره، ۸۰۱)، ساختگی به‌نظر می‌رسد، زیرا آن دو با یکدیگر معاصر و مصاحب بوده‌اند و چنین اختلافی در سن و سال میان آنان نبوده است. از ابوسعید سخنان بسیاری نیز در ستایش و تکریم ابوالقاسم نقل شده است (محمد بن منور، ۶۰/۱؛ کربلایی، ۳۴۵/۲). بسیاری از طریقه‌های تصوف، سلسلهٔ مشایخ خود را به وی رسانده‌اند (نک: علاءالدوله، همانجا؛ بخاری، ۱۱۳، ۱۱۴؛ شاه نعمت‌الله، همانجا؛ جامی، ۱۶؛ لاهیجی، همانجا) و از این‌رو بیشتر سلسله‌های صوفیه در خراسان و نقاط دیگر، چون، کبرویه، ذهبیه، سهروردیه، نقشبندیه و نعمت اللّهیه با واسطه‌هایی به او می‌پیوندند.

ابوعلی فارمدی نیز در ابتدا مرید ابوالقاسم قشیری بود، ولی پس از ملاقات با ابوالقاسم کرگانی از مریدان او شد و دختر او را به عقد خود درآورد (محمد بن منور، ۱۱۹/۱، ۱۲۰؛ جامی، ۳۷۴، ۳۷۵). در برخی منابع آمده است که وی از نماز گزاردن بر جنازهٔ فردوسی طوسی حماسه سرای بزرگ ایران خودداری کرد و نگذاشت که او را در گورستان مسلمانان دفن کنند (حمدالله، ۶۶۱؛ دولتشاه، ۴۵؛ علیشیر نوایی، ۳۴۳). اما درصورت قدیم‌تر و اولیهٔ این داستان که در *چهار مقالهٔ* نظامی عروضی آمده است، نامی از ابوالقاسم کرگانی در میان نیست و این کار به مذکّری طبرانی نسبت داده شده است (نک: ص ۵۱). عطار در *اسرارنامه* به این داستان اشاره دارد و این ابوالقاسم را «شیخ الاکابر» و «پیری پرنیاز» می‌خواند (ص ۱۸۸ـ ۱۹۰)، ولی در *تذکرة الاولیاء* چیزی در این باب نمی‌گوید؛ علاوه بر این در وقت وفات فردوسی (ح ۴۱۱ یا ۴۱۶ق) ابوالقاسم کرگانی جوانی بوده که در حدود سی یا سی و چند سال از عمرش می‌گذشته و «شیخ الاکابر» و «پیری پرنیاز» نبوده است و هیچ بعید نیست که در این داستان خلطی رخ داده باشد. بیشتر منابع متقدم وفات ابوالقاسم را در ۴۶۹ق آورده‌اند (صریفینی، ۴۴۴؛ ابن عماد، ۳۳۴/۳).

ابوالقاسم معتقد بود که تا سالک به ۹۹ اسم حق تعالی (اسماء الحسنیٰ) متصف نشود، واصل حضرت حق نمی‌تواند شد (میبدی، ۱۸۶/۲؛ سهروردی، ۲۳۶) و سالک باید در سلوک، به دل راضی باشد و به زبان دعا کند، زیرا محل رضا جنان است و محل دعا زبان. سالک هر چند به دل راضی باشد، دعا نیز اظهار عجز و ناتوانی در برابر خداوند است (خوارزمی، ۱۰۰/۱). وی در پاسخ به سؤال خواجه علی حلاج دربارهٔ سماع گفت: ۳ روز هیچ مخور، بعد از آن بگو تا خوراکی خوب فراهم کنند، اگر در آن هنگام میلت به سماع بیشتر بود و سماع را اختیار کردی، این تقاضای سماع به حق باشد (غزالی، *کیمیا*، ۴۸۰/۱). ذکر ابوالقاسم در ابتدا «اویس، اویس» بوده است (عطار، تذکره، ۲۷؛

خوارزمی، ۵۰/۱).

برخی از اقوال ابوالقاسم در تذکره‌ها برجای مانده است. از آراء خاص او نظری است که دربارهٔ ابلیس دارد و عصیان او را از فرط محبت و غیرت می‌داند. وی ابلیس را «خواجهٔ خواجگان» و «سرور مهجوران» (عین‌القضاة، ۹۷/۱) می‌خواند و از این جهت با حسین بن منصور حلاج موافق است و با آراء عین‌القضاة در این باب، نزدیکی و همسویی دارد (نک: ه د، ابلیس). تنها بخاری کتابی به‌نام *اصول الطریقة وفصول الحقیقة* به او نسبت داده است (ص ۱۲۲).

مآخذ: ابن‌عماد حنبلی، عبدالحی، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ بخاری، صلاح‌الدین، *انیس الطالبین و عدة السالکین*، به‌کوشش خلیل ابراهیم صاری اوغلی و توفیق ه. سبحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات‌الانس*، به‌کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خوارزمی، حسین، *جواهرالاسرار و زواهر الانوار*، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، ۱۳۶۶ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش، فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱م؛ سهروردی، عمر، *عوارف المعارف*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شاه نعمت‌الله ولی، نورالدین، *دیوان*، به‌کوشش م. درویش، تهران، ۱۳۲۸ش؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیشابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ عطّار نیشابوری، فریدالدین، *اسرارنامه*، به‌کوشش صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد، *مصنفات فارسی*، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ علیشیرنوایی، *مجالس النفائس*، به‌کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۲ش؛ عین‌القضاة همدانی، *نامه‌ها*، به‌کوشش علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، دارالندوة الجدیدة؛ همو، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۱ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان خراسان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرائی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ لاهیجی، محمد، *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ محمد بن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ معصوم‌علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹ـ۱۳۴۵ش؛ میبدی، احمد، *کشف‌الاسرار وعدة الابرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، ۱۳۳۸ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۱ش.

محمدجواد شمس

اَبوالْقاسِمِ کوفی، علی‌بن احمدبن موسی (د ۳۵۲ ق/۹۶۳م)، فقیه و متکلم. از تاریخ ولادت و زندگی او اطلاعی در دست نیست. آنچه دربارهٔ تبار او آورده‌اند، این است که وی، خود را علوی و از احفاد هارون، فرزند امام موسی کاظم (ع) معرفی می‌کرده است (عمری، ۱۰۸). برخی او را از نوادگان موسی‌مبرقع، فرزند امام جواد (ع) دانسته‌اند (افندی، ۳۵۷/۳؛ قس: قمی، ۳۵)، ولی بنابر آنچه عمری (همانجا) از استاد خود ابن طباطبای نسابه نقل می‌کند، ادعای علوی بودن او کذب است. آنچه تقریباً همهٔ منابع بر آن اتفاق دارند، این است که وی نخست امامی بوده، اما در اواخر عمر به غلو گراییده است.

ابوالقاسم کوفی از پدرش و علی‌بن ابراهیم قمی، صاحب تفسیر و محمدبن جعفر کوفی اسدی روایت کرده است (خوانساری، ۲۹۳/۴؛ نوری، ۳۲۳/۳، ۵۷۵؛ آقابزرگ، ۲۸/۲). فرزندش ابومحمد و نیز ابوعمران کرمانی، شیخ حیدربن محمدبن نعیم سمرقندی و تلعکبری از او روایت کرده‌اند (افندی، ۳۵۸/۳؛ نوری، ۳۲۳/۳). ابوالقاسم کوفی در جمادی‌الاول ۳۵۲ در کرمی (یا آبگرم، نک: افندی، همانجا) در پنج فرسخی فسا درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (نجاشی، ۹۷/۲)، اما عمری (همانجا) از قول استاد خود نوشته است که قبر او در ری است.

آثار: به ابوالقاسم کوفی، بالغ بر ۵۰ کتاب در موضوعات مختلف فقهی، فلسفی، کلامی، اخلاقی و تفسیر نسبت داده شده است (نجاشی، ۹۶/۲ ـ ۹۷). طوسی بسیاری از کتابهای او را می‌پسندد و می‌گوید: آنها را هنگامی نوشته که بر راه راست بوده است، اما کتابهای بعدی او را دارای غلو و تخلیط می‌شمارد (ص ۹۱ ـ ۹۲). به گفتهٔ مامقانی (۲۶۵/۲) اگر روایتی از او در دست باشد که ثابت شود آن را پیش از انحرافش روایت کرده است، می‌توان آن را اخذ کرد وگرنه قابل اعتنا نیست. از ابوالقاسم کوفی، تنها دو اثر در دست است:

۱. *الاستغاثة فی بدع الثلاثة*، که کتاب مشهور اوست و به گفتهٔ افندی (۳۵۵/۳) و خوانساری (۲۹۱/۴)، وی آن را در اوان استقامت و بصیرتش نوشته است. وی در این کتاب بدعتهایی را برای سه خلیفهٔ نخستین برشمرده است که به تصریح وی پیروان آنان نیز بدانها اقرار دارند (ص ۶). مجلسی در مقدمهٔ بحار (۱۹/۱) این کتاب را به سهو، تألیف ابن‌میثم بحرانی دانسته است. کتاب *الاستغاثة* دوبار در نجف به چاپ رسیده است.

۲. *الآداب و مکارم الاخلاق*، یک نسخه از این اثر در کتابخانهٔ قاهره موجود است (نک: GAS, I/543).

نجاشی (همانجا) این آثار را از او یاد کرده است: *ابطال مذهب داود بن علی الاصبهانی، الانبیاء، الاوصیاء، تثبیت المعجزات، تثبیت نبوة الانبیاء، تناقض احکام المذاهب الفاسدة، تناقض اقاویل المعتزلة، الرد علی ارسطا طالیس، الرد علی الزیدیة، فساد اقاویل الاسماعیلیة، فساد قول البراهمة، الفقه علی ترتیب المزنی و معرفة وجوه الحکمة.*

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابوالقاسم کوفی، علی بن احمد، *الاستغاثة*، نجف، ۱۳۶۸ ق؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش سیداحمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الفهرست*، به کوشش سیدمحمد صادق آل بحر العلوم، نجف، المکتبة المرتضویة؛ عمری، علی‌بن محمد، *المجدی فی انساب الطالبین*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ قمی، عباس، *هدیة الاحباب*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، به کوشش محمدجواد نائینی، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ نوری، حسین‌بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ ق؛ نیز: GAS.

محمدجواد حجتی کرمانی

اَبوالْقاسِمْ مُحَمَّد (ص)، نک: محمدبن عبدالله (ص).

اَبوالقاسِمْ مُحَمَّدْ اَسْلَم، بدیع‌الدین متخلص به منعمی، تاریخ نگار سدهٔ ۱۲ق/۱۸م و مؤلف *گوهر نامهٔ عالم* در تاریخ کشمیر. آگاهی اندک ما از زندگی او، همه برگرفته از مطالبی است که نویسنده در *گوهر نامه*، فراهم آورده است. تخلص داشتن وی (اته، I/172؛ ریو، «فهرست[1]»، III/956؛ مارشال، 39) نشان از شاعری او دارد، هرچند که تاکنون اشعاری از او دیده نشده است.

بنا بر مقدمهٔ *گوهرنامه*، پدر وی محمد اعظم کول نام داشته و متخلص به مستغنی بوده است (ریو، اته، همانجاها؛ استوری، I/684). برخی از نویسندگان و فهرست‌نویسان، محمد اعظم کول را مورخ دانسته و او را صاحب اثری به نام *واقعات کشمیر* پنداشته‌اند که ابوالقاسم در تألیف اثر خویش، از آن بهره‌ها گرفته است (*ایرانیکا*؛ اشرف، I/504؛ اته، استوری، همانجاها). ابوالقاسم خود به استفاده از *واقعات کشمیر* اشاره کرده است (اته، I/173)، اما این کتاب نه از آنِ پدر او، بلکه از نویسندهٔ دیگری است، به نام محمد اعظم دیده مری (دومری) پسر خیرالزمان که هیچ‌گونه نسبتی با ابوالقاسم نداشته و از عرفا و مشایخ کشمیر بوده است (علی صاحب، ۱۸۰/۲ ـ ۱۸۱).

این تشابه اسمی بین محمد اعظم کول و محمد اعظم دیده مری سبب شده تا برخی این دو را یکی دانسته و *واقعات کشمیر* را به محمد اعظم کول منسوب کنند (استوری، همانجا؛ اته، I/172). در رد این نظریه می‌توان به مقدمهٔ *گوهرنامه* استناد جست (ریو، همانجا) که ابوالقاسم در معرفی پدرش نه تنها هیچ تألیفی را به وی نسبت نداده، بلکه به هنگام معرفی مآخذ خویش (اته، همانجا)، به صراحت کتاب *واقعات کشمیر* را از آن محمد اعظم دیده مری دانسته و از رابطهٔ خویشاوندی بین خود و او هم ذکری به میان نیاورده است.

دربارهٔ وابستگی ابوالقاسم به خاندانهای حکومتی، اطلاع روشنی وجود ندارد، اما از اشارات او در بیان چگونگی به دست آوردن یکی از منابع کار خود برمی‌آید که با خاندان اُوذ ارتباط داشته است. او در این باره می‌گوید که با اردوی وزیر نواب اوذ، به اِتاوه سفر کرده و در آنجا با یکی از بازماندگان حکمران چَک کشمیر ملاقات کرده و از وی *مرآت الاولیاء* را گرفته است (*ایرانیکا*؛ ریو، «ذیل[2]»، 57).

تنها اثری که به نام ابوالقاسم ثبت شده، *گوهرنامهٔ عالم* است که به نامهای *گوهرعالم* و *گوهر عالم تحفة للشاه*، هم آمده است (مارشال، اته، همانجاها). این کتاب حاوی تاریخ کشمیر از ادوار باستان تا اواخر سدهٔ ۱۲ ق است (ریو، «فهرست»، همانجا). زمان تألیف *گوهرنامه* دانسته نیست، اما ابوالقاسم در معرفی منابع خود از مؤلف *واقعات کشمیر* یعنی خواجه محمد اعظم دیده مری با عنوان غفران پناه یاد می‌کند (اته، I/173) که نشان می‌دهد نگارش *گوهرنامه* پس از مرگ خواجه محمد، یعنی پس از ۱۱۷۹ق/۱۷۶۵م، صورت پذیرفته است.

ابوالقاسم در تألیف *گوهرنامه* از منابع بی‌شماری سود جسته که مهم‌ترینشان اینهاست: *واقعات کشمیر*، *مرآت الاولیاء* (ترجمهٔ فارسی *نورنامه* از زبان کشمیری توسط ملا احمد علامه)، *تاریخ رشیدی* از میرزا حیدر، *منتخب التواریخ* از حسن بیگ، *درویش‌نامهٔ* حضرت بابا نصیب، *درجات السادات* از خواجه محمد اسحاق، *رسالهٔ* شیخ محمد مراد نقشبندی، *مآثر عالمگیری* از مستعدخان، *اقبال نامهٔ جهانگیری* از معتمدخان، *نوادر الاخبار* از محمد امین بلخی و *مجالس المؤمنین* (همو، 173 ـ I/172).

ابوالقاسم از میان این منابع به *واقعات کشمیر* توجه بیشتری داشته و آن را اصل قرار داده است و حوادث کشمیر را که در این کتاب تا ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م جلوتر نیامده بود، ادامه داده و به ۱۲۰۰ ق رسانده است (مارشال، اشرف، همانجاها؛ اته، I/171؛ ریو، همانجا). کتاب شامل یک مقدمه، ۶ فصل و یک خاتمه است. مقدمه، در بیان جغرافیای طبیعی کشمیر و اماکن مختلف آن. طبقهٔ اول، در احوال سلاطین پیش از آدم ثانی (نوح) تا پاندوان؛ طبقهٔ دوم، در کیفیت حکومت هندیان پیش از اسلام؛ طبقهٔ سوم، دربارهٔ حکام مسلمان کشمیر؛ طبقهٔ چهارم، سلاطین سلسلهٔ چک؛ طبقهٔ پنجم، سلاطین تیموری؛ طبقهٔ ششم، تاریخ کشمیر از افاغنهٔ درانی تا سال ختم کتاب. خاتمه در بیان عجایب کشمیر (اشرف، 506 ـ I/504؛ اته، I/173؛ استوری، همانجا؛ ریو، همان، III/957).

مطالب هیچ‌یک از نسخه‌هایی که از *گوهرنامه* برجای مانده، از فصل پنجم و حوادث سال ۱۱۵۰ ق در نگذشته است. در حالی که بنابر مقدمه، *گوهرنامه* می‌بایست فصل ششمی هم دربارهٔ ظهور افاغنه و پیروزیهای احمدشاه درانی و نیز یک خاتمه دربارهٔ عجایب کشمیر داشته بوده باشد (اته، استوری، همانجاها). ابوالقاسم پس از پایان تألیف *گوهرنامه*، این کتاب را به شاه عالم دوم (حک ۱۷۵۹ـ۱۷۸۶م)، هدیه کرد (ریو، همانجا؛ اشرف، I/504).

آقا بزرگ (۱۲۹/۲۴)، کتاب *نزهة الناظرین* محمد اسلم قادری را به ابوالقاسم محمد اسلم نسبت داده است که درست نیست (نک: گلچین معانی، ۸۰۰/۲).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ علی صاحب، *تذکرهٔ علمای هند*، لکهنو، ۱۹۱۴م؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ نیز:
Ashraf, Muhammad, *A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Salar Jung Museum & Library*, Hyderabad, 1965; Ethé, Hermann, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstānī and Pushtū Manuscripts*, Oxford, 1889; *Iranica*; Marshal, D.N., *Mughals in India*, London, 1985; Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1883; id, *Supplement to the Catalogue...*, London, 1895; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1970.

علی میر انصاری

اَبوالْقاسِمْ مَسْعودِبْنِ مُحَمَّدِ خُجَنْدی، نک: آل خجند.

اَبوالْقاسِمِ مَغْرِبی، حسین بن علی بن حسین، معروف به ابن المغربی و وزیر مغربی (۱۳ ذیحجهٔ ۳۷۰ ـ ۱۳ رمضان ۴۱۸ ق/ ۱۹ ژوئن ۹۸۱ـ۱۷ اکتبر ۱۰۲۷م)، مورخ، ادیب، لغت‌شناس و سیاستمدار

1. Catalogue... 2. Supplement...

شیعی و پسر ابوالحسن علی، وزیر و دیوانسالار حمدانیان و فاطمیان (نک: هـ د،ابوالحسن مغربی علی). مادرش فاطمه دختر ابوعبدالله محمد ابن‌ابراهیم‌نعمانی،عالم‌شیعی‌ومؤلف *الغیبة* بوده است (نجاشی،۱/۱۹۱) هارون بن عبدالعزیز اوارجی ــ که متنبی او را در قصیده‌ای مدح گفته است ــ دایی ابوالقاسم یـا دایی پـدرش بوده است (ابن خلـکان، ۲/۱۷۲).

زادگاه او را مصر (ابن جوزی، ۸/۳۲؛ ابن اثیر، ۹/۳۳۱) و خانواده‌اش را اصلاً از بصره دانسته‌اند (ذهبی، ۱۷/۳۹۵)، اما احسان عباس به دلایلی حلب را مسقط‌الرأس او می‌داند (ص ۱۸).

تاریخ ولادت و تحصیلات وی در خردسالی که از نوشتهٔ پدرش در پشت کتابی نقل شده، نشان می‌دهد که او تا ۱۴ سالگی *قرآن* و مبانی دانشهای رایج زمان را از نحو و لغت و حساب و جبر ومقابله به خوبی فرا گرفته و پیش از ۱۷ سالگی کتاب *اصلاح المنطق* را تلخیص و تهذیب کرده بوده است (ابن خلکان، ۲/۱۷۳). ابن مغربی نیز چون پدر از مقربان الحاکم فاطمی شد (ابن صیرفی، ۴۸). آنگاه که الحاکم دست به کشتار امرای دولت زد (مقریزی، ۲/۱۵۷)، یکی از مدعیان نصرانی خاندان مغربی موفق شد که خشم خلیفه را برضد ابن مغربی و خانواده‌اش برانگیزد (ابن قلانسی، ۶۲). در این جریان پدر، عمو و دو برادر وی گرفتار و کشته شدند (۴۰۰ ق/ ۱۰۱۰م)، اما خود او گریخت (ابن ظافر، ۴۸). ظاهراً الحاکم پس از فرار ابن مغربی کسان دیگری را هم از این خانواده کشت که مزارهای آنان در نزدیکی قاهره به «القباب السبع» مشهور بوده است (مقریزی، ۲/۴۵۹).

ابن مغربی از مصر به شام گریخت و به حسّان بن مفرّج بن جراح از سران قبایل بدوی آنجا پناهنده شد (رودراوری، ۳/۲۳۳) و او را به حمله به یکی از سرداران الحاکم که به شام می‌آمد، برانگیخت. در جنگ میان این اعراب و سردار فاطمی، حسّان پیروز شد و بر رمله دست یافت و چون خصومت آنان با خلیفه اینگونه فاش شد، ابن مغربی ایشان را به گزایش و بیعت با امیر مکه ابوالفتوح حسن بن جعفر علوی و انتخاب او به امامت توصیه کرد و برای این منظور خود به مکه رفت و با بنی حسن همداستان شد. ابوالفتوح لقب الراشد بالله گرفت و به نام خود خطبه خواند (همو، ۳/۲۳۵-۲۳۶) و به تشویق ابن مغربی از زر و سیم کعبه برای خود سکه زد (ابن بسّام، ۴(۲)/ ۴۷۶-۴۷۷) و نام آن را «الکعبیه» (ابوالعلاء معرّی، ۶۲) یا «الفتحیه» گذاشت (فاسی، ۴/۷۱). ابن مغربی این امام علوی حسنی را به رمله برد و آل جراح، قبیلهٔ حسّان، با او بیعت کردند، اما سیاست الحاکم مبنی بر صرف پول و مال برای جلب آل جراح به طرف خود مؤثر افتاد و ابوالفتوح ناگزیر راه مکـه و ابن مغربی راه عـراق در پیش گـرفت (رودراوری، ۳/۲۳۶-۲۳۸).

ابن مغربی به بغداد نزد فخرالملک وزیر آل بویه رفت. چون خبر به القادر بالله خلیفهٔ عباسی رسید، او را به اخلال در دولت عباسی متهم کرد و از فخرالملک خواست که وی را از خود دور کند. فخرالملک این پیشنهاد را نپذیرفت (نک: ابن اثیر، ۹/۳۳۲؛ یاقوت، ۹/۸۱) و در سفر واسط او را با خود برد. چون فخرالملک کشته شد، ابن مغربی بـرای جلب خشنودی خلیفه به بغـداد بازگشت، اما اندکی بعد به موصل رفت (ابن خلکان، ۲/۱۷۵-۱۷۶). با توجه به تاریخ قتل فخرالملک، حوادث اخیر می‌بایست در ۴۰۷ ق/ ۱۰۱۶م یا اندکی پس از آن اتفاق افتاده باشد. داستان صلهٔ بزرگ او به مهیار هم مربوط به نوروز (ذیقعدهٔ ۴۰۸/ مارس ۱۰۱۸) است (ابن نصر، ۳۱۸؛ ابن شاکر، ۱۰/۷۷).

تقریباً ۱۰ سال آخر زندگانی ابن مغربی در جابه جاییهای متعدد و مکرر در نقاط مختلف عراق و شمال آن گذشت. چون به موصل رسید، ابوالحسین ابن ابی الوزیر، کاتب قِرْواش از امرای بنی عقیل موصل در گذشت و ابن مغربی به جای او کتابت آن امیر را برعهده گرفت (ابن خلکان، ۲/۱۷۶)، اما در ضمن وقایع سال ۴۱۱ ق/ ۱۰۲۰م، از گرفتاری ابن مغربی در مقام وزارت این امیر بنی عقیل و رهایی او در ازای وعدهٔ تأدیه مال به قرواش یاد شده و این مطلب ظاهراً حاکی از آن است که ابن مغربی در عراق (کوفه و بغداد) دارایی هنگفتی به هم زده بوده است (ابن اثیر، ۹/۳۲۱).

ابن مغربی که به گفتهٔ ابن خلکان از اوایل ورود به موصل، درصدد اشغال منصب وزارت آل بویه بود، در ۴۱۴ ق پس از گرفتاری مؤیدالملک رُخّجی وزیر، به دعوت مشرف الدولهٔ بویه‌ای به بغداد رفت و بدون خلعت و لقب منصب وزارت یافت (ابن خلکان، همانجا)، اما به علت اختلافی که میان او و ترکان پدید آمـد، ناگزیر پس از ۱۰ ماه و ۵ روز وزارت بار دیگر به نزد قرواش در موصل رفت (ابن اثیر، ۹/۳۳۵). طولی نکشید که در کوفه میان علویان و عباسیان نزاعی برخاست که با مداخلهٔ خلیفهٔ عباسی و با عزل نقیب آن شهر که داماد ابن مغربی بود، پایان گرفت. خلیفه از قرواش خواست که ابن مغربی را دور کند. ابن مغربی به دیار بکر نزد ابونصر احمدبن مروان امیر کرد آن دیار رفت و وزارت او را عهده‌دار شد و تا هنگام مرگ در خدمت او ماند (همـو، ۹/۳۳۶؛ یاقوت، ۹/۸۲؛ نیز نک: باسورث، ۹۱-۹۲). تاریخ مرگ او را بعضی به اشتباه ۴۲۸ ق نوشته (ابن ازرق، ۱۳۸؛ ابن شداد، ۳(۱)/ ۳۶۰) و علت آن را مسموم کردن وی ذکر کرده‌اند (ابن بسام، ۴(۲)/۴۷۹؛ داوودی، ۱/۱۵۷).

گفته‌اند چون او مرگ خود را نزدیک دید، سفارش کرد جنازه‌اش را در آستانهٔ حضرت علی (ع) دفن کنند. تدبیر او برای حمل بی‌مانع و محترمانهٔ تابوتش در این راه طولانی حاکی از تبحر او در تمهیدات وزیرانه است (نک: ابن ازرق، ۱۳۹-۱۴۰؛ ابن اثیر، ۹/۳۶۲).

از فرزندان ابن مغربی، نام ابویحیی عبدالحمید در مآخذ یاد شده (ابن خلکان، ۲/۱۷۴)، که از پدرش روایت کرده است (ذهبی، ۱۷/۳۹۴). کتابخانهٔ وقفی ابن مغربی در میافارقین در سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م با نام «خزانة المغربی» معروف بوده است (ابن شداد، ۳(۱)/ ۳۶۱).

از استادان ابن مغربی تنها نام چندتن یاد شده که از آنان روایت

کرده است: جعفر بن حِنْزابهٔ وزیر (ذهبی، همانجا)، حافظ ابوذر، محمدبن حسین تنوخی، احمدبن ابراهیم بن فراس (ابن حجر، ۳۰۱/۱). افزون بر پسرش عبدالحمید، ابوالحسن بن طیب فارقی را نیز از جملهٔ روایت کنندگان از او دانسته‌اند (همانجا).

شخصیت ابن‌مغربی در دو زمینهٔ مهم سیاسی و ادبی جلوه داشته است. ظاهراً وی بلندپرواز و در اندیشهٔ برپا داشتن بارگاهی شاهانه برای دودمان خود بوده است (ابن‌قارح، ۵۷). احتمالاً این همان روحیه‌ای است که در هنگام وزارت رفتار او را آمیخته با نخوت و تکبّر می‌نمایانده است (ابن‌نصر، همانجا). دررویارویی بااهل علم‌می‌کوشیده تا نادانی آنان را افشا کند (ابن‌اثیر، ۳۳۲/۹) و در هنگام وزارت، سلطان را به مصادرهٔ اموال بزرگان ترغیب می‌کرده است (ابن هلال، ۳۳۲ ـ ۳۳۳). بعضی از نویسندگان او را بد باطن و حیله‌گر و حسود وصف کرده‌اند (ابن‌اثیر، همانجا؛ ابن‌دمیاطی، ۱۱۱). با اینهمه، وزارتهای متعدد و مکرر او حاکی از احراز شایستگی لازم برای این منصب است. به روایتی، بنی‌مروان (حکّام دیار بکر) به داشتن وزیری مثل او مباهات می‌کردند (ابن‌ازرق، ۱۸۲).

شخصیت ادبی او در نظم و نثر هر دو نمایان بود و از این‌رو عنوان ذوالجلالتین داشت (باخرزی، ۱۱۶/۱). او را صاحب دانش بسیار، ادب، بلاغت، هوشیاری، هنر نویسندگی، شاعر، منجم و فیلسوف توصیف کرده‌اند (ابن‌قلانسی، ۶۴؛ تنوخی، ۵۷). در شعر و نثر از شیوهٔ ابن‌معتز پیروی می‌کرد (ثعالبی، ۲۵/۱). بدیهه‌گو بود و خط نیکو می‌نوشت (یاقوت، ۸۰/۹). با ادیب نامدار معاصرش ابوالعلاء معرّی مکاتبه داشت و مورد تحسین او بود (باخرزی، ۱۱۵/۱؛ صفدی، ۴۴۴/۱۲). قصیده‌ای در سوگ شریف رضی سروده (باخرزی، ۱۱۹/۱) و مخدوم خود نصرالدولهٔ مروانی را مدح کرده است (ابن‌ازرق، ۱۴۳ ـ ۱۴۴). به او نسبت تعصب و غلو در تشیع داده‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴/۶).

آثار: ابن‌مغربی با تبحّر در فنون علمی متعدد (داوودی، ۱۵۶/۱)، آثار بسیاری پدید آورده است. نوشته‌های معروف و منسوب او عمدتاً در زمینهٔ لغت و ادب و تاریخ به شرح زیر است:

الف ـ چاپی: ۱. *ادب الخواص فی المختار من بلاغات قبائل العرب واخبارها وانسابها وایّامها*، که ابن حجر آن را با الایناس در یک جا ضبط کرده است (همانجا). توهّم یکی بودن آن دو اثر برای بعضی متأخران نیز حاصل شده است (امین، ۱۱۴/۶). این اثر ادبی ـ تاریخی به کوشش حمدالجاسر در ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م در ریاض برای بار دوم چاپ شده است؛ ۲. *الایناس*، که با وجود کمی حجم گواه دانش فراوان مؤلف است (داوودی، همانجا). این اثر با عنوان *الایناس فی علم الانساب* به کوشش حمدالجاسر در ریاض (۱۴۰۰ ق) به چاپ رسیده است؛ ۳. *رساله*، که در واقع پاسخ به سؤالاتی است در زمینهٔ ادب و لغت و به گفتهٔ ابن‌حجر (همانجا) دلیلی است بر تبحر او در علوم. قسمتی از این رساله و نمونه‌هایی از دیگر نامه‌های ابن‌مغربی را ابن‌بسام آورده است (۴(۲)/ ۴۷۹ ـ ۵۰۷؛ نیز نک: عباس، ۱۶۵ و بعد).

ب ـ خطی: ۱. *رسالة فی السیاسة* (همو، ۲۰۲ ـ ۲۱۴)؛ ۲. *اختصار اصلاح المنطق فی اللغة* (داوودی، همانجا)، که ابن‌مغربی آن را پیش از ۱۷ سالگی تألیف کرد و با حفظ عبارات و موارد سودمند، در تلخیص آن به نهایت کوشید و در ترتیب بابهای آن هر جا که لازم بود، تغییر داد (ابن‌خلکان، ۱۷۳/۲). حاجی خلیفه این اثر را *تهذیب اصلاح المنطق* ابوحنیفهٔ دینوری انگاشته است (۱۰۸/۱). مؤلف *اعیان الشیعة* این اختصار را غیر از تهذیب یاد شده و مربوط به *اصلاح المنطق* ابن‌سکیت دانسته است (امین، همانجا). نسخه‌هایی از این اثر با نام مختصر *اصلاح المنطق* یا *المُنَخَّل* در اسکوریال (ESC², I/249, 414-415) و دارالکتب (سید، ۳۷۱/۱) موجود است؛ ۳. *اختیار یا مختصر الاغانی* ابوالفرج اصفهانی (حاجی خلیفه، ۱۲۹/۱)، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس وجود دارد (وایدا، 250)؛ ۴. *سیرة النبی*، که گزیده‌ای از اثر ابن‌هشام و نسخه‌ای از آن در بریل هست (GAL, I/434)؛ ۵. *السیاسة*، نوشته‌ای کوتاه در حدود ۶ برگ و نسخهٔ آن در مصر است (خدیویه، ۷(۲)/۵۶۵)؛ این اثر احتمالاً همان است که پیش از این با عنوان *رسالة فی السیاسة* از آن یاد شد.

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *اخبار بنی حمدان و اشعار هم* (داوودی، همانجا)؛ ۲. *اختصار غریب المصنّف* (نجاشی، ۱۹۱/۱)؛ ۳. *اختیار شعر ابی تمّام* (همو، ۱۹۲/۱)؛ ۴. *اختیار شعر البحتری* (همانجا)؛ ۵. *اختیار شعر المتنبی والطعن علیه* (همانجا)؛ ۶. *الالحاق بالاشتقاق* (همو، ۱۹۱/۱)؛ ۷. *املاءات*، که شماری از آنها در تفسیر و تأویل قرآن بوده است (داوودی، همانجا)؛ ۸. *خصائص علم القرآن* (نجاشی، همانجا)؛ ۹. *دیوان شعر* (ابن‌حجر، همانجا). حاجی خلیفه این *دیوان* را مشتمل بر ۱۵٬۰۰۰ بیت گفته است (۸۱۴/۱، که در آنجا مغربی به معزی تصحیف شده است)؛ ۱۰. *رسالة فی القاضی والحاکم* (نجاشی، همانجا)؛ ۱۱. *الشاهد و الغائب*، اثری اصیل در فرهنگ تاریخی زبان عربی، با توضیح در مورد ریشه و صورتهای متداول قدیم و جدید آن (داوودی، همانجا)؛ ۱۲. *العماد*، در نجوم (حاجی خلیفه، ۱۴۴۱/۲)؛ ۱۳. *فضائل القبائل* (داوودی، همانجا)؛ ۱۴. *المأثور من ملح الخدور* (حاجی خلیفه، ۱۵۷۳/۲؛ برای نمونه‌هایی از این اثر، نک: عباس، ۲۲۷ ـ ۲۳۳).

ابن مغربی ظاهراً رساله‌ای داشته که در آن مشایخ و آثار خود را شناسانده بوده است (ابن‌حجر، همانجا).

نمونه‌هایی از اشعار او در بعضی از مآخذ یاد شده است (مثلاً نک: ابن‌بسام، ۴(۲)/۵۰۷ ـ ۵۱۴؛ نیز عباس، ۱۰۹ ـ ۱۶۲).

مآخذ: ابن ابی الحدید، هبة‌الله بن محمد، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌ازرق فارقی، احمدبن یوسف، *تاریخ الفارقی*، به کوشش بدوی عبداللطیف عوض، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹م؛ ابن‌بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان‌عباس، تونس، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن

دمیاطی، احمد بن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابو فرح، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن‌شدّاد، محمدبن علی، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی عبارة، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابن‌صیرفی، علی‌بن منجب، *الاشارة الی من نال الوزارة*، به کوشش عبدالله مخلص، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابن‌ظافر، علی، *اخبار الدول المنقطعة*، به کوشش اندریه فریه، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن‌عدیم، عمربن احمد، *زبدة الحلب من تاریخ حلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن‌قارح، علی، «رسالة ابن‌القارح»، همراه *رسالة الغفران* (نک‌: هم، ابوالعلاء معری)؛ ابن‌قلانسی، حمزة‌بن اسد، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن‌نصر الکاتب، علی‌بن محمد، «کتاب المفاوضة»، *شذرات من کتب مفقودة فی التاریخ*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن‌هلال، محمد، «کتاب الربیع»، *شذرات* (نک‌: هم، ابن‌نصر)؛ ابوالعلاء معری، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشه عبدالرحمن بنت الشاطئ، قاهره، ۱۹۶۹م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۵ ق، باخرزی، علی‌بن حسن، *دمیة القصر وعصرة اهل العصر*، به کوشش محمد التونجی، ۱۳۹۱ ق، باسورث، ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ تنوخی، محمدبن علی، «تاریخ العظیمی»، *شذرات* (نک‌: هم، ابن‌نصر)؛ ثعالبی، عبدالملک‌بن محمد، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ رودراوری، محمدبن حسین، *ذیل کتاب تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۴ ق؛ سید، *خطی*؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق؛ عباس، احسان، *الوزیر المغربی*،... عمّان، ۱۹۸۸م؛ فاسی، محمدبن احمد، *العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۹۸۶م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ مقریزی، احمدبن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۸۵۳م؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، به کوشش محمد جواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

ESC[2]; GAL; Vajda, G., *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1953.

یوسف رحیم‌لو

آبُوالْقاسِمِ نائینی، ملقب به سلطان الحکماء (۱۲۴۵-۱۳۲۲ ق/ ۱۸۲۹-۱۹۰۴م)، فرزند میرزا محمد جعفر، طبیب و مدرس مدرسهٔ دارالفنون. نسب وی ــ چنانکه نوشته‌اند ــ از طرف پدر به سلطان محمد خدابنده (۶۸۰-۷۱۶ ق/ ۱۲۸۱-۱۳۱۶م) اولین پادشاه شیعی مغول و از سوی مادر به مجلسی می‌رسد (سلطانی، ۲۵؛ معلم، ۱۲۴۲/۴، ۱۲۴۸).

وی در نائین زاده شد. در همان سالهای نخست زندگی پدر و مادر خود را از دست داد. در ۷ سالگی به اصفهان رفت و در مدرسهٔ نیم‌آورد، مقدمات عربی را نزد آخوند ملامحمد حسن نائینی فرا گرفت و در ۱۲۶۰ ق برای آموختن علوم رسمی به یزد رفت و نزد استادانی چون میرزا زین‌العابدین، آقا محمد حکیمی و حاجی میرزا عبدالوهاب یزدی در رشته‌های حکمت طبیعی و الٰهی، منطق، هیأت، طب، معانی بیان، فقه و تفسیر به تحصیل پرداخت (بامداد، ۵۸/۱؛ سلطانی، ۲۵-۲۶). در ۲۵ سالگی به تهران رفت و در مدرسهٔ صدر به تدریس پرداخت. برخی پزشکان نامی آن روزگار مانند سید احمد نصر الاطباء، شاگرد وی بوده‌اند (نجم‌آبادی، ۲۳۶؛ سلطانی، ۲۶). ابوالقاسم در ۱۲۸۰ ق حکیم‌باشی وزارت خارجه شد و در ۱۲۹۴ ق وظیفهٔ تدریس طب ایرانی را در دارالفنون برعهده گرفت و به عضویت شورای مرکزی این مدرسه در آمد (اعتماد السلطنه، *تاریخ*، ۲۱۲۹/۳-۲۱۳۰، «المآثر»، ۲۵۳، ۴۰۳-۴۰۴).

ابوالقاسم به زودی به مهارت در تشخیص و درمان بیماریها و متانت و عفت رفتار شهرت یافت و در نتیجه مورد توجه ناصرالدین شاه قرار گرفت و پزشک مخصوص دربار و اندرونی شاه شد و لقب سلطان الحکماء یافت و به ریاست پزشکان دربار رسید (بلاغی، ۴۱؛ بامداد، همانجا). تخصص وی در طب قدیم بود، گرچه گاه نیز از روشهای جدید پزشکان اروپایی استفاده می‌کرد (ابوالقاسم، گ ۳۶ ب - ۳۸ ب). در ۱۳۰۲ ق ناصرالدین شاه، ژزف دیکسون پزشک فرانسوی و حکیم الملک را از ادامهٔ درمان امین اقدس باز داشت و این کار را برعهدهٔ ابوالقاسم نائینی و میرزا محمد حسین کحال عراقی نهاد (اعتماد السلطنه، *روزنامه*، ۴۱۲). بیشتر مورخان معاصر وی، بر استادی او در پزشکی نظری و عملی تأکید کرده‌اند (همان، ۱۱۱۶، همو، «المآثر»، ۲۵۲؛ مستوفی، ۴۷۰/۱). محمد قزوینی که در این باره تجربهٔ شخصی نیز داشته، از او با ستایش بسیار یاد کرده است (ص ۳۰). با اینهمه ابوالقاسم چند ماهی پیش از مرگ خود، از درمان ذات‌الریهٔ میرزا زین‌العابدین امام جمعه ناتوان ماند. میرزا عبدالکریم معتمدالاطباء نظر داد که نائینی، با خون گرفتن از این مرد ۶۱ ساله، او را به کام مرگ فرستاده است (معیرالممالک، ۲۵۱-۲۵۲). در ۱۳۱۰ ق بیماری وبا در تهران و پیرامون آن شیوع یافت و بسیاری بر اثر ابتلای به آن جان سپردند. در این هنگام، ابوالقاسم نائینی و چند تن از دیگر پزشکان مشهور آن روزگار برای آگاهی یافتن از نوع و شیوهٔ درمان آن که به سخن اعتمادالسلطنه در ایران سابقه نداشت، در کتب پزشکی عربی و فارسی کهن به جست و جو می‌پرداختند (*روزنامه*، ۹۴۸-۹۴۹، ۹۵۱، ۱۰۰۴). ابوالقاسم نائینی در یافتن شیوهٔ درمان وبا توفیقی نیافت و سرانجام خود نیز در قریهٔ کلاک واقع در نزدیکی کرج در اثر ابتلا به همین بیماری درگذشت و در صحن امامزادهٔ همان قریه به خاک سپرده شد (قزوینی، سلطانی، همانجاها؛ بامداد، ۵۷/۲-۵۸).

آثار: ابوالقاسم نائینی زمانی که در مدرسهٔ صدر مشغول تدریس بود، دو کتاب تألیف کرد: ۱. *ناصرالملوک*، به زبان فارسی. خانبابا مشار از چاپ سنگی آن خبر داده است (۵۱۲۴/۵) و آقابزرگ تهرانی (۱۶/۲۴)، استوری (II(2)/307) و دیگران نیز سخن وی را تکرار کرده‌اند. ۲. *تحفهٔ ناصری*، به زبان عربی (سلطانی، همانجا).

اثر دیگر وی *رساله در بیان اقسام حمیات* است که نسخه‌های آن در کتابخانه‌های دانشگاه تهران (مرکزی، ۳۴۱۴/۱۳-۳۴۱۵)، دانشکدهٔ پزشکی تهران (ره‌آورد، ۴۱۸، ۴۱۹) و مجلس شورا (شورا، ۴۵/۱۵) نگهداری می‌شود. موضوع این رساله انواع تب و روش درمان آنهاست.

بجز آنچه گفته شد، این آثار نیز بدو منسوب است: ۱. *رسالهٔ طاعونیه*، ۲. *رسالهٔ وبائیه* یا یوسفیه (سلطانی، همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابوالقاسم نائینی، *رساله در بیان اقسام حمیات*، نسخهٔ خطی

کتابخانهٔ دانشگاه تهران، شم ۴۴۵۸؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، «المآثر والآثار»، *چهل سال تاریخ ایران*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش، ج ۱؛ همو، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همو، *روزنامهٔ خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ بلاغی، عبدالحجت، *انساب خاندانهای مردم نائین*، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ ره‌آورد، حسن، *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ پزشکی*، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ سلطانی، محمد، «از خادمین معاصر جهان پزشکی ایران، میرزا ابوالقاسم نائینی سلطان الحکماء»، *جهان پزشکی*، ۱۳۲۹ ش، س ۴، شم ۱۰؛ شورا، خطی؛ قزوینی، محمد، «وفیات معاصرین»، *یادگار*، ۱۳۲۵ ش، س ۳، شم ۳؛ مرکزی، خطی؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری قاجاریه*، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ مشار، خان بابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ معلم حبیب‌آبادی، محمدعلی، *مکارم الآثار*، اصفهان، ۱۳۳۷ ش؛ معیرالممالک، دوستعلی خان، *رجال عصر ناصری*، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نجم‌آبادی، محمود، «طب دارالفنون و کتب درسی آن»، *امیرکبیر و دارالفنون*، به کوشش قدرت الله روشنی زعفرانلو، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ نیز:

Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1971.

مریم عماری

اَبوالْقاسِمِ نَصْرآبادی، ابراهیم بن محمد بن محمویه (د ۳۶۷ق/ ۹۷۸م)، از مشایخ خراسان. نام جد ابوالقاسم در برخی منابع محمود و احمد نیز یاد شده است (هجویری، ۲۰۰؛ سمعانی، ۱۰۵/۱۳).

هرچند تاریخ تولد ابوالقاسم روشن نیست، اما با توجه به زمان خروج وی از نیشابور که در جوانی اتفاق افتاد و مدت مسافرت و هنگام بازگشتش به نیشابور (نک: دنبالهٔ مقاله)، می‌توان حدس زد که او در حدود دههٔ آخر سدهٔ ۳ق متولد شده باشد. ابوالقاسم در نصرآباد از محلات نیشابور به‌دنیا آمد و همانجا پرورش یافت (ابن عساکر، ۲۴۶/۲؛ خلیفه، ۱۶۱؛ سلمی، *طبقات*، ۵۱۱). در ابتدا به کار وراقی (صحافی و نسخه‌برداری از کتب) مشغول بود، اما پس از مدتی به دنبال آشنایی با معارف اسلامی و جهت استماع حدیث، کار خود را کناری نهاد و نیشابور را ترک گفت (نک: سمعانی، ۱۰۶/۱۳؛ ابن عساکر، ۲۴۷/۲). نصرآبادی افزون بر تصوف در تاریخ و حدیث نیز تبحر داشت (سلمی، همانجا؛ قشیری، ۴۳۸) که از این میان در علم حدیث جایگاه ویژه‌ای دارد (نک: ماسینیون، II/215).

ابوالقاسم که به حدیث علاقهٔ وافری داشت از کودکی به استماع از راویان نیشابوری پرداخت و پس از چندی در طلب حدیث آن شهر را ترک کرد و راهی شهرهای مختلف ایران، عراق، شام و مصر شد (خطیب، ۱۶۹/۶؛ سمعانی، ۱۰۵/۱۳، ۱۰۶؛ ابن عساکر، همانجا) که در این میان اقامت ۱۵ سالهٔ وی در بغداد (نک: همو، ۲۴۹/۲) و نیز اقامت در ری که در محضر ابن ابی حاتم رازی به استماع مصنفات او پرداخت (سمعانی، همانجا)، تأثیر بیشتری در زندگی نصرآبادی داشت. در بغداد از ابن صاعد، در نیشابور از ابوبکر بن محمد بن خزیمه و ابوالعباس سراج، در خراسان از ابوعروبهٔ سلمی، در قاهره از احمد بن عبدالوارث عسال، در دمیاط از ابومحمد زکریای دمیاطی و در دمشق از ابن جوصاء و جمع دیگری حدیث شنید (همو، ۱۰۵/۱۳؛ نیز نک: خطیب، همانجا؛ ذهبی، ۲۶۳/۱۶ـ ۲۶۴؛ نیز ماسینیون، II/215-216).

شدت علاقهٔ او به استماع و کتابت حدیث تا بدان حد بود که به گفتهٔ سلمی در واپسین سالهای حیات نیز هنگام مسافرت جهت مراسم حج، در هر وادی و شهری در محفل روایت حدیث حاضر می‌شد و به کتابت می‌پرداخت و هیچ‌گاه کاغذ و دوات بر زمین نگذاشت (نک: ابن عساکر، ۲۴۸/۲ـ ۲۴۹). غالب منابع از او با عباراتی چون کثیرالحدیث و عالم به روایت یاد کرده و او را ثقه خوانده‌اند (برای نمونه، نک: سلمی، همانجا؛ خطیب، ۱۷۰/۶؛ ابن‌جوزی، ۸۹/۷). نصرآبادی پس از ۲۵ سال دوری از زادگاه خود و حضور پیاپی در مجلس راویان و مشایخ بزرگ همچون ابواسحاق اسفراینی (نک: قشیری، ۴۵؛ ابن‌عساکر، ۲۴۸/۲)، در ۳۴۰ق به نیشابور بازگشت و جهت ارشاد طالبان و مریدان به وعظ پرداخت (سمعانی، ۱۰۶/۱۳؛ ابن عساکر، ۲۴۷/۲) و جمع کثیری چون ابوعلی دقاق، ابوعبدالرحمن سلمی، حاکم نیشابوری و ابوالعلاء واسطی به روایت از او پرداختند (خطیب، ۱۶۹/۶؛ سمعانی، ۱۰۵/۱۳؛ ابن‌جوزی، همانجا؛ هجویری، ۲۰۴؛ قشیری، ۲۹۷).

نصرآبادی در تصوف مرید شبلی بود (نک: هجویری ۲۰۰؛ نیز نک: ماسینیون، II/216) و نیز در محضر ابراهیم شیبان حاضر شد و با جمعی از بزرگان صوفیه همچون ابوعلی رودباری، ابومحمد مرتعش و ابوبکر طاهر ابهری دیدار کرد و از صحبت آنان بهره گرفت (سلمی، همانجا؛ قشیری، ۴۳۸؛ خطیب، ۱۷۰/۶؛ انصاری، ۴۴۲). سلسلهٔ اسناد خرقهٔ ابوالقاسم را از طریق شبلی به جنید، سری و معروف کرخی می‌رسانند (قشیری، ۲۹۷؛ علاءالدوله، ۳۱۴؛ قس: محمد بن منور، ۳۲).

نصرآبادی یکی از مهم‌ترین مروجان افکار حلاج است که در خراسان به نشر عقاید او پرداخت (نک: سلمی، *طبقات*، ۳۰۸؛ هجویری، ۱۸۹؛ ماسینیون، II/208, 216)، تا آنجا که به گفتهٔ خطیب بغدادی از جملهٔ کسانی است که به تدوین آراء حلاج همت گماشت (۱۱۲/۸) و به واسطهٔ ارادت فراوان به او مورد سرزنش قرار می‌گرفت (نک: همو، ۱۲۱/۸) و شاید عبارت حاکم نیشابوری که می‌گوید «در خفا به وعظ و ذکر می‌پرداخت» (نک: سمعانی، ۱۰۵/۱۳ـ ۱۰۶؛ ابن عساکر، همانجا)، تلمیحی بر همین امر باشد. ویژگی بارز تعلیمات وی ایجاد رابطه‌ای عاشقانه با خالق هستی و فنا و بقا در ذات حق است، او اولین بار از کشته شدن به جهت زهد و محبت سخن راند (نک: قشیری، ۱۱۹، ۳۲۹ـ ۳۳۰؛ انصاری، ۵۳؛ نیز نک: ماسینیون، III/229). اساس افکار او بر تطبیق با شریعت و به دلیل آشنایی وسیع با حدیث، بر عمل به سنت نبوی قرار داشت و تصوف را جز عمل برکتاب‌وسنت‌نمی‌دانست (نک: سلمی، همان، ۵۱۵، جم؛ قشیری، ۴۳۸؛ عزالدین کاشانی، ۴۱۹). منابع‌به‌وجود تألیفاتی از او در حدیث و نیز دربارهٔ آراء حلاج تصریح کرده‌اند (نک: GAS, I/663) و حاکم می‌گوید، پس از مرگ نصرآبادی کتابهای وی در بغداد فروخته شد و این کتابها از احوال او پرده برداشتند (ابن عساکر، همانجا). اما آنچه امروز از نصرآبادی برجا مانده، مجموعه‌ای از اقوال و عبارات حکمت گونهٔ اوست که ضمن شرح زندگانی وی در کتابهای طبقات پراکنده شده است، هرچند همانند سخنان دیگر متصوفان مفاهیمی چون توکل، رضا و غیره را در برگرفته است، اما

تمامی این موارد تنها فروعی از کلام اوست و در حقیقت محور اصلی همهٔ آنها عشق و ایجاد رابطه با خالق است که گاه رنگ مذهب ملامتیهٔ خراسان و نوعی شطح گویی نیز به خود می‌گیرد و به برخی از آنها در متون قدیم استناد شده است (نک: سلمی، همان،۵۱۲ـ۵۱۵؛ قشیری، ۴۵، ۱۰۵، ۱۱۶، جم؛ روزبهان، مشرب، ۱۱۵، ۳۱۲، ۳۱۴؛ برتلس، ۳۰۶) وحتی برخی از آن سخنان، الهام بخش دیگران‌گردیده است (نک: مولوی، ۳۷۰/۲؛ فروزانفر، ۲۷۶) و ذکرهایی نیز به او نسبت داده‌اند (بخاری، ۳۴۸). در میان این سخنان کوتاه تلمیحات تفسیرگونهٔ فراوانی به آیات قرآنی وجود دارد (نک: سلمی، «جوامع»، ۳۵۵، *طبقات*، همانجا؛ قشیری، ۱۰۵) که بعدها مورد استناد شاگردش سلمی و شاید انگیزهٔ وی در تألیف *حقائق التفسیر* بوده است (نک: برتلس، ۳۰۶ـ ۳۰۹).

ابوالقاسم نصرآبادی را در تقوی و ورع بسیار ستوده (هجویری، ۲۰۰؛ ابن عساکر، ۲۴۷/۲، ۲۵۰) و او را شیخ وقت خوانده‌اند (سلمی، *طبقات*، ۵۱۱؛ قشیری، ۴۳۸) که در شدت شور مثل بوده (نک: روزبهان، *شرح*، ۲۱۵) و بر سماع میلی وافر داشته است (سهروردی، عبدالقاهر، ۱۴۵؛ عطار، ۷۲۷؛ سهروردی، عمر، ۲۰۰). با وجودی که او را فردی صاحب حالات می‌نامند (سمعانی، ۱۰۵/۱۳)، اما در کتابهای سیره، کراماتی که معمولاً حول مشایخ تصوف دور می‌زند، جز به ندرت و در حد معمول به وی منتسب نشده است (نک: قشیری، ۲۹۱؛ ابن عساکر، ۲۵۰/۲).

ابوالقاسم در ۳۶۵ق به همراه ابوعبدالرحمن سلمی عازم حج شد و پس از ادای فریضه در مجاورت حرم سکنیٰ گزید (خلیفه، ۱۶۱؛ سمعانی، ۱۰۶/۱۳؛ ابن عساکر، ۲۴۸/۲ـ ۲۵۰). او در ابتدای ورود برخوردی با ابوعثمان مغربی (ﻫ م) داشت، هرچند علت آن و میزان اختلاف میان آن‌دو مشخص نیست، ولی مفاد لحن روایت گفت و گوی آن دو، خروج نامعلوم ابوعثمان از مکه و در انتهای روایت داستان دفن ابوالقاسم در گوری که ابوعثمان برای خود کنده بود (نک: انصاری، ۴۴۳؛ قس: عطار، ۷۹۴، که به بقیع اشاره دارد)، گواه بر تضاد میان آنان است. ابوالقاسم در مکه درگذشت و همانجا مدفون شد (سمعانی، همانجا؛ ابن‌عساکر، ۲۵۰/۲)، از این‌رو وجود خانقاه و مزاری منسوب به فردی با نام ابوالقاسم نصرآبادی در حوالی نصرآباد اصفهان که تاریخ آن به سده‌های بعد باز می‌گردد، نباید موجب اشتباه شود (نک: جعفری، ۱۴۰؛ مدرس، ۱۷۷/۶؛ افشار، ۳۷۹/۱).

مآخذ: ابن‌جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباددکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن‌عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ق؛ افشار، ایرج، *یادگارهای یزد*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بخاری، باقر، *جواهر الاولیا*، به کوشش غلام سرور، اسلام‌آباد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ برتلس، آ.ی.، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جعفری، جعفر، *تاریخ یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/ ۱۹۳۱م؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمد، ترجمه و تلخیص *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م؛ همو، *مشرب الارواح*، به کوشش نظیف محرم خواجه، استانبول، ۱۹۷۳م؛ سلمی، محمد، «جوامع آداب الصوفیة»، ضمن مجموعهٔ *آثار ابوعبدالرحمن سلمی*، ج ۱، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباددکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ سهروردی، عبدالقاهر، *آداب المریدین*، ترجمهٔ عمر شیرکان، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سهروردی، عمر، *عوارف المعارف*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ عزالدین کاشانی، محمود، *مصباح الهدایة*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به‌کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد، *مصنفات فارسی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *تعلیقات بر فیه مافیه مولوی*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ محمد بن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، به‌کوشش ر. نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش و. آ. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

GAS; Massignon, L., *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975.

مریم صادقی

اَبوالْقاسِمْ هارون، ربیب الدین هارون بن علی بن ظفر (د بعد از ۶۲۴ ق / ۱۲۲۷م)، وزیر مشهور ازبک بن محمد بن ایلدگز، آخرین اتابک آذربایجان. دربارهٔ زندگانی ابوالقاسم آگاهی زیادی در دست نیست. مهم‌ترین مأخذ در این باره، به ویژه دوران وزارتش، کتاب *سیرت جلال الدین مینکبرنی* نوشتهٔ نسوی وقایع نگار معاصر وی است. نسوی در این کتاب روایات بسیاری از وی نقل کرده که ظاهراً از خود او شنیده است و بخشی از آن مربوط به وقایع و حوادث زندگی خود ابوالقاسم بوده است و همین نکته به این منبع اعتبار بیشتری می‌بخشد (نک: ص ۲۴، ۱۴۹).

لقب وی را معین الاسلام (مرزبان، ۷) و معین الدین (ابن فوطی، ۶۹۹) نیز گفته‌اند (نیز نک: مینوی، ۴۰۸). در برخی منابع دندان (نسوی، ۵) و نیز به ابن دندان (ابن فوطی، همانجا) هم مشهور است، اما منشأ این شهرت دانسته نیست. با توجه به قراین و شواهدی، برخی احتمال داده‌اند که او اصلاً اهل خراسان بوده است (مینوی، ۲۹۷). لقب پدر وی را نیز «ربیب الدین» (ابن فوطی، همانجا)، یا ربیب الدوله و الدین (مینوی، همانجا) ذکر کرده‌اند که وزیر محمدبن بیشکین از اتابکان آذربایجان بوده است (ابن فوطی، همانجا).

ابوالقاسم هارون اصلاً از جملهٔ کاتبان بوده (همانجا) و نسوی از دیرپایی او در مناصب دیوانی یاد کرده است (ص ۲۴). از میان منابع، تنها ابن فوطی (همانجا) به نقل از *تاریخ نصرة الدین بیشکین*، وی را وزیر نصرت الدین ابوبکر بیشکین، چهارمین اتابک آذربایجان دانسته است. وی مدتی وزارت ازبک بن محمدبن ایلدگز (حک ۶۰۷ـ ۶۲۲ ق / ۱۲۱۰ ـ ۱۲۲۵م)، جانشین ابوبکر را نیز برعهده داشت و در این دوران شهرت و اعتبار بسیاری به دست آورد. از مدت وزارت او و

تاریخ آن اطلاعی در دست نیست.

به گفتهٔ نسوی (ص ۲۲ ـ ۲۷) در ۶۱۴ ق / ۱۲۱۷م هنگامی که سلطان محمد خوارزمشاه (حک ۵۹۶ ـ ۶۱۶ ق / ۱۲۰۰ ـ ۱۲۱۹م) روی به تصرف بلاد ترک نهاده بود، مظفرالدین ازبک بن محمد از اتابکان آذربایجان (هـ م) و سعد بن زنگی از اتابکان فارس (هـ م) از فرصت سود جستند و کوشیدند بر عراق عجم تسلط یابند. سلطان محمد خوارزمشاه به مقابله آمد و اتابک سعد اسیر شد. ازبک بن محمد که به اصفهان آمده بود، گریخت و به سوی همدان عقب نشست و چون دانست که سلطان در همدان منتظر اوست، سراسیمه شد، ولی توصیهٔ وزیرش ابوالقاسم هارون را مبنی بر پناه گرفتن در قلعهٔ فرزین نپذیرفت و قسمت اعظم سپاه را روانهٔ تبریز کرد و خود با شماری، از بیراهه عازم آذربایجان شد و ابوالقاسم وزیر را برای عذرخواهی نزد سلطان محمد فرستاد.

ابوالقاسم و نصرت‌الدین سردار سپاه ازبک که به تبریز می‌رفتند، در راه به چنگ امیر دکجک سلاحدار، صاحب اقطاع «کبود جامه»، از اتباع سلطان محمد افتادند و او آنان را نزد سلطان محمد فرستاد. ابوالقاسم نتوانست ادعای خود را مبنی بر اینکه از سوی ازبک بن محمد قصد عذرخواهی داشته، اثبات کند. وی و نصرت‌الدین را در مدت اسارت، برای تحقیر هر روز به میدان چوگان می‌آوردند و آنان برپای می‌ایستادند و سلطان خود به بازی مشغول می‌شد. پس از مدتی ازبک بن محمد به اطاعت از سلطان محمد گردن نهاد و ابوالقاسم از اسارت رهایی یافت و به تبریز بازگشت و در شغل پیشین خود به کار پرداخت. دعویدار قمی (ص ۱۳۷ ـ ۱۳۹) شاعر شیعی دربار ازبک بن محمد در هنگام آزادی او از اسارت، قصیده‌ای در مدح او سرود.

پس از استیلای سلطان جلال‌الدین مینکبرنی بر آذربایجان در ۶۲۲ ق / ۱۲۲۵م، ابوالقاسم از وزارت کناره گرفت و در تبریز گوشهٔ عزلت گزید و به عبادت مشغول شد (نسوی، ۲۴؛ قزوینی، «یه»). با اینهمه،وی چندان نزد مردم محبوب و معتبر بود که در ۶۲۴ ق هنگامی که شرف‌الملک، وزیر جلال‌الدین خوارزمشاه، برای تعقیب حاجب علی، مدعی تصرف آذربایجان، به تبریز آمده بود، مردم از بیم حاجب علی، ابوالقاسم را به شفاعت نزد شرف‌الملک فرستادند، تا ایشان را در برابر حملات حاجب علی حمایت کند و شهر را ترک نکند (نسوی، ۱۸۰، ۱۸۴ ـ ۱۸۵).

دربارهٔ زندگانی ابوالقاسم، پس از این تاریخ هیچ اطلاعی در دست نیست. ابن فوطی (همانجا) تاریخ وفات وی را در ۶۲۰ ق / ۱۲۲۳ م ذکر کرده که درست نمی‌نماید. به گفتهٔ نسوی، ابوالقاسم تا ۶۲۴ ق حیات داشته و قطعاً درگذشت او پس از این تاریخ بوده است (نک: قزوینی، همانجا).

ابوالقاسم هارون به عنوان وزیری فاضل و هنر پرور شهرت بسزایی یافت. برجسته ترین کار وی، تشویق سعدالدین وراوینی به اتمام ترجمه و اصلاح *مرزبان نامه*، تألیف مرزبان بن رستم بود. سعدالدین که از ملازمان و ندیمان ابوالقاسم به شمار می‌رفت، این کتاب را به نام او نگاشت و در مقدمه و ذیل آن به سبب مساعدت و حمایتهای همه جانبهٔ وزیر، وی را مورد تمجید و ستایش بسیار قرار داد و نیز در قصیده‌ای او را مدح گفت (نک: ص ۷ ـ ۱۱، ۲۹۷ ـ ۳۰۳؛ قزوینی، «ید ـ یه»). ابوالقاسم پس از کناره‌گیری از وزارت، خانهٔ خود را در تبریز به مدرسه تبدیل کرد و کتابخانهٔ بزرگی نیز در جامع آن دیار ساخت که در آن زمان از شهرت و اعتبار خاصی برخوردار بود. کتابهای بسیاری به کوشش او در رشته‌های مختلف چون طب، تفسیر، تاریخ و ادبیات در آنجا گرد آمد و وی ۱۰ نفر کاتب را به استنساخ این کتب گماشت (نسوی، ۲۴؛ مرزبان، ۲۹۷ ـ ۳۰۰).

در کتابخانهٔ ملی پاریس، نسخه‌ای منحصر به فرد از *ترجمهٔ تفسیر کبیر* محمدبن جریر طبری وجود دارد که همانگونه که در برگ آخر آن آمده، متعلق به کتابخانهٔ ابوالقاسم هارون بوده است (قزوینی، «یه‌ـیو»).

علاوه بر سعدالدین وراوینی، رکن‌الدین دعویدار قمی ازمعروف‌ترین ستایشگران ابوالقاسم بود که وی را در چندین قصیده به عربی و فارسی ستوده است (ص ۵۵ ـ ۵۷، ۱۳۷ ـ ۱۴۶، جم). ابن فوطی (همانجا) نیز تنها یک بیت از قصیده‌ای که قاضی افضل‌الدین در مدح وزیر سروده، نقل کرده است.

مآخذ: ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش حافظ محمد عبدالقدوس قاسمی، لاهور، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹م؛ دعویدار قمی، رکن الدین، *دیوان*، به کوشش علی محدث، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ قزوینی، محمدبن عبدالوهاب، مقدمه و تحشیه بر *مرزبان نامه* (نک: هم، مرزبان)؛ مرزبان بن رستم، *مرزبان نامه*، ترجمه و اصلاح سعدالدین وراوینی، به کوشش محمدبن عبدالوهاب قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ ق / ۱۹۰۹م؛ مینوی، مجتبی، مقدمه و حاشیه و تعلیقات بر *سیرت جلال الدین مینکبرنی* (نک: هم، نسوی)؛ نسوی، محمد بن احمد، *سیرت جلال الدین مینکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۵ ش.

ابوالفضل خطیبی

أَبوقُبَیْس، کوهی مقدس واقع در حد شرقی حرم شریف (مسجدالحرام) مقابل رکن حجرالاسود (ابن جبیر، ۸۵). در مورد نام این کوه نظرهای متفاوتی اظهار شده است. بعضی نام ابوقبیس را به صورتی مصغر مأخوذ از قَبَس النّار دانسته‌اند، زیرا گفته‌اند که دو چوب آتش‌زنه (مَرْخ) از آسمان بر این کوه فرود آمد، آدم (ع) آنها را برگرفت، چنانکه از برخورد آن دو آتش پدیدار گشت (یاقوت، ۱۰۱/۱ ـ ۱۰۲). برخی نیز نام این کوه را به مردی با نام قُبَیس بن شالخ (یا شامخ) نسبت داده‌اند. گفته شده که این مرد از قبیلهٔ جُرْهُم بوده است (سهیلی، ۱۱۷/۵؛ یاقوت، ۱۰۲/۱). وی گویا میان مردی به نام عمر و ابن‌مُضاض و دختر عمش سخن چینی کرد و از بیم کشته شدن به کوه مزبور پناه برد و دیگر از او خبر و اثری نماند (همانجا). برخی کوه ابوقبیس را مقتبس از نام مردی آهنگر به همین نام از مَذحِج نوشته‌اند (همانجا؛ فیروزآبادی، ۲۳۸/۲). جاحظ ابوقبیس را نام دیگر ابوقابوس، ملک عرب دانسته است (۳۳۶/۱). ابوعبید بکری معتقد است که ابوقبیس کوهی است در مکه که بدان ابوقابوس نیز گفته‌اند و ابوقابوس کنیهٔ شخص است. وی بیتی نیز از کُمَیْت در تأیید اطلاق نام

ابوقابوس بر ابوقبیس آورده است (۱۰۴/۳؛ نیز نک: ابن عبدالمنعم، ۴۵۲). در دوران جاهلیت این کوه را «امین» می‌نامیدند (یاقوت، ابن جبیر، همانجاها). سبب این نامگذاری به روایتی آن بوده است که گویا حجرالاسود نخست از سوی آدم (ع) (ابن سعد، ۳۵/۱؛ قس: یعقوبی، *تاریخ*، ۶/۱) و سپس در عصر نوح (ع) در کوه ابو قبیس به امانت نهاده شد (ازرقی، ۶۵/۱). ابو قبیس را اَخْشَب نیز نامیده‌اند، زیرا ابو قبیس و کوه مقابل آن قُعیقعان را الاخشبین می‌نامیدند (یاقوت، ۱۰۲/۱).

ابوقبیس کوه بالنسبه معظمی است که خورشید از فراز آن بر مسجدالحرام می‌تابد (یعقوبی، *البلدان*، ۷۸) و مسجدالحرام در چند صدمتری آن قرار دارد. انصاری دمشقی (ص ۲۱۵) بلندترین نقطهٔ ابوقبیس را تا دامنهٔ آن حدود یک میل نوشته است. برخی را عقیده بر این بوده است که ابو قبیس نخستین کوهی است که خداوند آفریده است (ازرقی، ۳۲/۱). گویند هنگامی که آدم (ع) و حوا از بهشت رانده شدند، بر کوه ابو قبیس، نزدیک غاری فرود آمدند که آدم آن را «مغارة الکنز» نامید و از خدا خواست که آن را مقدس بدارد (یعقوبی، *تاریخ*، ۵/۱ ـ ۶). در مورد قبر آدم (ع) گرچه اختلاف نظر وجود دارد، ولی گروهی بر آن بوده‌اند که وی در همین غار توسط فرزندش شیث (ع) به خاک سپرده شده است. گویند حوا و شیث نیز در این غار مدفون شدند (طبری، ۱۶۱/۱ ـ ۱۶۲). بنا بر روایتی اجساد آنان تا هنگام طوفان در غار الکنز قرار داشت، تا آنکه نوح (ع) پیش از طوفان اجساد را بیرون آورد، در تابوت نهاد و با خود به کشتی برد. چون طوفان فرو نشست، دوباره اجساد را به جایگاه نخستین در کوه ابوقبیس بازگرداند (همانجا). به روایتی محل دفن مجدد آنها بیت‌المقدس بوده است (حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، ۲۲). برخی نیز بر این باورند که آدم (ع) کتابهای خود یا صحایف منزله را در غار الکنز کوه ابو قبیس دفن کرده است (یاقوت، ۷۶۸/۳). گویند ابراهیم و اسماعیل (ع) پایه‌های خانهٔ کعبه را تا جایگاه حجرالاسود برافراشتند، آنگاه حضرت ابراهیم (ع) حجرالاسود را که در کوه ابوقبیس به امانت نهاده شده بود، برگرفت و در جایگاه خود قرار داد (یعقوبی، همان، ۲۷/۱). هنگامی که پیامبر (ص) ۷ ساله بود، در میان قریش قحطی و گرسنگی روی داد. افراد قریش از عبدالمطلب خواستند که به دعای باران برخیزد. وی با گروهی از اشراف و بزرگان قریش به کوه ابو قبیس رفت و دست به دعا برداشت (خواندمیر، ۳۰۲/۱).

بنابر روایتی به هنگام شق‌القمر، نیمی از ماه برفراز ابو قبیس و نیمی بر بالای قعیقعان دیده شد (ابو نعیم، ۲۸۰/۱؛ ابن کثیر، ۱۱۷/۲). در ۶۴ ق به هنگام خلافت یزید بن معاویه، چون عبدالله بن زبیر از بیعت با وی سرپیچید، حصین بن نمیر در جنگ با ابن زبیر بر فراز ابو قبیس منجنیقها استوار کرد و بر پناهندگان حرم کعبه قاروره‌های سوزان نفت و سنگ فرو بارید و کعبه را دستخوش حریق ساخت (دینوری، ۲۶۷ ـ ۲۶۸؛ ازرقی، ۱۹۶/۱؛ خواندمیر، ۱۲۹/۲ ـ ۱۳۰). همچنین در خلافت عبدالملک بن مروان، حجاج بن یوسف که در ۷۲ ق از سوی وی به جنگ ابن زبیر رفته بود، از فراز این کوه کعبه را با منجنیق سنگباران کرد (بلاذری، ۳۵۸/۵؛ طبری، ۱۷۴/۶، ۱۸۷؛ ابن اثیر، ۳۵۰/۴).

بر بالای کوه ابوقبیس مسجدی قرار داشته که دربارهٔ بانی آن اختلاف آراء بوده است. گروهی آن را مسجد ابراهیم می‌نامیدند و بر آن بودند که به ابراهیم خلیل (ع) تعلق داشته است، اما برخی آن را مسجد ابراهیم قبیسی می‌دانستند (ازرقی، ۲۰۲/۲). ابن جبیر که در ۱۳ ربیع‌الآخر ۵۷۹ به مکه رسیده (ص ۵۸) و تا پایان مناسک حج در آنجا به سر برده، دربارهٔ کوه ابو قبیس و مسجد آن چنین نوشته است: بر فراز کوه ابو قبیس رباطی است که در آن مسجدی است و سطحی مشرف بر مکه که از آنجا می‌توان زیباییهای شهر، حرم و کعبهٔ مقدس را میان حرم مشاهده نمود. وی می‌نویسد که از کوه ابو قبیس بالا رفتیم و به مسجد مبارک رسیدیم که جایگاه پیامبر (ص) به هنگام شق‌القمر در آن قرار داشت (ص ۸۵).

حمدالله مستوفی محل صفا و راه بازار مکه را جزء منطقهٔ ابو قبیس دانسته است (*نزهة القلوب*، ۷). یاقوت صفا را جایگاه مرتفعی از کوه ابو قبیس نوشته که میان آن کوه و مسجدالحرام راه و بازار است و کسی که در صفا بایستد، در محاذات حجرالاسود و مشعر قرار می‌گیرد (۳۹۷/۳). به نوشتهٔ ابن جبیر (ص ۱۴۱) مسجد زادگاه پیامبر (ص) که قبلاً محل خانهٔ عبدالله بن عبدالمطلب بوده، در شرق کعبه و متصل به دامنهٔ کوه ابو قبیس است. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ ق مکثّر بن عیسی بن قاسم (د ۵۸۹ ق)، یکی از امیران بنی فلیته (هواشم) بر کوه ابو قبیس قلعه‌ای ساخته بود (ابن خلدون، ۱۳۵/۴) که از آن بارویی بر جای نمانده است. اولین «زاویهٔ» فرقهٔ سَنّوسی در حدود ۱۲۵۲ ـ ۱۲۵۳ ق/۱۸۳۷ م بر ابو قبیس بنا گردید. در ۱۸۸۴ م که اسنوک هورخرونیه[1]، مستشرق هلندی، از مکه دیدن کرد، تأسیسات بزرگی مربوط به طریقت نقشبندی گرد کوه ابو قبیس قرار داشت (EI²؛ عقیقی، ۶۶۶/۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جبیر، محمد بن احمد، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۷ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابو ملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابو عبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابونعیم، احمد بن عبدالله، *دلائل النبوة*، به کوشش محمد روّاس قلعه جی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ازرقی، محمد بن عبدالله، *اخبار مکة*، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ انصاری دمشقی، محمد بن ابی طالب، *نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر*، پترزبورگ، ۱۲۸۱ ق/۱۸۶۵ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶ م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۵ م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش گ.

1. Snouck Hurgronje

لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ دینوری، احمد بن داورد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹ م؛ سهیلی، عبدالرحمن، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمن وکیل، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ عقیقی، نجیب، *المستشرقون*، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *قاموس المحیط*؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، دار صادر؛ همو، *البلدان*، نجف، ۱۳۳۷ ق/۱۹۱۸ م؛ نیز: EI².
عنایت الله رضا

آبوقَتاده، حارث بن رِبعی بن رافع انصاری (د ۵۴ق/۶۷۴م)، از بنی سلمة بن سعد، یکی از بزرگان انصار و اصحاب پیامبر (ص). دربارهٔ نام او اختلاف است، برخی آن را نعمان یا عمرو ضبط کرده‌اند. نسب پدرش را به‌صورت ربعی بن‌بلدمة (یا تلذمة) بن خناس بن سنان بن عبید بن عدی بن غُنم بن کعب بن سلمه نیز آورده‌اند (خلیفه، *الطبقات*، ۲۲۴/۱؛ ابن حبان، ۶۹). برخی سال درگذشت او را ۳۸ ق (ابن سعد، ۹/۶؛ خطیب، ۱۶۱/۱) و برخی دیگر ۴۰ ق نوشته‌اند و نیز گفته‌اند که وی درکوفه وفات یافت و حضرت علی (ع) بر او نماز گزارد (ابن اثیر، *الکامل*، ۵۰۰/۳)، اما قول به وفات او در مدینه مشهورتر است (نک: حاکم، ۴۸۰/۳).

ابوقتاده یکی از سواران رشید لشکر پیامبر (ص) بوده که به «فارسُ رسول اللّه» شهرت یافته بود (ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۲۷۴/۵؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۱۵۸/۴). روایت شده که رسول اکرم (ص) در غزوهٔ غابه که ابوقتاده، مسعده را به انتقام خون مُحرِز بن نضله به قتل آورد، او را بهترین سواران خود خواند (واقدی، ۷۶۲/۲؛ ابن سعد، ۲(۱)/۵۸، ۶۱؛ طبری، ۶۰۰/۲). ابوقتاده در اغلب غزوات و سرایا شرکت داشته، اما حضور او در جنگ بدر مورد اختلاف است. ابن اثیر ضمن اشاره به این اختلاف نظر، معتقد است که وی در تمام جنگهای پیامبر (ص)، از جمله غزوهٔ بدر، همراه پیامبر اسلام (ص) بوده است (همانجا). طبرانی نیز روایت کرده، در شبی که فردایش جنگ بدر روی داد، ابوقتاده نگهبان و پاسدار پیامبر اکرم (ص) بوده است (هیثمی، ۳۱۹/۹). بجز جنگ بدر، در اینکه وی در غزوهٔ اُحد و جنگهای بعد از آن در رکاب حضرت بوده است، اتفاق نظر وجود دارد (نک: ابن کثیر، ۶۸/۸؛ ابن حجر، همانجا)؛ حتی گفته‌اند چون در جنگ احد از اندوه شدید پیامبر (ص) به سبب رفتار و اعمال دشمنان و مثله کردن شهدای اسلام ناخشنود شده و خواست قریش را ناسزا گوید، حضرت او را از این کار منع کرد و به آرامش و بردباری فرمان داد (واقدی، ۲۹۰/۱ ـ ۲۹۱).

ابوقتاده در جنگها غالباً از سواران لشکر بوده (نک: همو، ۳۸۴/۱ ـ ۳۸۵، ۴۰۴ ـ ۴۰۵، جم) و گاه فرماندهی گروه را عهده‌دار بوده است (همو، ۷۷۷/۲ ـ ۷۷۸). در سال ۴ هجرت، از سوی پیامبر (ص) به همراه ۴ سوار دیگر مأمور از میان برداشتن ابورافع سلام بن ابی الحقیق گردید که گروهی از قبیلهٔ غطفان و اعراب همجوار را با تعیین پاداشهای بزرگ برای جنگ با آن حضرت تحریک می‌کرد، و ابوقتاده این مأموریت را با موفقیت انجام داد (همو، ۳۹۱/۱ ـ ۳۹۴؛ ابن هشام، ۲۸۷/۳).

ابوقتاده پس از وفات رسول اکرم (ص) در جریان قتل مالک بن نویره در سپاه خالد بن ولید بود و چون تعدی وتجاوزخالد را باور داشت، نزد ابوبکر رفته، سوگند یاد کرد که دیگر زیر پرچم خالد به جنگ و جهاد نخواهد رفت (یعقوبی، ۱۳۱/۲ ـ ۱۳۲؛ بلاذری، فتوح، ۹۸؛ طبری، ۲۸۰/۳) و این موضع‌گیری وی در کتب کلامی امامیه چون *الشافی* سید مرتضی (۱۶۵/۴) مورد توجه قرار گرفته است. روایت شده که ابوقتاده در فتح ایران به روزگار عمر نقش مهمی داشته است (نک: ذهبی، ۴۵۲/۲). در دوران خلافت حضرت علی (ع) وی در جنگهای جمل و صفین در رکاب آن حضرت بود (ابن حجر، همان، ۱۵۹/۴) و در جریان جمل به هنگام ورود حضرت به بصره در شمار سواران همراه وی بود (مسعودی، ۳۵۹/۲ ـ ۳۶۰). در جنگ با خوارج نیز ابوقتاده از سران لشکر حضرت بود و فرماندهی افراد پیاده را برعهده داشت (بلاذری، *انساب*، ۳۷۱/۲؛ دینوری، ۲۱۰؛ خطیب، ۱۵۹/۱ ـ ۱۶۰). وی چندی نیز در زمان آن حضرت بر ولایت مکه بود (خلیفه، *تاریخ*، ۲۳۲/۱؛ فاکهی، ۱۶۳).

ابوقتاده جز شخص پیامبر (ص) از معاذ و عمر بن خطاب نیز روایت کرده است و انس بن مالک، سعید بن مسیب، عطاء بن یسار، علی بن رباح، عبدالله بن رباح و عده‌ای دیگر، از جمله پسرانش ثابت و عبدالله از او روایت کرده‌اند (ذهبی، ۴۴۹/۲؛ ابن حجر، *تهذیب*، ۲۰۴/۱۲). احادیث بسیاری از او در کتب حدیث چون صحاح سته (نک: مزی، ۲۴۰/۹ ـ ۲۷۲) و مسند احمد بن حنبل (۲۹۵/۵ ـ ۳۱۱) نقل شده است. ابوقتاده در ۷۰ سالگی چشم از جهان فرو بست (واقدی، ۵۴۵/۲).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن حبان، محمد، *تاریخ الصحابة*، به کوشش بوران ضناوی، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدر آباددکن، ۱۳۲۷ ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبیر*، لیدن، ۱۹۰۴ ـ ۱۹۱۸ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴ م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶ م؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک*، حیدر آباددکن، ۱۳۳۴ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷ م؛ همو، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ دینوری، احمد بن داورد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *الشافی*، به کوشش عبدالزهرا خطیب، تهران، ۱۴۰۷ ق؛ طبری، *تاریخ*؛ فاکهی، محمد بن اسحاق، *المنتقی فی اخبار ام‌القری*، به کوشش ووستنفلد، لیدن، ۱۸۵۹ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تحفة الاشراف*، بمبئی، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ هیثمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد*، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰ م.
ابوالحسن دیانت

اَبوقُحافه، عثمان‌بن عامر بن عمروبن کعب، پدرِ خلیفهٔ اول، ابوبکر. آگاهی دربارهٔ ابوقحافه بسیار اندک و ناچیز است و به آنچه در مآخذ آمده نیز، نمی‌توان اعتماد چندانی داشت. چه، به نظر می‌رسد، بیشتر این روایات، در پرتو مقامی است که فرزندِ وی، ابوبکر، بدان رسیده است.

او از تیرهٔ بنی‌تَیْم و از قریش بود (کلبی، ۸۰) و گفته‌اند که بینایی خود را از دست داده بوده است (ابن حبیب، ۲۹۶). به یک روایت در روز فتح مکه، در حالی که فرزندش ابوبکر او را همراهی می‌کرد، نزد پیامبر (ص) اسلام آورد (ابن‌هشام، ۴۸/۴؛ احمدبن حنبل، ۱۶۰/۳؛ بیهقی، ۹۵/۵ ـ ۹۶)، اما واقدی (۸۲۴/۲) در خبری که طی آن، به صحبت یکی از دخترانِ ابوقحافه با پدرش، در روز فتح مکه و دربارهٔ پیامبر (ص) اشاره می‌کند، سخنی از اسلام آوردن او به میان نمی‌آورد. در برخی مآخذ، این خبر را با ماجرای اسلام آوردن ابوقحافه درآمیخته‌اند (نک: ابن‌هشام، همانجا؛ ابن‌اثیر، ۳۷۴/۳ ـ ۳۷۵؛ نیز نک: احمدبن حنبل، ۳۲۲/۳، قس: ۳۳۸/۳؛ ابن‌عبدالبر، ۱۰۳۶/۳).

گفته‌اند که پس از درگذشت ابوبکر زنده بود و از او ارث برد (یعقوبی، ۱۳۸/۲؛ ابن‌قتیبه، ۱۶۸) و در ۱۴ ق در ۹۷ سالگی و در اوایل خلافت عمر درگذشت (خلیفة‌بن خیاط، ۱۱۶/۱؛ ابن‌سعد، ۳(۱)/۱۵۰؛ طبری، ۴۲۷/۳؛ ابن قتیبه، همانجا؛ ابن اثیر، ۳۷۵/۳)، اما از فحوای روایتی چنین برمی‌آید که ابوقحافه دست کم سالیانی پیش از پیامبر (ص) درگذشته باشد (نک: بلاذری، ۴(۲)/۱۲۹). از این‌رو ماجرایی که نشان می‌دهد پس از فوت ابوبکر، ابوقحافه او را ستود (نک: همو، ۵۹۰/۱؛ طبری، ۴۲۴/۳)، به افسانه بیشتر می‌ماند.

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن‌حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق /۱۹۴۲م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبیر*، به کوشش ادوارد زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۳۲۲ ق؛ ابن‌عبدالبر، یوسف ابن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق /۱۹۶۰م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق /۱۹۵۵م؛ احمدبن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج ۴(۲)، به کوشش ماکس شلوزینگر، بیت‌المقدس، ۱۹۳۸م؛ بیهقی، احمدبن حسین، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ خلیفة بن خیاط، *التاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۸ ق /۱۹۶۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ کلبی، هشام‌بن محمد، *جمهرة‌النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق /۱۹۸۶م؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق /۱۹۶۰م.

بخش تاریخ

اَبوقُرّه، اسقف مَلکی مذهب، اهل جدل و از نخستین مسیحیانی که به عربی رسائلی تصنیف کردند. نام او تئودوروس[1] بود، اما در میان عرب به ابوقره شهرت داشت. وی را تاودوریقی نیز خوانده‌اند (شیخو، حاشیه بر «اقدم»، ۱۰۱۳) و گفته‌اند که از مردم ادسا[2] (الرُّها) بود (گیوم، 233).

دوران زندگی او دقیقاً معلوم نیست. نقل شده است که در زمان مأمون عباسی (۱۹۸ ـ ۲۱۸ ق) زنده بود و در مناظره‌ای که در حضور او ترتیب یافت، شرکت کرده بود. با توجه به شواهد موجود، معلوم می‌شود که بیشتر در سدهٔ ۲ ق و شاید هم مدتی از آغاز سدهٔ ۳ ق زندگی می‌کرد (شیخو، مقدمه بر «میمر فی صحة»، ۶۳۳). سالهای میان ۱۲۲ ـ ۲۰۵ ق/ ۷۴۰ ـ ۸۲۰ م را برای تاریخ دقیق‌تر زندگی وی حدس زده‌اند (برای نمونه، نک: گارده، 201، حاشیه؛ گیوم، 234). گراف می‌نویسد: یک قسمت از شرح حال ابوقره از آثار خود وی و قسمتی دیگر از آثار میخائیل بزرگ (د ۱۱۹۹ م) که با پیش داوریهای «منوفیزیتی» در بارهٔ ابوقره توأم است و قسمت دیگر از ادبیات تاریخی ارمنی به دست می‌آید (II/7).

در بارهٔ زبانی که تئودوروس به آن می‌نوشت، اختلاف نظر هست. معلوم نیست که آیا آن زبان یونانی بود یا عربی، ولی به گمان قوی او به عربی و سریانی می‌نوشت و سپس آثارش به یونانی برگردانده شد (شیخو، همان، ۶۳۴)، اما معمول این است که می‌گویند او به عربی، سریانی و یونانی چیز می‌نوشت (گارده، همانجا). گراف (همانجا) معتقد است که ابوقره نخستین متکلم مسیحی است که به عربی نوشته است. آثار عربی تئودوروس از کهن‌ترین آثار مسیحیان به این زبان است. او از برجسته‌ترین نویسندگان ملکی مذهب به زبان عربی و از بزرگ‌ترین نویسندگان کهن مسیحی در نگارش آثار جدلی و بحثهای دینی بود (گارده، همانجا؛ شیخو، همان، ۶۳۳، ۶۳۴). او یوحنای دمشقی را استاد خویش و خود را مرید و خوانده است (گارده، همانجا؛ گیوم، 233). بی‌شک او از یوحنا متأثر بود و آثار وی در ابوقره تأثیر گذاشته است (شیخو، همان، ۶۳۳؛ گیوم، همانجا)، اما با توجه به اینکه زمان مرگ یوحنا دقیقاً روشن نیست، نمی‌توان از ارتباط مستقیم استاد و شاگردی میان آن دو به صراحت سخن گفت.

او را غالباً اسقف حَرّان (نزدیک الرها) خوانده‌اند، ولی شاید حرانی که ابوقره اسقفش بود، غیر از این حران باشد و نتوان موقعیت آن را به درستی تعیین کرد (نک: شیخو، حاشیه بر «اقدم»، همانجا). برخی نیز قلمرو اسقفی او را سرزمین وسیعی شامل حران، ماوراء اردن و بین‌النهرین دانسته‌اند (گیوم، 234)؛ وی را اسقف «قاره» نیز خوانده‌اند که گویا شهری بوده است در فلسطین، یا شهری در همسایگی حِمص و دمشق (شیخو، مقدمه بر «میمر فی صحة»، همانجا). همزمان با ابوقرهٔ ملکی، ابوقرهٔ دیگری نیز زندگی می‌کرده که در حران و نصیبین مقام اسقفی داشت، ولی او اسقف نسطوریان و نام اصلیش مارشمعون و از جایی به نام زیتا بود (شیخو، حاشیه بر «اقدم»، همانجا).

تئودوروس از شخصیتهای متنفذ کلیسای ملکی در زمان خود بود. ملکیان (مَلْکانیان یا ملکائیان) به سبب وابستگی به امپراتوری قسطنطنیه به این نام خوانده شدند. اینان کسانی بودند که از شورای

1. Theodorus 2. Edessa

خالکدون[1] (چهارمین شورای جامع مسیحیت در ۴۵۱م) پیروی کردند، چه پس از شورای خالکدون گروهی از کلیسای قبطی تصمیمات و فتاوی آن را پذیرفتند که ملکیان (و گاهی هم خالکدونیه) نامیده شدند و گروهی با اعتقاد به طبیعت واحد (منوفیزیت) باقی ماندند. از آن پس ملکیان ابزاری بودند در دست امپراتوری بیزانس برای سرکوب کلیساهای دیگر و به ویژه کلیسای قبطی، و این شیوهٔ برخورد با همکیشانی که روشی جدا داشتند، در بین ملکیان سنتی شد، چنانکه ابوقره نیز در پیروی از این سنت با فرقه‌های مختلف مسیحی که روش آنها را بدعت می‌پنداشت، مبارزه می‌کرد (همو، مقدمه بر «میمر فی صحة»، همانجا؛ نیز نک: ,ER, IV/82-83, 85; ERE, IV/118 VII, 174, VIII/901). ملکیان از زمان تشکیل کلیسای ارتودکس بدان وابسته بودند و اتفاقاً تا زمان تئودوروس هر ۷ شورای قابل قبول کلیسای ارتودکس تشکیل شده بود (آخرین آنها نیقیهٔ دوم در ۷۸۷ م) و ابوقره در «میمر فی صحة الدین المسیحی» کسانی را که فتاوی بعضی از این شوراها را نپذیرفتند، محکوم کرده است.

تلاش ابوقره در «میمر فی صحة الدین المسیحی» اولاً برای قبولاندن صحت دین مسیحی به یهود است و ثانیاً برای تخطئهٔ فرقه‌های دیگر مسیحی و تأیید راه ارتودکسی خود. دلیلی که ابوقره بر حقانیت دین موسی (ع) و عیسی (ع) می‌آورد، معجزات و خرق عادات ایشان است (ص ۶۳۷ ـ ۶۴۰). البته او تصریح می‌کند بر اینکه عیسی (ع) قوت بیشتری در این امر داشت و به علاوه موسی (ع) و انبیای بنی اسرائیل آمدن وی را اخبار کرده بودند؛ پس شکی باقی نمی‌ماند که باید دین مسیح (ع) را پذیرفت (همانجا). ابوقره در اثر دیگرش «میمر فی وجود الخالق و الدین القویم» خود را آزادمنش‌تر جلوه می‌دهد، اما نکتهٔ جالب توجه در این رساله آن است که وی از بعضی مذاهب و ادیان که به گفتهٔ وی در زمان او موجود بودند، سخن می‌گوید و گزارش کوتاهی از هر یک از آنها به دست می‌دهد (ص ۷۶۶ ـ ۷۷۰). به رغم اینکه وی می‌گوید با پیروان این کیشها ملاقات کرده و آراء آنان را شنیده، ظاهراً اطلاعات خود را از بعضی آثار مکتوب که در دسترس داشته، یا از اقوالی که به سمعش رسیده بوده، گرفته است.

ابوقره از همان برهانهایی که بیشتر اهل جدل مسیحی برای پاسخ گفتن به یهودیان و بدعت‌گذاران هم کیش خود استفاده می‌کردند، برای مجاب ساختن مسلمانان سود می‌جست. مسیحیان بر آن بودند که تجسّد مسیح (ع) منافی تنزیه خداوند نیست و ابوقره نیز با چنین استدلالهایی می‌کوشید که مسلمانان را به صحت اعتقاد مسیحی قانع کند (نک: گارده، 38). می‌دانیم که از سدهٔ ۸ م به بعد مناظراتی بین متفکران اسلامی و مسیحی وجود داشته است (قنواتی[2]، 353). از جملهٔ آنها مناظره‌ای است که در مجلس مأمون با حضور عبدیشوع جاثلیق نسطوریان، ابوقرهٔ ملکی وابورائطهٔ یعقوبی ترتیب یافته بود (شیخو، حاشیه بر «اقدم»، ۱۰۱۳)، مجادله‌ای که می‌بایست حدود سال ۸۲۰ م صورت گرفته باشد (گیوم، 234). گراف با دلیلهایی، اسناد «مجادلهٔ» مزبور را به تئودوروس غیر قابل قبول می‌داند، اما قسطنطین پاشا که ویراستار آثار ابوقره است، صحت انتساب را تأیید می‌کند و گیوم نیز برای درستی آن دلیلهایی می‌آورد (ص 238-235). افزون بر این ابوقره می‌بایست مناظرات دیگری نیز داشته باشد و خود بعضی از مباحثاتی را که با مسلمانان داشته و در بارهٔ هر موضوع دینی مورد اختلاف می‌توانسته باشد، ثبت کرده است (آرنولد، 84).

محققان غربی همواره در صدد اثبات تأثیر پذیری مسلمانان از مسیحیان هستند. برای نمونه، گیوم در احتجاج خود برای تأیید نفوذ افکار ابوقره در آراء اندیشمندان مسلمان می‌نویسد که جدلیان مسیحی، هم به طور مثبت و هم منفی بر مکاتب اسلام تأثیر گذاشتند (ص 234). ولفسن نیز با اشاره به نقش ابوقره در شکل دادن تفکرات اسلامی می‌گوید که در اوایل سدهٔ ۹ م مسیحیانی که در پناه حکومت اسلامی زندگی می‌کردند، به انتقال تعالیم آباء کلیسای یونانی در میان مسلمانان پرداختند و این تا اندازه‌ای به وسیلهٔ آثاری بود که به زبان عربی تصنیف می‌کردند و نخستین ایشان ابوقره بود (ص 52).

در بعضی از نوشته‌های ابوقره موضوعهایی مطرح شده که در عالم اسلامی مورد بحث قدریه وجبریه یا معتزله و اشاعره نیز بوده است (گارده، 37). جارالله ادعا می‌کند که معتزلیان با اطلاع از نوشته‌های ابوقره، به ناچار از روش و افکارش متأثر شده و از وی اقتباس کرده‌اند (ص ۳۱، ۳۲). نیکلسون نیز به نقل از فون کرمر گوید که معتزله تحت تأثیر افکار علمای مسیحی به ویژه یوحنای دمشقی و شاگرد او ابوقره بودند (ص 221-220)، اما این ادعاها ــ لااقل در مورد ابوقره ــ اثبات نشده باقی مانده است.

اینکه به خصوص معتزله را متأثر از یوحنای دمشقی و ابوقره فرض کرده‌اند، به سبب اعتقاد ایشان به تفویض است که در میان مسیحیان شرقی نیز پایه‌ای استوار داشت. پیش از این،فرض این بوده است که اعتقاد حقیقی اسلامی جبر است و اینان از آن اصل دور شده (نک: گارده، همانجا) و به آزادی ارادهٔ رایج بین مسیحیان شرقی گراییده‌اند.

در میان متفکران مسلمان کسانی بودند که از نظریات ابوقره آگاهی داشتند و گویا که ابوموسی مردار کتابی نیز بر رد وی نوشته بود (نک: ابن ندیم، ۲۰۷)، اما تأثیرپذیری آنان از او امری است که باید اثبات شود. ابوقره در بحثی که با یک مسلمان داشت، موسی (ع) و عیسی (ع) را بر حق خواند و منکر حقانیت حضرت محمد (ص) شد و رشتهٔ پیامبران را در یوحنای معمدان قطع شده دانست (ساهاس، 121-120). ابوقره در برخی از آثار خود مسلمانان را «هاجریان» نامیده (آرنولد، همانجا؛ ساهاس، 120) و در برخی دیگر همان مسلمانان خوانده است (نک: «میمر فی وجود»، ۷۷۰).

ابوقره در آثاری که در ردّ اسلام نوشته، مدعی شده است که پیامبر

1. Chalcedon 2. Anawati

اسلام (ص) معجزه نداشته و نیز جواز تعدد زوجات و تساوی مرد و زن در مجازات زنا در قوانین اسلام را بر این دین خرده گرفته است. وی حدیث «افک» را نیز مطرح کرده است و از آن بر ضد قداست پیامبر اسلام (ص) استفاده کرده و ممنوع بودن تصویر ذی حیات در اسلام را نادرست خوانده است (نک‌: بکر، 449 - 434). بعید به نظر می‌رسد که مسلمانان از چنان شخصیتی با چنین آراء ومواضعی تأثیر گرفته، نظریات او را اخذ کرده، همانها را اصول فکری و مکتبی خود قرار داده باشند.

آثار موجود ابوقره به زبان یونانی شامل ۴۳ مقالهٔ کوتاه و بلند است که در جلد ۹۷ از مجموعهٔ «معرفة الآباء یونانی»[1] ویرایش مینی[2] (۱۸۰۰ - ۱۸۷۵م)، صفحات 1610 - 1461 ، با عنوان «رسالات گوناگون بر ضد مبتدعان، یهودیان و هاجریان» درج شده است. مجموعهٔ مزبور در ۱۸۴۵ و ۱۸۶۶ م در پاریس طبع شده است. البته چاپ آثار یونانی او به زمانی دور در گذشته مربوط است، چنانکه می‌دانیم برخی از این آثار توسط یسوعیان در اینگولشتات[3] (۱۶۰۶ م) به چاپ رسیده است (گیوم، 234). ۱۰ رسالهٔ کوتاه او را به زبان عربی، خوری قسطنطین پاشا در ۱۹۰۵ م چاپ کرده، و او خود پیش از آن، یعنی در ۱۹۰۳ م یکی از آنها («میمر فی صحة الدین المسیحی») را در *المشرق* (س ۶، شم ۱۴) منتشر کرده بود. این مجموعهٔ چاپی از روی نسخهٔ خطی مورخ ۱۷۳۵ م نقل شده است که همان نیز منقول از نسخهٔ خطی کهن‌تر (مربوط به ۱۰۵۱ م) بود. از جملهٔ رسالات عربی ابوقره که در مجموعهٔ قسطنطین پاشا نیامده، «میمر فی وجود الخالق والدین القویم» است که در ۱۹۱۲ م در مجلهٔ *المشرق* (س ۱۵، شم ۱۰)، از روی نسخه‌ای خطی و ظاهراً متعلق به سدهٔ ۱۸ م، طبع شد (نک‌: شیخو، مقدمه بر «میمر فی وجود»، ۷۵۷). سرانجام «القول فی تأنس الله الکلمة وهو لاربع خصال» از آثار عربی ابوقره است که نسخهٔ مخطوط آن از قدیم‌ترین نسخهٔ موجود عربی مربوط به مسیحیان است که ظاهراً در ۲۶۴ ق/۸۷۷ م کتابت شده بود و به کوشش لویس معلوف در مجلهٔ *المشرق* (۱۹۰۳م، س۶، شم ۲۲) چاپ شد.

گراف در «تاریخ ادبیات مسیحی عربی» پس از اینکه ۱۲ رساله و کتاب عربی را با نامهای مشخص آنها از آثار مسلم ابوقره می‌شمارد، به آثار عربی دیگری نیز اشاره می‌کند که به وی نسبت داده شده، ولی هنوز تحقیق کافی دربارهٔ آنها نشده است. وی قسمتی دیگر از نوشته‌های عربی منسوب به ابوقره را با عنوان «نوشته‌های مورد تردید» نام می‌برد و انتساب آنها را به ابوقره نقد می‌کند (II/1-26).

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوقره، تئودوروس، «میمر فی صحة الدین المسیحی»، به کوشش خوری قسطنطین پاشا، *المشرق*، ۱۹۰۳ م، س ۶، شم ۱۴؛ همو، «میمر فی وجود الخالق و الدین القویم»، به کوشش لویس شیخو، *المشرق*، ۱۹۱۲م، س ۱۵، شم ۱۰؛ جارالله، زهدی حسن، *المعتزلة*، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ شیخو، لویس، مقدمه بر «میمر فی وجود» (نک‌: هم، ابوقره)؛ همو، مقدمه بر «میمر فی صحة» (نک‌: هم، ابوقره)؛ همو، حاشیه بر «اقدم المخطوطات النصرانیة العربیة» لویس معلوف، *المشرق*، ۱۹۰۳ م، س ۶، شم ۲۲؛ نیز:

Anawati, G., "Philosophy, Theology and Mysticism", *The Legacy of Islam*, Oxford, 1974; Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Becker, C. H., *Islamstudien*, Heidelberg, 1967; ER; ERE; Gardet, L. & G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1970; Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican, 1946; Guillaume, A., "A Debate between Christian and Moslem Doctors", JRAS, 1924; Nicholson, R., *A Literary History of the Arabs*, London, 1932; Sahas, D., *John of Damascus on Islam*, Leiden, 1972; Wolfson, H., *The Philosophy of Kalam*, London, 1976.

مسعود جلالی مقدم

اَبوقُرَّه، ابومحمد موسی‌بن طارق جَنَدی سَکسَکی (د ۲۰۳ق/۸۱۸م)، محدث، مقری و قاضی یمنی. او در شهر زبید زندگی می‌کرد و در همانجا درگذشت (جندی، ۴۳؛ قاضی عیاض، ۱۹۶/۳). ابوقره از بزرگان اصحاب حدیث چون ابن‌جُرَیج، سفیان ثوری، ابن‌عُیَینه و موسی‌بن عقبه کسب فیض کرد. او همچنین *موطأ* مالک را نزد خود او خواند (مسلم، ۹۲؛ ابن ابی‌حاتم، ۴(۱)/۱۴۸؛ ابن‌حبان، ۱۵۹/۹؛ قاضی عیاض، همانجا). به این ترتیب وی به عنوان محدثی برجسته شناخته شد که در ستایش وی سخنها گفته‌اند، چنانکه احمدبن حنبل او را ستوده و ابوحاتم رازی بر صدق او صحه گذارده است و رجال شناسانی چون ابن‌حبان و ابن ابی‌داوود وی را توثیق کرده‌اند، همچنین نسایی روایت او را در سنن خود نقل کرده‌است (ابن ابی‌حاتم، ابن‌حبان، همانجاها؛ قاضی عیاض، ۱۹۷/۳؛ مزی، ۴۴۵/۱۸).

ابوقره شاگردان بسیاری داشت که از آن میان می‌توان از احمدبن حنبل و ابن‌راهویه (ﻫ م) یاد کرد. همچنین به سبب آمد و شد ابوقره بین شهرهای مختلف یمن مانند جند، لحج، عدن، زبید و نیز مکه، روات و اصحاب فراوانی گرد او جمع می‌آمدند (مسلم، همانجا؛ ابن‌نقطه، ۲۷۰/۲ - ۲۷۱؛ جعدی، ۶۹). ابوقره را همچون سعیدبن منصور، از نخستین صاحبان سنن می‌توان دانست. سنن وی توسط شاگردش ابوحُمه محمدبن یوسف از وی روایت شده است. جندی (همانجا) که نسخه‌ای از آن را در اختیار داشته، ضبط و علم وی در این زمینه را با سند قراردادن کتاب خود او، ستوده است. اگر چه سنن ابوقره در نواحی مختلف رواج داشته و مورد توجه بوده، اما گویا بیشتر در اصفهان به آن توجه شده است. چنانکه جمعی از اصفهانیان، آن را از طریق ابوالقاسم دقاق اصفهانی نقل کرده‌اند و ابن‌نقطه اشاره بدان دارد که از بسیاری شیوخ خود، این سنن را روایت کرده است (نک‌: سمعانی، *الانساب*، ۱۶۰/۷، *التحبیر*، ۷/۲ - ۸؛ یاقوت، ۹۱۶/۲؛ ابن‌نقطه، ۲۱۵/۲، ۲۷۰ - ۲۷۲؛ رودانی، ۲۶۲). ضمناً احادیثی از ابوقره به روایت ابوحمه در منابع دیده می‌شود (مفضل جندی، ۱۸، جم؛ سهمی، ۱۳۴؛ برزالی، ۵۵۲/۲).

گفتنی است که ابوقره یکی از راویان نافع ــ از قراء هفتگانه ــ بوده است (ابن مجاهد، ۶۴؛ ابن جزری، ۳۱۹/۲). ابوقره را می‌توان از آن دسته راویان نافع دانست که روایتشان کمتر شناخته شده است. در حد اطلاع موجود، این روایت تنها تا حدود یک سده پس از خود وی

1. *Patrologiae Greaca.* 2. Migne 3. Ingolstadt

رواج داشته و طریق آن را تنها هذلی در *الکامل* خود به دست می‌دهد، حال آنکه بیشتر بزرگان علم قرائت که در این باب اثری از خود برجای گذاشته‌اند، چون ابوعمرودانی، ابن‌مهران، اندرابی و دیگران، یادی از روایت او نکرده و ابن‌جزری (همانجا) نیز تنها با توسل به کتاب هذلی او را می‌شناساند. همچنین ذهبی (۸۹/۱) تنها در ضمن شرح‌حال نافع، به نقل روایتی از ابوقره می‌پردازد و اینها به تمامی نشان از متروک بودن این روایت دارد. نمونه‌ای از موارد متفرد روایت ابوقره از نافع را ابن‌خالویه به دست می‌دهد (ص ۳۸، قس: ۷۰). ابوقره افزون بر نافع، نزد ابن ابی‌عبله و اسماعیل‌بن عبدالله، معروف به قسط نیز به فراگیری قرائت پرداخت. از شاگردان وی در قرائت، فرزندش طارق و علی‌بن زیاد لخمی را می‌توان نام برد (ابن‌جزری، همانجا؛ برای سلسلهٔ روایی وی، نک: همو، ۲۳۴/۱، ۳۳۸، ۱۷/۲، ۲۸۳، نیز ۱۶۴/۱، ۲۸۳).

ابوقره در فقه نیز دستی داشته و جندی (همانجا) به اثری از او در این زمینه اشاره کرده است. این اثر برداشتی از فقه مالک، ابن‌جریج، سفیان ثوری و ابن‌عیینه بوده است که در حال حاضر نشانی از آن در دست نیست. همچنین وی مدتی منصب قضای زبید را برعهده داشته است، ولی زمان آن در منابع مشخص نشده است (نک: یاقوت، همانجا).

مآخذ: ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن‌بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳م؛ ابن‌حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن‌خالویه، حسین‌بن احمد، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن‌مجاهد، احمدبن موسی، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن‌نقطه، محمدبن عبدالغنی، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ برزالی، قاسم‌بن محمد، *مشیخة قاضی‌القضاة ابن‌جماعة*، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ جعدی، عمربن علی، *طبقات فقهاء الیمن*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، دارالقلم؛ جندی، یوسف‌بن یعقوب، *السلوک فی طبقات العلماء والملوک*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ذهبی، محمدبن احمد، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمدسیدجادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ رودانی، محمدبن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ همو، *التحبیر فی المعجم الکبیر*، به کوشش منیره ناجی‌سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ سهمی، حمزة‌بن یوسف، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ قاضی عیاض، عیاض‌بن موسی، *ترتیب المدارک*، رباط، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵م؛ مزی، یوسف‌بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ مسلم‌بن حجاج نیشابوری، *الکنی و الاسماء*، دمشق، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ مفضل جندی، *فضائل المدینة*، به کوشش محمد مطیع حافظ و غزوه بدیر، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ یاقوت، *بلدان*.

فرامرز حاج‌منوچهری

اَبوقَطیفه، عمروبن ولیدبن عُقبه (د ح ۷۰ ق / ۶۸۹م)، شاعر اموی. بیشتر منابعی که به شرح حال وی پرداخته‌اند، تنها به ذکر نام و ماجرای تبعید شدن او به شام بسنده کرده‌اند. کامل‌ترین این منابع، *الاغانی* ابوالفرج اصفهانی است که مطالب آن از کتابهای *نسب قریش* زبیری و *انساب الاشراف* بلاذری برگرفته شده است.

کنیهٔ واقعی او ابوالولید است (ابوالفرج، ۲۰/۱؛ مرزبانی، ۶۷) و گویا به دلیل انبوهی مو به ابوقطیفه شهرت یافته است (زبیری، ۱۴۶؛ بلاذری، ۱۲۷/۵). جد وی، عُقبة‌بن ابی مُعَیط از مخالفان سرسخت پیامبر اکرم (ص) بود که در غزوهٔ بدر اسیر شد و به روایتی به دست رسول اکرم (ص) به قتل رسید (ابوالفرج، ۱۸/۱، نیز نک: ۲۰/۱، رفتار توهین‌آمیز وی با رسول‌اکرم (ص) در مکه). مادرش، رُبَیِّع دختر ذوالخِمار از قبیلهٔ بنی‌اسدبن خزیمه بود (زبیری، همانجا). پدرش ولید، از جانب مادر، با عثمان‌بن عفان برادر بود و عثمان در زمان خلافت خود، ولایت کوفه را به او سپرد. حکایت نماز خواندن ولید نیز در حال مستی در مسجد کوفه مشهور است (نک: ابوالفرج، همانجا). ابوقطیفه در شعری که در هجای عبدالملک پرداخته، به اصل و نسب خویش و مادرش افتخار کرده است (همو، ۳۴/۱). وی مریم، دختر عثمان‌بن عفان را به همسری گرفته بود (بلاذری، ۱۲/۵)، اما پس از چندی که علت آن معلوم نیست، او را طلاق داد و سپس در شعری، پشیمانی خود را از این کار ابراز داشت (ابوالفرج، ۳۵/۱).

وی اصولاً در مدینه ساکن بود و اگر چه در دستگاه سیاسی امویان دست نداشت، اما با توجه به پیوند نزدیک با عثمان و همطرازی با بزرگان زمان، سخت مورد توجه امویان بود و خود نیز از طرفداران آنان به شمار می‌آمد (همو، ۳۱/۱). به همین سبب عبدالله‌بن زبیر، هنگامی که والی حجاز شد، ابوقطیفه و جمعی از هواخواهان بنی‌امیه را به شام تبعید کرد (همانجا). وی در زمان تبعید به سرودن اشعاری اندوهناک در دوری از وطن پرداخت. یکی از این اشعار، چندان سوزناک است که به قول ابوالفرج (۲۹/۱) باعث مرگ زنی شد که از دیار خویش دور افتاده بود.

بنابر گزارش ابوالفرج (۳۴/۱) او در شام به نزد عبدالملک‌بن مروان شتافت، اما گویی عبدالملک او را آنچنانکه شایستهٔ وی بود، پذیرا نشد، زیرا به روایت مرزبانی (ص ۶۸)، هنگامی که وی هم‌زمان با خالد نوادهٔ معاویه و عبدالله‌بن جعفر به بارگاه عبدالملک وارد شد، آن دو تن را بر وی مقدم داشتند. این امر موجب گلهٔ او شد و در شعری که از بزرگ منشی نیز تهی نیست، متذکر شد که تنها هنگام نیاز است که امویان به او و خاندانش روی می‌آورند و اینک، دو تن را که در دل دشمن بنی‌امیه‌اند، بر وی مقدم می‌دارند.

گویا هرگز میان او و خلیفه آشتی برقرار نشد، زیرا دو قطعهٔ کوچک دیگری که ابوالفرج (همانجا) از او نقل کرده، هجای بی‌پردهٔ عبدالملک است. در قطعهٔ اول، اصل و نسب خویش را بسی ارجمندتر از نسب خلیفه می‌انگارد. این هجا خشم عبدالملک را برانگیخت و اگر «حرمت او نبود، البته جانش را می‌ستاند» (همانجا). ظاهراً تأثیرپذیری عبدالله‌بن زبیر از شعر او خالی از برخی اهداف سیاسی نیز نبوده است، زیرا در روایتی (همو، ۳۱/۱) چنین می‌خوانیم که چون کسی خبر فتح «عراقین» را به عبدالملک داد، وی به ابوقطیفه که می‌دانست سخت شیفتهٔ مدینه است، گفت که اینک راه مدینه بر تو باز شده است (البته تا حدود ۷۳ ق عراق جزء حکومت عبدالله‌بن زبیر در حجاز بوده است)، اما او در قطعهٔ کوتاهی از تصدیق این خبر

خودداری کرد. گویا بر اساس این ملاحظات بود که عبدالله به او اجازهٔ بازگشت داد، اما وی، به روایت ابوالفرج (همانجا)، در راه بازگشت، درگذشت. بر این اساس می‌توان پنداشت که او چند سالی پیش از فتح مکه به دست حجاج‌بن یوسف، درگذشته باشد (نک: زرکلی، ۸۷/۵، که سال درگذشت او را ۷۰ ق آورده است).

مضمون اشعار ابوقطیفه افزون بر فخر و غزل، بیشتر اندوه از دوری وطن، گریه بر اطلال و اشتیاق به قوم خویش بوده است (ابوالفرج، ۲۶/۱ ـ ۳۱). اگر چه وی در زمان خویش چندان مشهور نبود، اما هنگامی که هارون‌الرشید دستور داد تا ۱۰۰ نمونه از بهترین ترانه‌های شاعران را گرد آورند، شعر وی مقام نخست را به دست آورد (همو، ۷/۱ـ۸، ۱۱) و بعدها یکی از مبانی تألیف کتاب *الاغانی* شد.

بدیهی است که نمی‌توان به صحت همهٔ این اشعار اعتماد کرد. روایت اشتیاق او به مدینه و چگونگی عفو ابن زبیر به چند شکل نقل شده است، قطعهٔ اشتیاق به مدینه نیز که ظاهراً باید یک شعر باشد، اینک بر چند قطعه بالغ شده است (نک: همو، جه) و گویی جاعلان شعر خواسته‌اند ــ همچنانکه معمول راویان و شعرپردازان این عصر بوده است ــ به تقلید از آن مایهٔ نخستین که غالباً افسانه‌ای بیش نیست، قطعات دیگری بسرایند و بدین‌سان مشهور گردند. آنچه دربارهٔ اشعار اشتیاق به مدینه می‌توان ذکر کرد، آن است که تقریباً همه جا معانی یکی است، اما الفاظ و قوافی دگرگون شده است.

از شاعر دیوانی برجای نمانده است و مجموع ابیات موجود، از ۵۰ بیت تجاوز نمی‌کند (زبیری، ۱۴۶، ۱۷۷؛ بلاذری، ۱۲۷/۵؛ ابوالفرج، ۱۱/۱، ۲۶ ـ ۳۱، ۳۴ ـ ۳۵؛ ابن‌شجری، ۱۶۵).

مآخذ: ابن شجری، هبةالله، *الحماسة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ زبیری، مصعب، *نسب قریش*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ زرکلی، *اعلام*؛ مرزبانی، محمد، *معجم‌الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م.

رضوان مسّاح

اَبوقیر، یا بوقیر، دهکده و لنگرگاهی کوچک در شبه‌جزیره‌ای به همین نام، در کنار دریای مدیترانه در مصر سفلی، در ۲۳ کیلومتری شرق اسکندریه و در مسیر راه‌آهن این شهر به رشید. ادریسی در *نزهة المشتاق* از این شهر یاد می‌کند و می‌نویسد که فاصلهٔ آن از اسکندریه و رشید ۳۰ میل است (۳۴۴/۱).

سابقهٔ تاریخی این آبادی به سدهٔ ۳ م می‌رسد و نام آن از نام یکی از قدیسان مسیحی به نام قیر[1]، یا اباقیر، یا اپاقیر[2] گرفته شده است (رمزی، ۲(۲)/۳۱۷). آملینو می‌نویسد که آرامگاه باربارای مقدس و ژولین در ابوقیر است (ص 6)، ولی محقق شده است که آنچه آملینو آورده، مربوط به اپاکیروس، قدیس قبطی است که کلیسایی در قاهرهٔ قدیم به او اهدا شده است و ارتباطی با ابوقیر ندارد (EI^2؛ *بستانی*، ۷۱/۵).

ابوقیر در نزدیکی ویرانه‌های شهر باستانی کانوپ قرار دارد (آملینو، همانجا). در این آبادی نیز آثاری باستانی و ویرانه‌ها و قبرهای سنگی وجود دارد که دلیل بر قدمت آن است (همانجا). در منابع اسلامی اشاره شده است که دلوکه دختر زَبّاء پیش از حضرت سلیمان، فانوس دریایی بوقیر و اسکندریه را ساخت (ابن عبدالحکم، ۴۰؛ مقریزی، ۸۲/۳). ابن عبدالحکم (سدهٔ ۳ق/۹م) از نخستین جغرافی نگاران و مورخانی است که از این مکان نام برده‌اند (همانجا). در سدهٔ نخست هجری نیز عمروعاص به فرمان عمر بن خطاب قبایلی از اعراب را به شمال مصر فرستاد تا به پاسداری از آن اماکن بپردازند و از جمله مزانئه را در بوقیر در شرق اسکندریه جای داد (نویری، ۱۳۵/۲). در آثار برخی از جغرافی‌نگاران به دریاچه و خلیج ابوقیر که میان دو دریاچهٔ مریوط و اتکو قرار داشته (مبارک، ۱۲۹/۷ـ۱۳۲)، اشاره شده است (نویری، ۱۷۴/۲؛ قلقشندی، ۳۰۳/۳). به گفتهٔ قلقشندی صید ماهی از دریاچهٔ ابوقیر منبع درآمد قابل توجهی بوده است. وی همچنین از گونه‌های پرندگان عجیب و نمکزارهای فراوان آنجا که فرآوردهٔ آن به بلاد فرنگ صادر می‌شده است، خبر می‌دهد (همانجا)، اما زمینهای این دریاچه از ۱۸۸۷م خشکانده شد و به اراضی مزروعی مبدل گردید (EI^2؛ امین، ۱۸۱/۳).

نزدیک بودن ابوقیر به اسکندریه باعث‌شده‌است که در آن، جنگهای متعددی روی دهد، از جمله جنگ میان مسیحیان و مسلمانان را که در ۲۷ شعبان ۷۶۴ق/۱۱ ژوئن ۱۳۶۳م اتفاق افتاد (نویری، ۱۰۶/۲؛ بستانی، همانجا)، می‌توان نام برد؛ ولی شهرت ابوقیر در تاریخ معاصر جهان به سبب جنگ دریایی مشهوری است که از ۳۱ ژوئیه تا اول اوت ۱۷۹۸م (۱۷ـ ۱۸ صفر ۱۲۱۳ق) میان نیروی دریایی انگلستان به فرماندهی دریاسالار نلسون و نیروهای فرانسوی در این محل رخ داد و طی آن ناوگان فرانسوی تارومار شد و بر اهمیت و اعتبار انگلستان در منطقهٔ مدیترانه افزوده گردید (دورانت، ۱۳۰/۱۱، ۶۷۶). از رویدادهای دیگری که سبب اشتهار این لنگرگاه گردید، حملهٔ ناپلئون در ۲۵ ژوئیهٔ ۱۷۹۹م (۲۱ صفر ۱۲۱۴ق) به‌نیروهای‌عثمانی‌وشکست‌آنهاست. در این جنگ مصطفی پاشا فرمانده سپاه عثمانی نیز اسیر گردید (جبرتی، ۲۹۹/۲؛ امین، ۱۸۰/۳ـ۱۸۱؛ برای تفصیل این جنگها، نک: *بستانی*، ۷۱/۵ـ۷۶).

چند آبادی کوچک در مصر به نام ابوقیر (همان، ۷۶/۵) و نیز گردنه‌ای با نام بوقیر (بوقیران، بوقیرات) در جبل‌الطیر واقع در مصر وسطی در شمال منیا وجود دارد (همانجا؛ EI^2). برخی از نویسندگان دربارهٔ بوقیر افسانه‌ای نقل کرده‌اند، بدین مضمون که پرندگانی به نام بوقیر در روز معینی از سال در این کوه جمع می‌شدند و سرهای خود را به شکافی در کوه فرو می‌بردند و شکاف بر سر یکی از این پرندگان به هم می‌رسید و سبب مرگ آن پرنده می‌شد (یاقوت، ۲۱/۲ـ۲۲؛ قزوینی، ۱۳۵).

مآخذ: ابن عبدالحکم، عبدالرحمن، *فتوح مصر واخبارها*، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ادریسی،

1. Saint Cyr 2. Abbakyr, Apakir

محمد، نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ امین، حسن، الموسوعة الاسلامیة، بیروت، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ بستانی؛ جبرتی، عبدالرحمن، تاریخ عجائب الآثار فی تراجم الاخبار، بیروت، دارالجیل؛ دورانت، ویل و آریل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمهٔ اسماعیل دولتشاهی و علی‌اصغر بهرام‌بیگی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ رمزی، محمد، القاموس الجغرافی للبلاد المصریة، قاهره، ۱۹۵۸م؛ قزوینی، زکریا، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، قاهره، ۱۳۷۴م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مبارک، علی‌پاشا، الخطط التوفیقیة الجدیدة لمصر القاهرة، بولاق، ۱۳۰۵ق؛ مقریزی، احمد، الخطط، به کوشش گاستن ویت، قاهره، ۱۹۲۲م؛ نویری، محمد، الالمام، به کوشش اتین کومب و عزیز سوریال عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Amélineau, E., *La Géographie de l'Egypte à l'époque copte*, Osnabrück, 1973; EI[2].

علی‌اکبر دیانت

اَبو کالیجار صَمصامُ الدّوله، نک: آل بویه.

اَبو کالیجار گَرشاسب (اول و دوم)، نک: آل کاکویه.

اَبو کالیجار مَرزُبانِ بنِ سُلطانُ الدّوله، نک: آل بویه.

اَبو کامِل، شجاع بن اسلم بن محمد بن شجاع، معروف به حاسب مصری، ریاضی‌دان سده‌های ۳و۴ق/۹و۱۰م و یکی از واپسین نمایندگان مکتب کهن جبر در ریاضیات اسلامی و بزرگ‌ترین عالم جبر پس از خوارزمی (ابن ندیم، ۳۳۹؛ ابن خلدون، ۱۱۲۹/۳؛ GAS, V/277). وی مجلس درس داشته و زمانی نیز در تأسیسات دریایی مصر خدمت می‌کرده است (قفطی، ۲۱۱؛ انبوبا، «علم جبر[1]»، 79، مقدمه، 18-17). از ابوکامل در شمار راویان حدیث نیز نام برده شده و ابن حجر عسقلانی یک حدیث مسند از وی نقل کرده است (۱۳۹/۳).

در منابع اسلامی از آثار ابوکامل با ستایش بسیار یاد شده است. این آثار همچنین مورد استفادهٔ برخی از ریاضی‌دانان اروپا قرار گرفته است (لوی، 31-30؛ قربانی، ۱۰۳؛ هوخندیک، مقدمه[2]؛ میه‌لی، 108؛ برگ گرن، 108). با اینهمه تا اواخر سدهٔ ۱۹م، این آثار در اروپا چندان شناخته نبود. در سالهای پایانی سدهٔ ۱۹ و آغاز سدهٔ ۲۰م برخی از دانشمندان غربی به پژوهشهای بیشتری دربارهٔ این ریاضی‌دان برجسته پرداختند (GAS, V/277-278).

ابوکامل بیشتر به سبب کاربرد شیوه‌های جبری برای حل مسائل هندسی شهرت یافته است.

آثار: ۱. *الجبر و المقابلة*، که شامل ۳ بخش است. بخش نخستین آن که اکنون به عنوان کتاب جبر شناخته می‌شود، همانند کتاب *الجبر والمقابلهٔ* خوارزمی است، اما به جهت اثبات روابطی از قبیل:

$$(a \pm a_1 x)(b \pm b_1 x) = ab \pm a b_1 x \pm a_1 b x + a_1 b_1 x^2 \quad (۱)$$

$$(a \pm a_1 x)(b \mp b_1 x) = ab \mp a b_1 x \pm a_1 b x - a_1 b_1 x^2$$

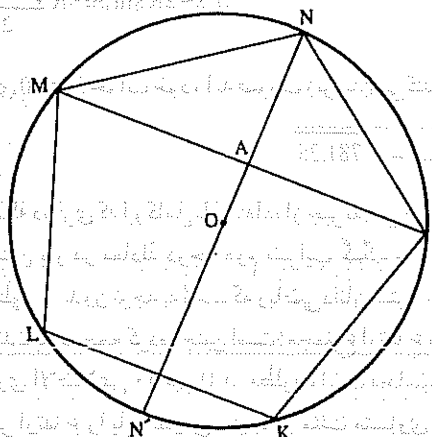
$$\sqrt{ab} = \sqrt{a} \cdot \sqrt{b} \quad (۲)$$

$$\sqrt{\frac{a}{b}} = \frac{\sqrt{a}}{\sqrt{b}}$$

$$\sqrt{a} \pm \sqrt{b} = \sqrt{a+b \pm 2\sqrt{ab}} \quad (۳)$$

و نیز استفاده از اعداد گنگ به عنوان ضریب معادلات درجه ۲ و پذیرش اینگونه اعداد به عنوان ریشه‌های این معادلات در سطحی بسیار بالاتر از کتاب خوارزمی قرار می‌گیرد (یوشکویچ، 232-220؛ برگ‌گرن، 109). این بخش به زبانهای لاتین، عبری، آلمانی و انگلیسی ترجمه شده است (GAS, V/281). در بخش دوم این کتاب زیر عنوان «المخمس و المعشر» کاربرد روشهای جبری برای حل مسائل هندسی آموزش داده می‌شود. در این زمینه نیز خوارزمی گامهای نخست را برداشته بود، اما ابوکامل به گونهٔ بسیار گسترده‌تری از این شیوه استفاده کرد. تکامل این شیوه‌ها سرانجام به پدید آمدن هندسهٔ تحلیلی از سوی دکارت انجامید. اینک دو نمونه از مسائلی را که ابوکامل با این روش حل کرده است، می‌آوریم:

الف ـ محاسبهٔ اندازهٔ ضلع یک پنج پهلوی منتظم محاطی: پنج ضلعی منتظم KLMNP در دایره‌ای به قطر NN′=2R محاط است (شکل ۱) می‌خواهیم NP=x را بر حسب R پیدا کنیم.



شکل ۱

دو مثلث قائم الزاویهٔ NAP و NPN′ با هم متشابه هستند. در نتیجه:

$$\frac{x}{NA} = \frac{2R}{x}$$

$$x^2 = 2R.NA$$

$$MP^2 = 4AP^2 = 4(NP^2 - NA^2)$$

از سوی دیگر:

$$MP^2 = 4x^2 - \frac{x^4}{R^2} \quad (۱)$$

با توجه به قضیهٔ بطلمیوس، در چهار ضلعی محاطی LKPM:

$$LK.MP + KP.LM = MK.LP$$

$$LK.MP = MK^2 - x^2 = MP^2 - x^2 \quad (۲)$$

از (۱) و (۲) چنین نتیجه می‌شود:

$$LK.MP = 4x^2 - \frac{x^4}{R^2} - x^2 = 3x^2 - \frac{x^4}{R^2} \quad (۳)$$

1. « L'Algèbre...» 2. introd.

طرفین رابطهٔ (۳) را بر LK، یعنی x، قسمت می‌کنیم. در نتیجه:

$$MP=3x-\frac{x^3}{R^2}$$

با مربع کردن طرفین نتیجه می‌شود:

$$MP^2=9x^2+\frac{x^6}{R^4}-\frac{6x^4}{R^2} \qquad (۴)$$

از (۱) و (۴):

$$9x^2+\frac{x^6}{R^4}-\frac{6x^4}{R^2}=4x^2-\frac{x^4}{R^2}$$

پس از ساده کردن به دست می‌آوریم:

$$x^2=\frac{R^2(5\pm\sqrt{5})}{2}$$

و ابوکامل به درستی علامت منفی را انتخاب می‌کند، یعنی:

$$x=R\sqrt{\frac{5-\sqrt{5}}{2}}$$

(زیرا: $x=2R\sin 36^\circ<R\frac{\sqrt{5+\sqrt{5}}}{2}$).

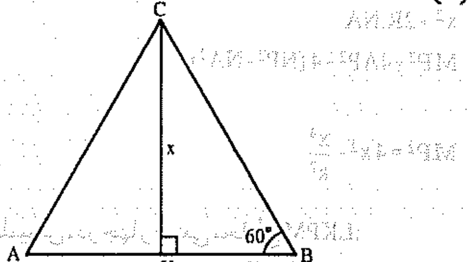
ابوکامل برای 2R=10 جواب خود را به صورت زیر بیان می‌کند:

$$x=\sqrt{62.5-\sqrt{781.25}}$$

ب ـ مسألهٔ دیگری که ابوکامل با استفاده از جبر به حل آن پرداخته و در آن نخستین بار در معادلهٔ درجه دوم ضرایب گنگ به کار برده و مساحت و طول را بدون توجه به بُعد ـ که ریاضی‌دانان پیش از وی بدان التزام داشتند ـ با هم جمع کرده، چنین است: مجموع ارتفاع و مساحت مثلث متساوی الاضلاعی ۱۰ می‌باشد، مطلوب است محاسبهٔ ارتفاع. در اینجا اگر ارتفاع را با x نمایش دهیم، در مثلث متساوی الاضلاع ABC (شکل ۲) خواهیم داشت:

$$AC.\ \frac{x}{2}+x=10 \qquad (۱)$$

$$x=AC\frac{\sqrt{3}}{2} \qquad (۲)$$



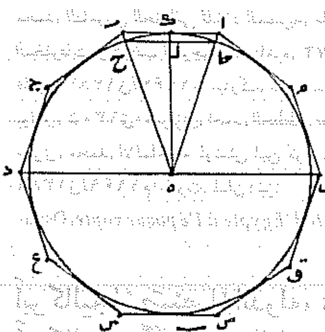
شکل ۲

از (۱) و (۲) داریم: $x^2+\sqrt{3}\,x=\sqrt{300}$

در نتیجه:

$$x=\frac{-\sqrt{3}+\sqrt{3+4\sqrt{300}}}{2}=\sqrt{0.75}-\sqrt{0.75+\sqrt{300}}$$

وسبعين درهمًا الا جذر ثلثة آلف ومايه وخمسه وعشرين درهما والا جذر الف ومايه وخمسه وعشرين درهمًا وذلك مايه درهم الا جذر خمسه الف وهو مربع خط اب الذي هو احد اضلاع المعشر الذي يحيط بالدايره المعلومه التي قطرها عشره من العدد وذلك ما اردنا ان نبين



فاذا اردنا ان نعلم كميه قطر دايره يحيط بمخمس معلوم متساوي الاضلاع والزوايا فنجعل المخمس المعلوم مخمس ا ب ج د ه ونرسم كل جانب منه عشره من العدد وعليه دايره يحيط به وقطرها خط ك ل فنريد ان نعلم قطرها ان نصل ه ... ونجعله شيئا ونبين ان نضربه في اب وهو عشره واب في مثله مثل ضرب ه ج في مثله فنضرب ه ج وهو شي في اب وهو عشره عشره اشيا واب في مثله مايه وه ج في مثله مال فصار مال يعدل عشره اشيا ومايه درهم فالشي يعدل خمسه وجذر مايه وخمسه وعشرين وهو خط ه ج فنصفه درهمان ونصف وجذر واحد وثلثين وربع وهو خط ه ل فنضربه في مثله فيكون سبعه وثلثين ونصفًا وجذر سبع مايه وواحد وثمنين وربع فنسقطه من ه د في مثله وهو مايه فيبقى اثنان وستون ونصف الا جذر سبع مايه وواحد وثمنين وربع وهو مربع خط د ل ثم نجعل قطر الدايره وهو خط ك ل د شيئا فمربعه مال يعدل مالا من مربع ده وهو مايه لان مربع ده هو مايه من مربع دل وهو اثنان وستون ونصف الا جذر سبع مايه وواحد وثمنين وربع ...

یک صفحه از نسخهٔ خطی *الجبر والمقابلة*، کتابخانهٔ قره مصطفی پاشا، شم ۳۷۹

در سدهٔ ۱۲م گراردوس کرمونایی، بخش «المخمس و المعشر» را به لاتین ترجمه کرد. در سدهٔ ۱۵م، مُردخای فینزی، این اثر را به عبری برگردانید (لوی، 31-30؛ جودائیکا، VI/1301). زوتر بر آن است که منبع ترجمهٔ فینزی، ترجمهٔ اسپانیایی این اثر بوده است («رساله[1]»، 34). در ۱۸۹۶م ترجمهٔ ایتالیایی این اثر که از سوی ساچردوته انجام گرفت، در جشن‌نامهٔ ۸۰ سالگی اشتاین اشنایدر منتشر شد. هاینریش زوتر این ترجمه را به آلمانی برگردانید و در ۱۹۱۰م با عنوان، «رسالهٔ ابوکامل...» منتشر ساخت. وی همچنین خطاهای بسیاری را که در ترجمهٔ ساچردوته راه یافته است، نشان داد (نک: همان، 33-15؛ قس: ساچردوته، 194-169).

در سومین بخش *الجبر و المقابلة* معادلات مسألهٔ درجه دوم مورد بررسی قرار گرفته است. در این زمینه پیش از ابوکامل، برخی از ریاضی‌دانان و از جمله دیوفانتوس[2] (سدهٔ ۳م) به کارهایی برخاسته بودند و شمار اندکی از آثاری که اینگونه مسائل در آنها بررسی شده، به

1. «Die Abhandlung ...» 2. Diophantus

دست ما رسیده است، اما هیچ گونه دلیلی بر آگاهی ابوکامل از *ارثماطیقی* دیوفانتوس ــ که وی معادلات سیالهٔ خود را در آن عرضه کرده ــ در دست نیست (سزیانو، مقدمه، 10-9).

معادلات سیالهٔ ابوکامل از این قرار است:

1) $x^2+5=y^2$

2) $x^2-10=y^2$

3) $x^2+3x=y^2$

4) $x^2-6x=y^2$

5) $x^2+10x+20=y^2$

6) $x^2-8x-30=y^2$

7) $\begin{cases} x^2+x=y^2 \\ x^2+2x=z^2 \end{cases}$

8) $\begin{cases} x^2+x=y^2 \\ x^2+3x=z^2 \end{cases}$

9) $\begin{cases} x^2-2x=y^2 \\ x^2-3x=z^2 \end{cases}$

10) $x-x^2=y^2$

11) $\begin{cases} x+x^2=y^2 \\ x-x^2=z^2 \end{cases}$

12) $5=x^2+y^2$

13) $\begin{cases} x+y=10 \\ 20+x=z^2 \\ 50-y=t^2 \end{cases}$

14) $\begin{cases} x+y=10 \\ 20+x=z^2 \\ 50+y=t^2 \end{cases}$

15) $\begin{cases} 2+x=y^2 \\ 3-x=z^2 \end{cases}$

16) $\begin{cases} 20-x=y^2 \\ 10-x=z^2 \end{cases}$

17) $\begin{cases} 30+x=y^2 \\ 20+x=z^2 \end{cases}$

18) $\begin{cases} 10+x=y^2 \\ 10-x=z^2 \end{cases}$

19) $-x^2+8x+109=y^2$

20) $\begin{cases} 8x+x^2=y^2 \\ 2x-x^2=z^2 \end{cases}$

21) $-x^2+2x+49=y^2$

22) $\begin{cases} x^2+x=y^2 \\ x^2-x=z^2 \end{cases}$

23) $\begin{cases} x^2+2x=y^2 \\ x^2-3x=z^2 \end{cases}$

24) $-x^2+10x-8=y^2$

25) $-x^2-6x+260=y^2$

26) $\begin{cases} x^2+2x=y^2 \\ y^2+3y=z^2 \end{cases}$

27) $\begin{cases} x^2+3x=y^2 \\ y^2+6y=z^2 \end{cases}$

28) $\begin{cases} x^2+2x=y^2 \\ y^2+y=z^2 \end{cases}$

29) $\begin{cases} x^2+4x=y^2 \\ y^2+2y=z^2 \end{cases}$

30) $\begin{cases} x^2-4x=y^2 \\ y^2-2y=z^2 \end{cases}$

31) $\begin{cases} x^2+x=y^2 \\ x^2+1=z^2 \end{cases}$

32) $\begin{cases} x^2-5=y^2 \\ y^2+y=z^2 \end{cases}$

33) $\begin{cases} x^2+4x=y^2 \\ x^2-2x-1=z^2 \end{cases}$

34) $\begin{cases} x^2-2x=y^2 \\ y^2+y=z^2 \end{cases}$

35) $\begin{cases} x^2+3x+1=y^2 \\ x^2-3x+2=z^2 \end{cases}$

36) $\begin{cases} x^2-x+1=y^2 \\ x^2+x-1=z^2 \end{cases}$

37) $\begin{cases} x^2-x+2=y^2 \\ x^2+x-3=z^2 \end{cases}$

38) $\begin{cases} x^2+x+1=y^2 \\ x^2+2x+2=z^2 \end{cases}$

در پایان کتاب برخی سرگرمیهای ریاضی از نوع دستگاههای معادلات خطی و نیز بخشی دربارهٔ آنچه امروز به شکل $\sum_{n=0}^{63} 2^n$ بیان می‌شود، مطرح شده و سرانجام بخشهایی از یک اثر گم شدهٔ خوارزمی نقل گردیده است.

الجبر و المقابلة در تکامل علم جبر تأثیر بسیار داشته است. فیبوناچی[1] شمار بسیاری از مسائل این کتاب را چه بدون تغییر و چه با اندک تصرف، در آثار خود نقل کرده و از این راه به پیشرفت دانش جبر در اروپا کمک بسیار کرده است (یوشکویچ، 228؛ مصاحب، ۱۲۰۵؛ GAS, V/280).

این بخش از *الجبر و المقابلة* در ۱۹۷۰م از سوی پینکوس شوب[2] و مارتین لوی به انگلیسی ترجمه و با بررسی مختصری با عنوان «مسائل معادلات سیاله[3]» منتشر گردید. در ۱۹۷۷م ژاک سزیانو اشتباهات این دو دانشمند را در شناخت این اثر ابوکامل و ارزش علمی آن نشان داد و ارزیابی دیگری از آن عرضه کرد و جایگاه ابوکامل را در تاریخ علم بیشتر شناساند (سزیانو، «روشها[4]»، 105-89). در ۱۹۸۶م فؤاد سزگین چاپ تصویری نسخهٔ خطی این اثر را که در کتابخانهٔ قره مصطفی پاشا به شمارهٔ ۳۷۹ نگهداری می‌شود، منتشر ساخت.

۲. *طرائف الحساب*. این اثر شامل ۶ مسأله است که هر کدام یک دستگاه معادلهٔ سیالهٔ خطی تشکیل می‌دهد. معادلات سیالهٔ خطی که به آنها معادلات دیوفانتی خطی نیز گفته می‌شود، به شکل زیر نمایش داده می‌شود:

$$a_1x_1+a_2x_2+\cdots+a_nx_n=b \qquad (۱)$$

که در آن a_i ها و b اعدادی گویا و مثبت و جوابهای قابل قبول معادله نیز صحیح و مثبت است. دستگاه معادلات سیاله (با m معادله و n مجهول، $m<n$) به صورت زیر نمایش داده می‌شود:

$$\begin{aligned} &f_1(x_1,x_2,\ldots,x_n)=a_1 \\ &f_2(x_1,x_2,\ldots,x_n)=a_2 \\ &\vdots \\ &f_m(x_1,x_2,\ldots,x_n)=a_m \end{aligned}$$

که در آن a_i ها گویا، f_i ها توابعی گویا از x_i ها و x_i ها اعداد صحیح و مثبت است.

ریاضی‌دانان عصر ابوکامل، یا دست کم آنانکه او می‌شناخته، از معادلات سیالهٔ خطی درک درستی نداشته‌اند. خود وی در مقدمهٔ این کتاب گوید: اگر یافته‌های خود را در این باب بیان کنم، ممکن است موجب شگفتی شود، یا با ناباوری روبه‌رو گردد. از این رو بر آن شدم تا کتابی در این‌باره فراهم کنم و نشان دهم که در حل اینگونه مسائل حالاتی گوناگون رخ می‌نماید. چنانکه یک مسأله گاه چند جواب و گاه یک جواب دارد و گاه نیز بدون جواب است («طرائف»، ۲۹۴).

۶ مسألهٔ یاد شده در تاریخ ریاضیات به «مسائل پرندگان» معروف شده‌اند. اینک برخی از آنها را می‌آوریم:

---

1. Fibunacci 2. Pincus Schub 3. *Indeterminate Problems...* 4. *Les Méthodes...*

الف ــ با ۱۰۰ درهم می‌خواهیم ۱۰۰ پرنده از ۳ نوع: اردک، گنجشک و مرغ خریداری کنیم. بهای هر اردک ۵ درهم، هر ۲۰ گنجشک ۱ درهم و هر مرغ یک درهم است. مطلوب، شمار این پرندگان است. روشن است که مسألهٔ یاد شده با دو معادلهٔ سه مجهولی بیان می‌شود:

$$\begin{cases} x+y+z=100 \\ 5x+\frac{1}{20}y+z=100 \end{cases}$$

x: شمار اردکها، y: شمار گنجشکها و z: شمار مرغها.

ابوکامل این مسأله را بدون به کار بردن فرمول و به شیوه‌ای که به زبان امروز به حذف z میان دو معادله تعبیر می‌شود (یعنی بیان z بر حسب x و y از هر یک از دو معادله و برابر نهادن دو نتیجه)، حل می‌کند:

$$100-x-y=100-5x-\frac{1}{20}y$$

و مسأله تنها یک جواب دارد: $x=19,\quad y=80,\quad z=1$

ب ــ دومین مسأله به صورت زیر بیان می‌شود:

$$\begin{cases} x+y+z=100 \\ \frac{1}{3}x+\frac{1}{2}y+2z=100 \end{cases}$$

$$x=60-\frac{9}{10}y$$

که ابوکامل آن را به همان شیوهٔ یاد شده، حل می‌کند و این بار به ۶ جواب می‌رسد:

$y=10,\quad x=51,\quad z=39$

$y=20,\quad x=42,\quad z=38$

$y=30,\quad x=33,\quad z=37$

$y=40,\quad x=24,\quad z=36$

$y=50,\quad x=15,\quad z=35$

$y=60,\quad x=6,\quad z=34$

ج ــ پنجمین مسألهٔ عرضه شده توسط ابوکامل، جواب قابل قبول ندارد و ظاهراً وی تنها برای نشان دادن امکان چنین حالتی آن را مطرح ساخته است. دستگاه حاصله چنین است:

$$\begin{cases} x+y+z=100 \\ 3x+\frac{1}{20}y+\frac{1}{3}z=100 \end{cases}$$

ابوکامل با ضرب معادلهٔ دوم در ۳ و کاهش معادلهٔ اول از آن (یعنی در واقع حذف z) به این نتیجه می‌رسد:

$$x=25+\frac{17}{160}y$$

کوچک‌ترین مقدار صحیح برای x، متناظر با $y=170$ است که قابل قبول نیست.

د ــ دستگاه حاصله از ششمین مسألهٔ طرح شده در این کتاب چنین است:

$$\begin{cases} x+y+z+u+v=100 & (۱) \\ 2x+\frac{1}{2}y+\frac{1}{3}z+\frac{1}{4}u+v=100 & (۲) \end{cases}$$

در اینجا نیز مانند همیشه جوابهای صحیح و مثبت موردنظر است.

با کاستن معادلهٔ دوم از معادلهٔ نخست چنین نتیجه می‌شود:

$$x=\frac{1}{2}y+\frac{2}{3}z+\frac{3}{4}u \qquad (۳)$$

با جایگزین کردن مقدار x بر حسب (۳) در (۱) نتیجه می‌شود:

$$x+y+z+u=\frac{3}{2}y+\frac{5}{3}z+\frac{7}{4}u<100 \qquad (۴)$$

ابوکامل دو حالت زیر را در نظر می‌گیرد:

الف ــ (m صحیح و مثبت) $y=2m$

ب ــ (m صحیح و غیر منفی) $y=2m+1$

در حالت الف از (۳) نتیجه می‌شود:

$$\frac{2}{3}z+\frac{3}{4}u=k \quad \text{(k صحیح و مثبت)}$$

از این رابطه نتیجه می‌شود که z مضرب ۳ و u مضرب ۴ است، یعنی:

$y=2,4,6,...$

$z=3,6,9,...$

$u=4,8,12,...$

با توجه به کمینهٔ مقادیر مجاز برای z و u، یعنی به ترتیب ۳ و ۴، بیشینهٔ مقدار مجاز برای y به دست می‌آید:

$$\frac{3}{2}y<100-\frac{5}{3}z-\frac{7}{4}u\leqslant 100-12=88$$

$y<58,67$

در نتیجه: $y\leqslant 58$

همچنین از (۴) نتیجه می‌شود:

$$\frac{5}{3}z<100-\frac{3}{2}y-\frac{7}{4}u\leqslant 100-3-7=90$$

یعنی: $z<54$

و از آنجا که z مضرب ۳ است، پس: $z\leqslant 51$

از (۴) همچنین نتیجه می‌شود:

$$\frac{7}{4}u<100-\frac{3}{2}y-\frac{5}{3}z\leqslant 100-8=92$$

یعنی، $u<52,57$ پس در حالت الف، مقادیر ممکن برای y و z و u چنین خواهد بود:

$y=2,4,6,...,58$

$z=3,6,9,...,51$ (۵)

$u=4,8,12,...,52$

مقادیر x از معادلهٔ (۳) و مقادیر y از هر یک از معادلات (۱) و(۲) به

دست می‌آید. در حالت (ب)، برپایه رابطهٔ (۳)، عبارت

$$\frac{1}{2}y+\frac{2}{3}z+\frac{3}{4}u$$

عددی صحیح و مثبت است و به ازای m=0

$$\frac{1}{2}+\frac{2}{3}z+\frac{3}{4}u=d$$

$$8z=12d-9u-6$$

از رابطهٔ اخیر نتیجه می‌شود که z مضرب ۳ است. در نتیجه برپایهٔ (۳):

$$\frac{1}{2}+\frac{3}{4}u=P$$

(P صحیح و مثبت)

پس: $2(2p-1)=3u$

بدین ترتیب مقادیر ممکن برای u عبارتند از:

$p=2 \longrightarrow u=2$

$p=5 \longrightarrow u=6$

$\vdots$

درنتیجه: $y=1,3,5,\ldots$

$z=3,6,9,\ldots$

$u=2,6,10,\ldots$

از (۴) نتیجه می‌شود:

$$\frac{3}{2}y<100-\frac{5}{3}z-\frac{7}{4}u\leq 100-5-\frac{7}{2}$$

درنتیجه: $y<61$

و از آنجا که y فرد است، پس: $y\leq 59$

از (۴) همچنین نتیجه می‌شود:

$$\frac{5}{3}z<100-\frac{3}{2}y-\frac{7}{4}u\leq 100-\frac{3}{2}-\frac{7}{2}$$

درنتیجه: $z<57$

و از آنجا که z مضرب ۳ است، پس: $z\leq 54$

از (۴) همچنین نتیجه می‌شود:

$$\frac{7}{4}u<100-\frac{3}{2}y-\frac{5}{3}z\leq 100-\frac{3}{2}-5$$

پس: $u<53.43$

مقادیر قابل قبول برای u چنانکه قبلاً بررسی کردیم، به صورت $2+4q$ قابل بیان است (q صحیح و غیر منفی)، پس: $u\leq 50$ خواهد بود. بدین ترتیب در حالت (ب)، مقادیر ممکن برای y و z و u عبارت خواهد بود از:

$y=1,3,5,\ldots,59$

(۶) $z=3,6,9,\ldots,54$

$u=2,6,10,\ldots,50$

اکنون باید از (۵) و (۶) برای هر یک از متغیرها اعدادی برگزینیم که در (۳) صدق کند. شمار گزینه‌های قابل قبول در حالت (الف)، ۱٬۲۳۳ و در حالت (ب)، ۱٬۴۴۵، یعنی در مجموع ۲٬۶۷۸ است. این ارقام را در دوران ما به کمک کامپیوتر به آسانی می‌توان یافت، اما با توجه به فقدان وسایل و سطح نازل نظریهٔ اعداد در عصر ابوکامل، نزدیک شدن به حل صحیح مسأله توسط وی، یک کار سترگ و بی‌همتای ریاضی به شمار می‌رود. ابوکامل که نخست گزینه‌های قابل قبول در حالت (ب) را محاسبه کرده و سپس به اختصار به حالت (الف) پرداخته، برای حالت (ب) رقم ۱٬۴۴۲ و برای مجموع گزینه‌ها، رقم ۲٬۶۷۶ را به دست آورده است، نتیجه‌ای که با توجه به امکانات عصر وی، حیرت‌انگیز است (نیز نک: زوتر، «کتاب طرائف[1]»، 118؛ یوشکویچ، 234-233).

در یگانه نسخهٔ خطی که از این اثر در دست است، به عنوان پاسخ نهایی مسأله، ۳ بار عدد ۲٬۶۹۶ و یک بار عدد ۲٬۶۷۶ که به پاسخ درست بسیار نزدیک‌تر است، آمده است (ابوکامل، «طرائف»، ۲۹۴، ۳۰۶، ۳۱۰). زوتر که خود نیز به محاسبه پرداخته و به همان رقم ۲٬۶۷۶ رسیده است، عدد ۲٬۶۹۶ را ناشی از اشتباه کاتب می‌داند (همان، 111، 108، 100، 101). این استنتاج به احتمال بسیار، درست است. در این نسخه همچنین برای گزینه‌های قابل قبول در حالت (ب)، رقم ۱٬۴۴۲ به دست داده شده است. زوتر که خود برای این حالت رقم ۱٬۴۴۳ را درست می‌شمارد (در حالی که پاسخ درست، ۱٬۴۴۵ است)، در اینجا از احتمال اشتباه کاتب سخن نمی‌گوید، در حالی که با توجه به عدد به دست آمده توسط ابوکامل، برای مجموع گزینه‌های قابل قبول، در اینجا نیز خطای کاتب بسیار محتمل است.

جالب توجه است که نظایر این مسأله در چین و هندوستان و اروپای سده‌های میانه نیز مطرح شده‌اند. بیشتر اینگونه مسائل به «مسائل پرندگان» شهرت دارند و عدد ۱۰۰ به عنوان معلوم معادلات در اغلب آنها تکرار می‌شود. روشن است که ریاضی‌دانان این کشورها در این زمینه از یکدیگر تأثیر پذیرفته‌اند (نک: جعفری، 200، 104-101). این اثر به زبانهای عبری و لاتین ترجمه شده است (EI^2; GAS, V/281). در ۱۹۱۰م نیز زوتر آن را به آلمانی ترجمه کرد و با عنوان «کتاب طرائف...» منتشر ساخت. در ۱۹۶۳م احمدسلیم سعیدان تصویر نسخهٔ خطی اصل این اثر را که در لیدن، به شمارهٔ ۱۹۹ نگهداری می‌شود، در *مجلة معهد المخطوطات العربية* منتشر ساخت.

این اثر در ۱۹۸۵م در مجموعه‌ای با عنوان *تاریخ علم الجبر فی العالم العربی* به کوشش احمدسلیم سعیدان در کویت به چاپ رسیده است. این چاپ با نسخهٔ تصویری منتشر شده تفاوتهای چشمگیری دارد.

۳. *مساحة الارضین*، از این اثر یک نسخهٔ خطی در تهران موجود است (دانش پژوه، ۱۳/۱).

۴. *الوصایا بالجذور*. نسخهٔ خطی این اثر در موصل (کتابخانهٔ خصوصی علی صائغ) نگهداری می‌شود (GAS، همانجا).

ابن ندیم علاوه بر آنچه یاد شد، این آثار را نیز به ابوکامل نسبت می‌دهد: *الفلاح*، *مفتاح الفلاح*، *العصیر*، *الجمع و التفریق*، *کتاب*

1. «Das Buch...»

الخطأین ، *المساحة و الهندسة*، *الکفایة* (ص ۲۳۹؛ نیز نک: زوتر، «ریاضی‌دانان[1]»، 43؛GAS، همانجا).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ق؛ ابن خلدون، *مقدمه* ، قاهره، دارالنهضة؛ ابن ندیم، *الفهرست* ؛ ابوکامل، شجاع، *الجبر و المقابلة* ، چاپ تصویری، با مقدمهٔ یان پ. هوخندیک، فرانکفورت، ۱۹۸۶م؛ همو، «طرائف الحساب»، چاپ تصویری، به کوشش احمدسلیم سعیدان، *مجلة معهد المخطوطات العربیة* ، قاهره، ۱۹۶۳م، ج ۹؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و بهاءالدین انواری، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ مجلس سنا*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی* ، تهران، ۱۳۶۵ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء* ، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ مصاحب، غلامحسین، *تئوری مقدماتی اعداد*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نیز:

Anbuba, A., « L' Algèbre arabe aux I X^{e} et X^{e} siècles», *Jornal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1978, vol. II(1); id, introd. *L'Algèbre Al-Badī d'al-Karagī*, Beirut, 1964; Berggren, J.L., *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam*, New York, 1986; Djafari Naini, A., *Geschichte der Zahlentheorie im Orient*, Braunschweig, 1982; EI^{2}; GAS; Hogendijk, J.P., introd. *Al-jabr* (Vide: PB, Abū Kamel); *Judaica;* Juschkevitsch, A., *Geschichte der Mathematik im Mittelatrer*, Leipzig, 1964; Levy, M., «Abū Kāmil», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970, vol. I; Mieli, A., *la Science arabe et son rôle dens l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, 1938; Sacerdote, G., «Il trattato del Pentagono e del decagono», *Festschrift zum 80. Geburtstage Moritz Steinschneiders*, Leipzig, 1896; Sesiano, J., introd. *Books IV to VII of Diophantus Arithmetica*, New York, 1982; id, « Les Méthodes d'analyse indeterminée chez Abu-Kamil», *Centaurus*, Copenhagen, 1977, vol. XXI; Suter, H., « Die Abhandlung des Abu Kamil schogaᶜ b. Aslam...», *Bibliotheca Mathematica*, 1909-1910, vol. X; id, « Das Buch der Seltenheiten der Rechenkunst von Abu Kamil el-miṣrī», *Bibliotheca Mathematica*, 1910-1911, vol, XI; id, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

علیرضا جعفری‌نائینی

اَبوکَبیرِ هُذَلی، عامر (عُوَیمر) بن حُلَیس، شاعر عصر جاهلی و آغاز اسلام، از قبیلهٔ بنی‌هذیل. نام وی در برخی منابع عامربن جمره آمده و کنیه‌اش نیز گاه به ابوکثیر تصحیف شده است (نک :بطلیوسی، ۲۴۱؛ سیوطی، ۲۲۶). روایاتی که دربارهٔ این شاعر به دست ما رسیده، جزئی از همان مجموعهٔ عظیم «اخباری» است که گرداگرد اشعار منسوب به عصر جاهلی تنیده شده و تار و پود آنها را بیشتر افسانه‌های شگفت تشکیل می‌دهد. معروف‌ترین روایت از احوال او را خطیب تبریزی (۱۹/۱) آورده است ، از این قرار که ابوکبیر، مادر شاعر و «صعلوک» نیم افسانه‌ای تأبط شراً را به زنی گرفت و چون تأبط شراً از این ازدواج خشنود نبود، ابوکبیر به اشارهٔ همسرش درصدد قتل وی برآمد؛ اما به سبب شجاعت و چابکی تأبط شراً هر بار نقشهٔ قتل وی با ناکامی روبه رو شد.

از سوی دیگر خطیب تبریزی (همانجا) ابوکبیر را در زمرهٔ صحابهٔ پیامبر(ص) آورده است . حال اگر تأبط شراً به راستی موجودی واقعی بوده و حدود یک سده پیش از اسلام زیسته باشد، چگونه ابوکبیر می‌تواند مادر او را به زنی گرفته باشد؟ از این رو بعید نیست که راویان، این داستان را برای تفسیر قصیدهٔ معروف ابوکبیر که در *دیوان الحماسه* آمده (ابوتمام، ۱۹ـ۱۲)، ساخته باشند، به خصوص که در برخی منابع نقش ابوکبیر و تأبط شراً عوض شده است و گفته‌اند تأبط شراً مادر ابوکبیر را به زنی گرفته بوده است (نک :ابن قتیبه، ۵۶۲/۲ـ۵۶۳).

افزون بر خطیب تبریزی، برخی منابع دیگر نیز او را از اصحاب پیامبر(ص) دانسته‌اند(نک :ابن اثیر، ۲۸۲/۵؛ ابن حجر، ۱۶۲/۴) ، اما از اسلام وی جز یک روایت چیزی در دست نیست (ابن اثیر، ابن حجر، همانجاها) و در مجموعهٔ اشعار او نیز هیچ قرینه‌ای که بتوان آن را بازتابی از اندیشهٔ اسلامی دانست، یافت نمی‌شود. به همین جهت ، همچنانکه بلاشر اشاره می‌کند (II/280)، نمی‌توان باور داشت که او مسلمان شده باشد.

ابوکبیر را از برجسته‌ترین شاعران قبیلهٔ هذیل دانسته‌اند. به قولی، از این قبیله ۱۳۰ شاعر برخاسته که هیچ یک از لحاظ نبوغ شاعرانه و نوآوری به پای ابوکبیر نمی‌رسیده‌اند (ابن شاکر، ۱۶۳/۳). مجموعاً ۴قصیده و ۱۹ قطعهٔ کوتاه به وی نسبت داده‌اند که بی‌گمان بیشتر آنها ساختگی است . ابیات آغازین هر ۴قصیده همچنانکه ابن قتیبه نیز ملاحظه کرده (۵۶۱/۲؛ نیز قس: ابوالعلاء، ۳۴۳)، تقریباً مانند هم و همه در بحر کامل سروده شده‌اند و البته مضمون همه نیز یکسان است . به همین جهت بلاشر (همانجا) آنها را تقلیدهای تمرینی و مدرسه‌ای پنداشته است . نخستین قصیده، لامیه‌ای است در ۴۸ بیت که در آغاز آن شاعر بر جوانی از دست رفته حسرت می‌خورد و به وصف سختیهای دوران پیری می‌پردازد. سپس دلاوریها و جنگاوریهای گذشته و پایمردیهای خود در برابر حوادث را شرح می‌دهد . آنگاه فریاد بر می‌آورد که « از همهٔ اینها جز یک خاطره بر جای نمانده است ». در این قصیده ستایش از یار هم پیمان مایهٔ اصلی را تشکیل می‌دهد. سه قصیدهٔ دیگر کوتاه‌ترند و پیداست که از روی الگوی قصیدهٔ نخست سروده شده‌اند (ص ۸۸ـ۱۱۵). اشعار وی بر خلاف سروده‌های جاهلیان فاقد مقدمهٔ عاشقانه و وصف‌شتراست و بیشتروصف حمله‌ها،غارتگریها وشرح مـاجراجوییهای اوست و ایـن از ویژگیهای شعـر صعلوکان است(نک: خلیف ،۱۸۰). با این حال اظهار شگفتی برخی معاصران (بیراکتارویج، 9 ; EI^{2}) از اینکه وی در اشعارش به وصف شتر نپرداخته، بی مورداست.

قطعه‌هایی که به ابوکبیر نسبت داده‌اند، به شاعران دیگری چون ابن طثریه،اسماء بن خارجه و تأبط شراً نیز منسوب است و تنها ۲ قطعه را می‌توان به یقین از آن خود او دانست (نک : حصری، ۸۵۴/۲؛ بصری، ۲۰۴/۲ـ۲۰۵؛ بیراکتارویچ، 9-10) اشعارابوکبیرمورد استشهاد بسیار نحویان، مفسران و لغت نویسان قرار گرفته (سیبویه، ۱۰۹/۱، ۳۵۹؛ خلیل، ۱۵۴/۱– ۱۵۵ ، ۳۱۷؛ ابوزید، ۱۸۵؛ ابو عبیده، ۲۴/۱ ، ۴۰۷؛ قرطبی، ۳۴۲/۲، ۱۱۰/۱۰؛ ابو حیان، ۲۴/۱–۲۵) و الهام بخش شاعران دیگری از جمله ابوالعلاء معری نیز بوده است (نک : ابن طاهر، ۱۰۵/۱). افزون بر این، سروده‌های وی از این جهت که تصویری از زندگی بدویان جاهلی به دست می‌دهد، حائز اهمیت است .

مآخذ: ابن‌اثیر، علی، *اسدالغابة* ، قاهره ، ۱۲۸۰ق؛ ابن حجرعسقلانی، احمد، *الاصابة*،

1. *Die Mathematiker*...

قاهره، ۱۳۲۷ق ؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م ؛ ابن طاهر، یوسف، *شرح التنویر علی سقط الزند*، قاهره، ۱۲۸۶ق ؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش یوسف نجم و احسان عباس ، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابو تمام، حبیب، *دیوان الحماسة*، شرح خطیب تبریزی، دمشق، ۱۳۳۱ق؛ ابوحیان غرناطی، محمد، *البحرالمحیط*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابو زید انصاری، سعید، *النوادر فی اللغة*، به کوشش عاطف افندی، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م ؛ ابو عبیده، معمر، *مجاز القرآن*، به کوشش فؤاد سزگین، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابوالعلاء معری، احمد، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشه بنت الشاطی، قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م ؛ ابو کبیر هذلی، عامر، «دیوان»، ضمن *دیوان الهذلیین*، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م ؛ بصری، صدرالدین، *الحماسة البصریة*، به کوشش مختارالدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م ؛ بطلیوسی، عبدالله، *الاقتضاب*، بیروت، ۱۹۷۳م ؛ حصری، ابراهیم، *زهر الآداب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ خطیب تبریزی، یحیی، *شرح دیوان الحماسهٔ ابوتمام* (هم)؛ خلیف، یوسف، *الشعراء الصعالیک فی العصر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ خلیل بن احمد فراهیدی، *کتاب العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، ۱۴۰۵ق ؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت ، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م ؛ سیوطی، *شرح شواهد المغنی*، به کوشش محمد محمود شنقیطی، دمشق، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م ؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ نیز:

Bajraktarević, F., «Le Dīwān d' Abū Kabīr al-Hudalī», JA, 1927, vol. CCXI; Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1952-1966; EI².

عنایت الله فاتحی نژاد

آبوالْکَرَمِ شَهْرْزوری، مبارک بن حسن بن احمد (۱۷ ربیع الثانی ۴۶۲ ـ ۲۲ ذیحجهٔ ۵۵۰ ق/۲ فوریهٔ ۱۰۷۰ ـ ۱۶ ژانویهٔ ۱۱۶۵ م)، مقری و محدث شهرزوری ساکن بغداد. وی در بغداد به فراگیری قرائت و حدیث پرداخت و از استادانی چون ابن سوار، عبدالسید بن عتاب، رزق‌الله بن عبدالوهاب تمیمی، ثابت بن بندار و ابوسعید احمد اکفانی قرائت آموخت. سفری نیز به دمشق نمود و در آنجا نزد گروهی از مشایخ قرائت، همچون علی بن فرح دینوری، ابوالخطاب علی بن جراح و حسین بن علی رهاوی دانش آموخت (ذهبی، *معرفة*، ۴۱۳/۲؛ ابن جزری، *غایة*، ۳۸/۲).

ابوالکرم که قرائات دهگانه را از طرق بسیار در روایت خود داشت، پس از درگذشت سبط خیاط به عنوان برجسته‌ترین شیخ قرائت در عراق شناخته شد (ذهبی، همانجا). در زمرهٔ شاگردانی که نزد وی به فراگیری قرائت پرداختند، عمر بن بکرون، محمد بن محمد بن کیال حلی، یحیی بن حسین اوانی، علی بن احمد دباس و عبدالعزیز بن ناقد را می‌توان برشمرد (نک: همان، ۴۱۳/۲ ـ ۴۱۴؛ ابن جزری، همان، ۳۸/۲ ـ ۳۹).

ابوالکرم در زمینهٔ حدیث هم از سعهٔ روایت برخوردار بود (ابن ایبک، ۲۲۳) و از کسانی چون ابوالفضل ابن خیرون، طِراد زینبی و اسماعیل بن مَسعَدهٔ اسماعیلی استماع حدیث کرد و از افرادی مثل ابن نَقّور، ابن هَزارمَرد صریفینی، عبدالصمد بن مأمون و ابوالحسین ابن مهتدی اجازهٔ روایت گرفت (سمعانی، ۱۸۲/۸؛ ذهبی، *سیر*، ۲۸۹/۲۰؛ دربارهٔ استماع او از ابومحمد سرّاج، نک: یاقوت، *بلدان*، ۳۴۲/۳). در شمار آنانی که از او حدیث آموخته و استماع کرده‌اند، ابوسعد سمعانی، ابوالمظفر خزاعی، ابوالمعالی هیتی و خطیب طوسی را می‌توان نام برد (نک: سمعانی، همانجا؛ ابن مستوفی، ۴۱، ۱۰۲، ۱۸۱، جم؛ برای دیگر شاگردان وی، نک: ابن فوطی، ۴(۲)/۸۸۳، ۴(۳)/۳۳۱، ۳۳۴؛ ابن صابونی، ۳۲۴، ۳۴۷؛ ذهبی، همان، ۲۹۰/۲۰). شایان ذکر است که نام ابوالکرم گاه به عنوان حلقه‌ای در سلسلهٔ روایی آثار پیشینیان، چون ابن ابی‌الدنیا و مفضل جَنَدی و ابواسحاق شیرازی به چشم می‌خورد (نک: وادی آشی، ۲۳۰؛ برزالی، ۵۵۱/۲؛ ابن جزری، همان، ۳۸/۲).

ابوالکرم در بغداد درگذشت و پس از آنکه ابوالحسن ابن خل فقیه ۲ بار بر پیکر وی نماز گزارد، او را در باب حرب نزدیک مقبرهٔ خطیب بغدادی دفن کردند (یاقوت، *ادبا*، ۵۲/۱۷؛ ابن جزری، همان، ۴۰/۲).

ابوالکرم کتابی با عنوان *المصباح الزاهر فی القراءات العشر البواهر*، به رشتهٔ تحریر آورده است که ابن جزری در کتاب خود *النشر* آن را یکی از منابع اساسی خود قرار داده و در جای‌جای کتاب با ذکر نام مؤلف یا نام کتاب از آن سود جسته است (۹۰/۱ ـ ۹۱، جم). نسخه‌های خطی متعددی از این کتاب در کتابخانه‌های بودلیان در بریتانیا، آصفیهٔ هند، کوپریلی، نور عثمانیه، خراجی اوغلی و لاله‌لی در ترکیه یافت می‌شود (نک: پرتسل، 39-38 ;GAL, S, I/723؛ *الفهرس*، ۱۱۰/۱ ـ ۱۱۱). حاجی خلیفه (۸۲۲/۱) و به تبع او برخی دیگر علاوه بر این اثر، کتابی با نام *الذخائر* به ابوالکرم منتسب کرده‌اند که ظاهراً ناشی از خلط وی با عالم معاصرش مُجلّی بن جُمَیع مخزومی است که اثری با عنوان *الذخائر* داشته است (نک: ذهبی، همان، ۲۹۱/۲۰). ضمناً در فهرست کتابخانهٔ نور عثمانیه، نسخهٔ خطی اثری از ابوالکرم با عنوان *المفردات فی القراءات السبع* معرفی شده که انتساب آن به وی جای تأمل دارد (*الفهرس*، ۱۱۱/۱).

مآخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن ایبک، احمد، *المستفاد من تاریخ بغداد*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۱ ق /۱۹۷۱ م؛ ابن صابونی، محمد بن علی، *تکملة اکمال الاکمال*، به کوشش مصطفی جواد، بیروت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲ م؛ ابن مستوفی، مبارک بن احمد، *تاریخ اربل*، به کوشش سامی صقار، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ برزالی، قاسم بن محمد، *مشیخة قاضی القضاة ابن جماعة*، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۸ ق /۱۹۸۸ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵ م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق /۱۹۶۷ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۷ ق /۱۹۷۷ م؛ *الفهرس الشامل*، علوم قرآنی (قرائات)، عمّان، ۱۹۸۷ م؛ وادی آشی، محمد بن جابر، *برنامج*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

GAL,S; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, Leipzig, 1934, vol. VI.

فرامرز حاج منوچهری

آبوکِلْثا، نک: ابوطلیح.

آبولُبابِهٔ اَنصاری، بشیر بن عبدالمنذر بن رفاعة، صحابی

پیامبر (ص). او از تیرهٔ بنی عمروبن‌عوفِ قبیلهٔ اوس بود (ابن اثیر، ۱۹۵/۱).

از آنجا که ابولبابه، دو برادر هم داشت، در برخی مآخذ، میان آنان خلطی رخ داده است: نخست، مبشّربن عبدالمنذر که در غزوهٔ بدر به شهادت رسید (ابن سعد، ۴۵۶/۳؛ قس: مقریزی، ۳۷/۱)، دیگر رفاعة ابن عبدالمنذر که از شرکت‌کنندگان در بیعت دوم عقبه بود و در بدر و اُحد شرکت کرد و در غزوهٔ اخیر به شهادت رسید (ابن سعد، ۴۵۶/۳ ـ ۴۵۷؛ قس: بلاذری، ۲۴۱/۱) و به قولی یکی از نقیبان انصار بود (ابن اثیر، ۲۸۴/۵) و در مآخذی از او نیز به عنوان ابولبابه یاد کرده‌اند (نک: یحیی بن معین، ۷۲۳/۲؛ مسلم بن حجاج، ۱۷۰؛ ابن قیسرانی، ۱۳۸/۱؛ ابن اثیر، همانجا). همچنین نباید ابولبابهٔ انصاری را با ابولبابهٔ دیگری که مروان نام داشت، اشتباه کرد (نک: یحیی بن معین، ۵۵۷/۲؛ ابن حجر، *تقریب*، ۴۶۷/۲؛ قس: نووی، ۳۵۳/۱؛ ابن حجر، *تهذیب*، ۲۱۴/۱۲).

به هر حال ابولبابهٔ انصاری به هنگام وقوع جنگ بدر نخست با دیگر لشکریان همراه شد، ولی پیامبر (ص) او را به عنوان جانشین خود در مدینه، از میانهٔ راه بازگرداند و سپس از غنائم جنگی هم بهرهٔ او را پرداخت (ابن سعد، ۴۵۷/۳؛ طبری، ۴۷۸/۲؛ ابونعیم، ۱۰۹/۳). در غزوهٔ سَویق (ابن هشام، ۴۸/۳؛ بلاذری، ۳۱۰/۱) و نیز در غزوهٔ بنی قَیْنُقاع (همو، ۳۰۹/۱؛ طبری، ۴۸۱/۲) هم جانشین پیامبر (ص) در مدینه بود، اما در دیگر غزوات در رکاب پیامبر (ص) پیکار کرد (ابن اثیر، همانجا) و در فتح مکه پرچمدار بنی‌عمرو بن عوف بود (ابن سعد، همانجا؛ قس: یعقوبی، ۵۸/۲).

در غزوهٔ بنی قریظه، چون یهودیان از محاصره به تنگ آمدند، کس نزد پیامبر (ص) فرستادند و تقاضا کردند ابولبابه را که از هم‌پیمانان آنان بود، پیش ایشان فرستد و گفته‌اند پیامبر (ص) نخست او را مأمور جنگ با آنان کرده بود (واقدی، ۵۰۷/۲). ابولبابه به قلعه رفت و به اشاره‌ای، آنان را از صلح با پیامبر (ص) باز داشت و اندکی بعد چندان از کار خود پشیمان شد که به مسجد رفت و خود را به ستونی از ستونهای مسجد پیامبر (ص) بست و سوگند خورد که تا حق تعالی توبهٔ وی قبول نکند، خود را از ستون باز نگشاید (عروة بن زبیر، ۱۸۷؛ واقدی، ۵۰۵/۲ ـ ۵۰۷؛ ابن‌هشام، ۲۴۷/۳ ـ ۲۴۸) و گفته‌اند به همین سبب، آیهٔ ۲۷ از سورهٔ انفال و ۱۰۲ از سورهٔ توبه در حق وی نازل شد (واقدی، ۵۰۹/۲؛ ابن‌هشام، ۲۴۸/۳ ـ ۲۴۹). اما روایتهای دیگری نشان می‌دهد که سبب این کار، خودداری او از حضور در جنگ تبوک بوده است (نک: زهری، ۱۱۱ ـ ۱۱۲).

در تاریخ مرگ او اختلاف است: به روایتی پیش از قتل عثمان (ابن‌اثیر، ۱۹۶/۱)، یا در دوران خلافت امام علی (ع) درگذشت (همو، ۲۸۵/۵؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۱۶۸/۴) و به روایت دیگری تا پس از ۵۰ ق نیز زنده بود (همانجا).

ابولبابه احادیثی از پیامبر (ص) نقل کرده است (نک: احمدبن حنبل، ۴۵۲/۳ ـ ۴۵۳؛ مزّی، ۲۷۵/۹ ـ ۲۷۸). همچنین دوپسرش سائب و عبدالرحمن و نیز عبدالله بن عمر و عبدالله بن کعب قرظی از او حدیث شنیده‌اند (نک: احمدبن حنبل، ۳۲۸/۶؛ ابن حجر، *تهذیب*، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، *تقریب‌التهذیب*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ ق /۱۹۷۵م؛ همو، *تهذیب‌التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ ابن قیسرانی، محمدبن نصر، *الجمع بین کتابی*...، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ ق؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *سیرةالنبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، داراحیاءالتراث العربی؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *معرفة الصحابة*، به کوشش محمد راضی عثمان، مدینه / ریاض، ۱۴۰۸ ق /۱۹۸۸م؛ احمدبن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ زهری، محمدبن مسلم، *المغازی النبویة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ عروة بن زبیر، *مغازی رسول الله (ص)*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ مزّی، یوسف بن عبدالرحمن، *تحفة الاشراف*، به کوشش عبدالصمد شرف الدین، بمبئی، ۱۳۹۷ ق /۱۹۷۷م؛ مسلم بن حجاج، *الکنی والاسماء*، به کوشش مطاع طرابیشی، دمشق، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ مقریزی، احمدبن علی، *امتاع الأسماع*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۹۴۱م؛ نووی، محمدبن عمر، *تفسیر النووی*، بیروت، ۱۳۹۸ ق /۱۹۷۸م؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یحیی بن معین، *التاریخ*، به کوشش احمد محمد نورسیف، مکه، ۱۳۹۹ ق /۱۹۷۹م؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق /۱۹۶۰م.

عبدالابیر سلیم

آبولو، نک: ذیل، آپولو.

اَبولُؤلُؤ (د ۲۳ق/۶۴۴م)، قاتل عمربن خطاب. از زندگی او هیچ دانسته نیست و شهرت او تنها به دلیل قتل عمر است. بیشتر منابع نام او را فیروز ضبط کرده‌اند (مثلاً نک: حسان بن ثابت، ۲۷۳/۱؛ ابن حبیب، «اسماء»، ۱۵۵؛ ابن قتیبه، ۱۸۳). دربارهٔ اصل و نسب و اعتقاد او میان منابع، اشتراک اندکی دیده می‌شود. منابع متأخرتر نیز جز تکرار گفته‌های منابع پیشین کمتر اطلاع سودمندی به دست می‌دهند. بنابر خبر مشهوری، او از مردم نهاوند بود که در جنگ به دست مسلمانان اسیر شد و به غلامی مغیرة بن شعبه فرمانروای کوفه درآمد (ابن سعد، ۳۴۱/۳، ۳۴۷؛ ابوالعرب، ۶۷، به نقل از ابن اسحاق). در منابع کهن‌تر او را مجوسی شمرده‌اند (ابن حبیب، *المحبر*، ۱۴؛ ابن شبه، ۹۱۳/۳؛ مسعودی، ۳۲۹/۲). با اینهمه گروهی دیگر از مورخان او را مسیحی دانسته‌اند (نک: طبری، ۱۹۰/۴؛ ابن عبدربه، ۲۷۲/۴). بنابر نقل نه چندان قابل اعتماد طبری (۱۳۶/۴) از سیف بن عمر، ابولولو نخست به اسارت رومیان درآمد و سپس مسلمانان او را اسیر کردند.

دربارهٔ انگیزهٔ قتل عمر به دست ابولؤلؤ، همسانی چندانی در منابع تاریخی وجود ندارد. بنابر کهن‌ترین روایات، مغیرة بن شعبه از کوفه نامه‌ای به عمر در مدینه نوشت و از او خواست تا اجازه دهد غلامش ابولؤلؤ به مدینه بیاید و مردم از فنون او مانند نقاشی، آهنگری و درودگری بهره‌مند شوند. عمر با آنکه ورود غیرعرب را به مدینه ممنوع شمرده بود، موافقت کرد. پس از چندی، ابولؤلؤ نزد عمر از مولای خود

مغیره شکایت کرد که خراجی سنگین بر او بسته است، ولی خلیفه شکایت او را روا ندانست و ابولؤلؤ که از بی‌اعتنایی خلیفه در خشم شده بود، کلمات تهدیدآمیزی بر زبان راند. چندی پس از آن گفت‌وگو، ابولؤلؤ در مسجد کمین کرد و هنگام نماز صبح عمر را از پای در آورد و پس از آنکه چند نفر دیگر را هم زخم زد، خودکشی کرد (ابن سعد، ۳۴۵/۳؛ ابن‌شبه، ۸۹۶/۳ـ۸۹۹؛ طبری، ۱۹۰/۴ـ۱۹۱؛ دربارهٔ دیگر روایات، نک: ابن شبه، ۸۹۳/۳؛ ابن اعثم، ۳۲۳/۱).

از دیگر نظراتی که دربارهٔ انگیزهٔ قتل عمر گفته شده، این است که برخی از بزرگان صحابه که از سختگیریهای عمر ناراضی بودند، نقشهٔ قتل خلیفه را طرح کردند و ابولؤلؤ تنها وسیلهٔ اجرا بوده است (*ایرانیکا*، I/334). شواهدی نیز در دست است که نشان می‌دهد کسانی از پیش در این‌باره به خلیفه هشدارهایی داده بوده‌اند (نک: احمد بن حنبل، ۱۵/۱؛ ابن شبه، ۸۹۱/۳). با اینهمه، به روایاتی که ماجرای قتل عمر را افسانه آمیز کرده است، نمی‌توان اعتماد کرد (مثلاً نک: ابن اعثم، ۳۲۵/۱؛ طبری، ۱۹۱/۴؛ ابوالعرب، ۷۳؛ ابن عساکر، ۱۶۹/۱۳).

به هر روی، پس از کشته شدن عمر، عبدالرحمن بن عوف (زبیری، ۳۵۵: عبدالرحمن بن ابی بکر) مدعی شد که موضوع قتل عمر، توطئه‌ای میان ابولؤلؤ و دو تن دیگر به نامهای هرمزان و جُفینه بوده است. به همین سبب عبیدالله بن عمر، آن دو، و نیز دختر خردسال ابولؤلؤ را به خونخواهی پدر کشت (ابن سعد، ۳۵۰/۳؛ ابن قتیبه، ۱۸۷؛ یعقوبی، ۱۶۰/۲ـ۱۶۱؛ طبری، ۲۴۰/۴) و از آنجا که چنین اتهامی ثابت نشده بود، مسألهٔ بی‌اعتنایی عثمان، خلیفهٔ جدید، در برابر قتل اینان (نک: بلاذری، ۲۴/۵؛ قس: ابوالعرب، ۷۰)، بعدها به منازعات کلامی نیز کشیده شد (نک: ابوالقاسم کوفی، ۶۸ـ۶۹؛ سید مرتضی، ۳۰۳/۴ـ۳۰۴؛ ابن عربی، ۶۲، ۱۰۶ـ۱۰۸).

گفتنی است که نه تنها برخی از منابع متأخر (خواندمیر، ۴۸۹/۱؛ شوشتری، ۸۷/۱)، از وجود قبری منسوب به ابولؤلؤ در کاشان خبر داده‌اند، بلکه صاحب *مجمل التواریخ و القصص* (تألیف ح ۵۲۰ ق) به نقل از مأخذی قدیم‌تر، ابولؤلؤ را از مردم فین کاشان دانسته است (ص ۲۸۰).

مآخذ: ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۶م؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ همو، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن شبه، عمر، *تاریخ المدینة المنورة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، جده، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۴۰م؛ ابن عربی، محمد، *العواصم من القواصم*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۷۱ق؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۸۸۷؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوالعرب، محمد، *المحن*، به کوشش یحیی جبوری، بیروت، دارالغرب الاسلامی؛ ابوالقاسم کوفی، علی، *الاستغاثة*، قم، دارالکتب العلمیة؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ حسان بن ثابت، *دیوان*، به کوشش ولید عرفات، لندن، ۱۹۷۱م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۰ش؛ زبیری، مصعب، *نسب قریش*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ سیدمرتضی، علی، *الشافی*، به کوشش عبدالزهراء حسینی، تهران، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز: *Iranica*.

حسن یوسفی‌اشکوری

اَبولَهَب، عبدالعُزّی بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف (د ۲ق/۶۲۳م)، عموی پیامبر (ص) و یکی از سرسخت‌ترین دشمنان آن حضرت. ابولهب در اصل، به ابوعتبه کنیه داشت، ولی پدرش عبدالمطلب، او را به سبب زیبایی و گلگونی چهره، «ابولهب» می‌خواند (کلبی، ۲۸؛ ابن سعد، ۹۳/۱). مادرش لُبنی، دختر هاجر بن عبدمناف از قبیلهٔ خزاعه بود (همانجاها؛ ابن هشام، ۱۱۵/۱، ۱۱۸).

از زندگی ابولهب پیش از ظهور اسلام، آگاهی دقیقی در دست نیست، اما احتمالاً همچون بیشتر قریشیان به بازرگانی اشتغال داشت و چنانکه از آیهٔ ۲، سورهٔ مسد، بر می‌آید، ثروتی نیز اندوخته بود. ابولهب به سرقت گنجینهٔ کعبه متهم شد و گفته‌اند بدین سبب قریشیان خواستند تا دست او را قطع کنند، ولی منسوبان مادری او مانع شدند (ابن درید، ۱۲۱؛ ابن حبیب، ۶۰ ـ ۶۴؛ ابن قتیبه، ۱۲۵؛ طبری، ۱۱۳۴/۱ ـ ۱۱۳۵) و برادر او ابوطالب، از این ماجرا سخت برآشفته بود (ابن حبیب، ۶۲).

روابط پیامبر (ص) و ابولهب ظاهراً تا پیش از بعثت، عادی و حسنه بوده است، چون پیامبر (ص) دو دختر خود رقیّه و امّ‌کلثوم را به ازدواج عتبه و عتیبه، پسران ابولهب در آورده بود (نک: ابن سعد، ۳۶/۸ ـ ۳۷؛ بلاذری، ۱۲۲/۱ ـ ۱۲۳) و همچنین کنیز ابولهب، ثُوَیبه، مدتی پیش از حلیمهٔ سعدیه، پیامبر (ص) را در کودکی شیر داده بود (ابن سعد، ۱۰۸/۱؛ بلاذری، ۹۶/۱؛ یعقوبی، ۹/۲). پس از بعثت پیامبراکرم، ابولهب در زمرهٔ سرسخت ترین دشمنان آن حضرت درآمد و شهرت او در تاریخ صدر اسلام به این سبب است. علت دشمنی ابولهب با پیامبر (ص) به روشنی معلوم نیست، اما در این کار، رقابت با ابوطالب که پس از عبدالمطلب بر بنی‌هاشم ریاست یافته بود و جداً از پیامبر (ص) حمایت می‌کرد، بی‌تأثیر نبوده است. روایتی هم نشان می‌دهد که ابولهب و ابوطالب با یکدیگر روابط خوبی نداشته‌اند (نک: بلاذری، ۱۳۰/۱). تعصب ابولهب در کیش نیاکانش نیز در مخالفت با پیامبر (ص) تأثیر داشته است و گفته‌اند که او برعهده گرفته بود، از بت «عزّی» در برابر آیین جدید، حمایت کند (واقدی، ۸۷۴/۲).

ابولهب همسایهٔ پیامبر بود و با همسرش امّ جمیل بر سر راه پیامبر (ص) خار و خاشاک و زباله می‌ریختند و او را گونه‌گونه می‌آزردند (ابن اسحاق، ۱۴۴؛ ابن سعد، ۲۰۰/۱؛ ابن هشام، ۳۸۰/۱؛ بلاذری، ۱۳۱/۱). با اینهمه، با توجه به برخی روایات، به نظر می‌رسد که او گاه نیز به حمایت از ابوطالب و پیامبر (ص) برمی‌خاسته است (ابن هشام، ۱۰/۲).

پس از اینکه پیامبر (ص) به دستور خداوند دعوت خود را میان خویشان خود آشکار کرد، ابولهب از همانجا بنای مخالفت و عداوت نهاد و به آنان گفت که برای حفظ کیش آباء و اجدادی، در برابر آیین جدید بایستند و پیامبر (ص) را به استهزا گرفت. گفته‌اند که سورهٔ «مسد» پس از این بود که در ذمّ او و همسرش بر پیامبر (ص) نازل شد (احمد بن حنبل، ۳۰۷/۱؛ ابن سعد، ۷۴/۱؛ بلاذری، ۱۱۹/۱ ـ ۱۲۰؛ برای روایتهای گوناگون در مورد شأن نزول این سوره، نک: قرطبی، ۲۳۴/۲۰ ـ ۲۳۵) و به همین سبب ابولهب ظاهراً بیشتر به تحریک همسرش، پسران خود را وادار کرد تا دختران پیامبر (ص) را رها سازند (ابن سعد، ۳۶/۱ ـ۳۷؛ بلاذری، ۱۲۲/۱ ـ ۱۲۳، ۴۰۱). هنگامی که قریشیان هر گونه رابطه را با پیامبر (ص) و مسلمانان و بنی‌هاشم تحریم کردند و ایشان ناچار به شعب ابوطالب رفتند، ابولهب از قریشیان پشتیبانی کرد (ابن اسحاق، ۱۵۶؛ ابن سعد، ۲۰۹/۱). گفته شده است که وی در میان آن دسته از سران مشرکان بود که تصمیم گرفتند، پیامبر را شبانه و پنهانی در بستر خویش به قتل رسانند (همو، ۲۲۸/۱). پس از فوت ابوطالب و خدیجه، ابولهب که اینک بر بنی‌هاشم ریاست یافته بود، نخست تصمیم گرفت، به ظاهر برای مدتی از پیامبر (ص) در برابر تعرض قریشیان حمایت کند، ولی بعداً چون نظر پیامبر (ص) را در مورد ایمان عبدالمطلب دانست، از آن رأی بازگشت (همو، ۲۱۱/۱؛ بلاذری، ۱۲۱/۱) و همچنان به ناسزاگویی و تکذیب پیامبر (ص) ادامه داد (ابن اسحاق، ۲۳۲؛ ابن سعد، ۲۶۱/۱؛ یعقوبی، ۲۴/۲).

پس از هجرت پیامبر (ص)، ابولهب به سبب بیماری نتوانست در جنگ بدر (۲ ق) شرکت کند (بلاذری، ۲۹۲/۱؛ قس: ابوالفرج، ۱۷۳/۴ـ۱۷۴، که دلیل دیگری برای آن آورده است)، ولی به جای خود، عاص بن هشام بن مغیره را فرستاد که از ابولهب دینی برگردن داشت و ابولهب به همین سبب بدهکاری او را بخشید (واقدی، ۳۳/۱) . روایاتی از رفتار شگفت او پس از شنیدن خبر شکست قریشیان نقل شده است (ابن هشام، ۳۰۲/۲؛ ابوالفرج، ۲۰۵/۴ـ۲۰۶)، اما وی که به بیماری پوستی سختی مبتلا بود، ۷ روز پس از واقعهٔ بدر درگذشت (ابن‌هشام، همانجا؛ ابن سعد، ۷۴/۴؛ بلاذری، ۱۳۱/۱؛ قس: مسعودی، ۲۰۶). قریشیان جسد او را، شاید از بیم سرایت بیماری، به بیرون مکه بردند و برآن سنگ انباشتند (بلاذری، ۴۷۸/۱؛ ابوالفرج، ۲۰۶/۴). ابن بطوطه (ص ۱۴۳) در بیرون مکه، قبر منسوب به او را دیده بوده است.

تصریح به نام ابولهب در قرآن کریم و ذمّ شدید او، بعدها گاه موجب برخی نزاعها و اظهار نظرها شد (نک: کشی، ۲۹۰؛ ابن ابی الحدید، ۱۷۲/۲).

پسران ابولهب، بعدها در فتح مکه مسلمان شدند (طبری، ۲۳۴۳/۱) و در پیکارهای طائف و حنین شرکت کردند (ابن قدامه، ۱۴۳) و نسل او از طریق پسرانش ادامه یافت (ابن حزم، ۷۲؛ سمعانی، ۲۳۶/۱۱).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن اسحاق، محمد، *السیر والمغازی*، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن‌حبیب، محمد، *المنمّق فی اخبار قریش*، به کوشش خورشید احمد فارق، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن‌حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن درید، محمد بن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن‌قدامه، عبدالله بن‌احمد، *التبیین فی انساب القرشیین*، به‌کوشش محمد نایف دلیمی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریة؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدر آباد دکن، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹ ـ ۱۸۸۱م؛ *قرآن مجید*؛ قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، قاهره، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۷م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶م؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۹۳۸م؛ واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م.

علی بهرامیان

اَبولِیثِ سَمَرْقَنْدی، نصربن‌محمدبن‌احمدبن‌ابراهیم‌بن‌خطّاب، ملقب به «امام الهُدی» (د ۳۷۳ق/۹۸۳م)، فقیه، زاهد و اعتقاد نامه نویس حنفی اهل سنت و جماعت در ماوراءالنهر.

لقب امام الهدی که به وی اطلاق شده (عبدالقادر، ۱۹۶/۲)، پیش‌تر بر ابومنصور ماتریدی از متکلمان حنفی ماوراءالنهر اطلاق شده بود (همو، ۱۳۰/۲، ۳۶۲؛ برای اطلاق احتمالی این لقب دربارهٔ دیگران، نک: ابوالقاسم حکیم، ۱۴۸). درگذشت او را به اختلاف در ۳۷۵، ۳۷۶ و حتی ۳۸۲ و ۳۸۳ق نیز ضبط کرده‌اند (واعظ بلخی، ۳۱۱؛ حاجی خلیفه، ۲۴۳/۱، ۶۶۸، ۷۰۳).

به رغم رواج آثار ابولیث در خلال قرون از اندونزی تا اندلس، جزئیات زندگانی او ناشناخته مانده است. کهن‌ترین مأخذ شرح احوال وی کتاب *فضائل بلخ* واعظ بلخی است که در آن گزارش تاریخی با افسانه پردازی درهم آمیخته و جز مقاطعی چند از زندگی ابولیث را آشکار نمی‌سازد. به منبع یاد شده باید آگاهیهای پراکنده در آثار خود وی و برخی دیگر از آثار متقدم را افزود. پدر وی خود از عالمان سمرقند بود و از شماری محدثان و زاهدان آن سامان روایت داشت. از فحوای روایاتی که ابولیث از طریق پدر نقل کرده است، گرایش او به شیوهٔ واعظان و مذکّران آشکارا به چشم می‌خورد (ابولیث، تنبیه، ۸۰، ۹۷، ۲۷۶، ۴۱۶، جم) و در واقع ابولیث از پدر بیش از هر چیز داستانهای پندآموز و نکته‌هایی دربارهٔ امتهای پیشین و رخدادهای صدر اسلام فراگرفته بود (همان، ۸۹ ـ۹۰، ۱۲۴ـ ۱۲۵، جم). ابولیث در سمرقند پرورش یافت و پس از گذراندن تحصیلات آغازین، راهی سفر شد. آورده‌اند که وی در آغاز آهنگ مرو داشت، ولی چون به جیحون رسید،

راه بلخ را در پیش گرفت و در آنجا به حلقهٔ درس فقیه بزرگ حنفی ابوجعفر محمد بن عبدالله هندوانی (د ۳۶۲ق) درآمد که سلسلهٔ فقه او با ۳ واسطه به ابوسلیمان جوزجانی شاگرد نامدار محمد بن حسن شیبانی منتهی می‌شد (واعظ بلخی، ۳۱۳؛ عبدالقادر، ۶۸/۲). در منابع از هندوانی به عنوان استاد اصلی ابولیث نام برده شده (همو، ۱۹۶/۲) و گاه دربارهٔ چگونگی پیوستن ابولیث به محضر وی، افسانه سرایی شده است (واعظ بلخی، ۳۱۳-۳۱۴).

البته ابولیث در حدیث و معارف دینی علاوه بر هندوانی و پدر خویش، از خلیل بن احمد سجزی (د ۳۶۸ق) قاضی سمرقند، محمد بن فضل بن احنف و جمعی دیگر از مشایخ نیز بهره گرفته است که می‌توان نام آنان را در اسانید پر شمار آثار وی، به ویژه *تنبیه الغافلین* (ص ۵، ۲۴، ۲۶، ۳۱، ۶۴، ۷۶، جم) بازیافت. از اسانید اثر یاد شده به روشنی برمی‌آید که بخشی از تحصیلات ابولیث و استماعات او در سمرقند بوده است (مثلاً نک: ص ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۹۸).

در منابع موجود، فهرستی از شاگردان ابولیث به دست داده نشده است، ولی می‌توان نام چند تن از آنان را به طور پراکنده به دست آورد، ازجمله: ابوبکر محمد بن عبدالرحمن ترمذی (ذهبی، ۳۲۳/۱۶)، خطیب ابومالک تمیم بن علی (فرینام) بن زرعهٔ رازی بلخی (سمعانی، ۵۵۴/۱؛ فادانی، ۹۵؛ جوینی، ۴۱۶/۱؛ نسفی، ۳۲۸؛ قس: رودانی، ۱۶۷، ۴۲۷-۴۲۸)، ابوالحسن علی بن محمد خزاعی از مردم بخارا (قاضی عیاض، ۹۰-۹۱)، ابومحمدلقمان‌بن‌حکیم‌بن‌فضل‌بن‌خلف‌فرغانی (عبدالقادر، ۴۱۶/۱؛ کوپریلی، ۵۹/۱، سند آغازین نسخهٔ تفسیر ابولیث)، ابوسهل احمد بن محمد (ابولیث، تفسیر، ۲۰۲/۱)، ابوعبدالله طاهر بن محمد حدادی (ابن حجر، ۳۰۸/۱) و یکی از فرزندان خود ابولیث (نسفی، ۱۱۳).

به درستی دانسته نیست که ابولیث سالهای دو دهۀ ۶۰ و ۷۰، یعنی دورهٔ تدریس خود را در کدامین شهر گذرانیده است. واعظ بلخی (ص ۳۱۱-۳۱۲) به نقل از شیخ الاسلام یونس بن طاهر نصیری آورده است که ابولیث در بلخ وفات یافت و همانجا نزد هندوانی به خاک سپرده شد. از این گزارش چنین بر می‌آید که ابولیث پس از به پایان آوردن تحصیل خود، در بلخ ماندگار شد و به سمرقند باز نگشت. از سوی دیگر گزارشی در دست است که ابولیث ظاهراً در کهولت، باغ مشهور جاگردیزه در سمرقند را پس از خواجه ابو اسحاق سماسی مالک شده است (سمرقندی، محمد، ۲۳) و این نشانهٔ بازگشت او به سمرقند است. از اعقاب ابولیث نیز می‌توان در هر دو شهر سمرقند و بلخ سراغ یافت (سمرقندی، ابوطاهر، ۱۷۸؛ نسفی، همانجا، درصورت صحت ضبط متن).

ابولیث را باید پیرو مذهب اعتقادی حنفیان اهل سنت و جماعت به شمار آورد که در زمان سامانیان در خراسان و ماوراءالنهر از رونق بسزایی برخوردار بود. در ترجمهٔ کهن فارسی از کتاب *السواد الاعظم* مربوط به دورهٔ امیر نوح سامانی (حک ۳۶۵-۳۸۷ق)، نام ابولیث در شمار شیوخ طراز اول این مکتب ثبت شده است (ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶؛ نیز نک: عبادی، ۳). در آن روزگار مذاهب گوناگون کلامی، چون جهمیه، معتزله، شیعه، کرامیه و خوارج، کمابیش در خراسان و ماوراءالنهر رواج داشتند (مقدسی، ۲۵۲-۲۵۳) و انعکاس این رواج با برخوردی مخالفت آمیز در برخی مواضع از آثار ابولیث به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ابولیث، «بستان»، ۱۸۹، *فتاوی*، ۴۸). در این دوره، مذهب اعتقادی حنفی اهل سنت و جماعت ـ که ابولیث از مروجان آن بود ـ به عنوان مذهب رسمی از سوی امیران سامانی حمایت می‌شد.

از نظر تقسیمات داخلی مکتب حنفی اهل سنت و جماعت، ابولیث را باید از جناح نقل‌گرایان به شمار آورد که از جهت چگونگی پرداخت به مسائل کلامی، شیوه‌ای متمایز از متکلمان ماتریدی را دنبال می‌کردند و در پاره‌ای از مسائل با ماتریدیان اختلاف اصولی داشتند.

اگر چه ابولیث با اقوال و تعالیم عالمان شاخص مکتب عدل گرای حنفی چون ابومطیع بلخی و محمد بن شجاع ابن ثلجی آشنا بود و در آثار خود روایات و نظریات فقهی آنان را با احترام یاد می‌کرد (تنبیه، ۷۲، ۳۰۹، ۳۶۶، جم، «بستان»، ۱۳، تفسیر، ۲۳۳/۱؛ نیز نک: سطور بعد دربارهٔ کتاب *النوازل*)، اما هرگز به تعلیمات مکتب عدل گرا، گرایشی نشان نداده است.

ابولیث با تعالیم کلامی ماتریدیان، جناح دیگر حنفیان اهل سنت و جماعت که در آن روزگار میان حنفیان ماوراءالنهر جایگاه ویژه‌ای یافته بود، نیز پیوندی نداشت و نمونه‌هایی در دست است که ابولیث در موارد اختلاف بین جناح ماتریدی و جناح نقل‌گرا، از ماتریدیان کناره جسته است. مثلاً در مورد عصمت پیامبران از صغائر که مورد اختلاف بین این دو جناح از حنفیان اهل سنت و جماعت است، ماتریدیان به عدم عصمت باور دارند (ماتریدی، «عقیدة»، ۴۶؛ «شرح»، ۲۸-۲۹)، در حالی‌که ابولیث در «عقیدة» خود (ص ۲۲۳)، همپای متن *الفقه الاکبر (۲)* (ص ۴) به عصمت انبیا، از کبائر و صغائر، باور دارد.

هجویری (ص ۱۸۶) اشاره دارد که ابولیث از مریدان ابوعلی حسن ابن علی جرجانی صوفی بوده است. فضای کلی آثار ابولیث نیز از گرایش او به صوفیان حکایت دارد، ولی با اینهمه، ابولیث در موارد اختلاف بین نظام اعتقادی صوفیان و نظام اعتقادی حنفیان نقل‌گرا، به نظام فکری اخیر پای‌بندی نشان داده است. به عنوان نمونه‌ای شاخص، ابولیث و کلاً نظریه پردازان حنفی اعم از عدل گرایان و ماتریدیان و نقل‌گرایان، بر پایهٔ تعالیم دیرین مکتب حنفی، به جدایی عمل از ایمان و دخیل ندانستن آن در تعریف ایمان باور داشتند (ابولیث، «بستان»، ۱۸۲؛ نیز نک: هـ د، ابوحنیفه)، ولی رأی مشهور نزد صوفیان، دخیل شمردن عمل در تعریف ایمان بود (نک: کلابادی، ۷۹). به هر ترتیب، به گواهی شخصیتی که ابولیث در خلال آثار متعددش، از خود نشان داده است، او را باید در ردیف فقیهان نظریه‌پرداز حنفی چون ابوالقاسم حکیم سمرقندی و فقیه حنفی مصر ابوجعفر طحاوی قرار داد (نیز نک: ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶). ابولیث در اعتقاد نامهٔ خود، سخن را با متن

حدیثی از ابن عمر از پیامبر(ص) آغاز می‌کند که در آن ایمان عبارت از باور به خداوند، فرشتگان، کتابهای آسمانی، پیامبران، روز واپسین و «القدر خیره و شره من الله» دانسته شده است (برای حدیث مزبور، نک: «بستان»، ۱۸۸؛ «شرح»، ۹) و سپس تا پایان اعتقاد نامه به شرح بند بند حدیث مزبور پرداخته است (نک: «عقیدة»، ۲۱۷ به بعد). شکل پرسش و پاسخ در پرداخت این اعتقادنامه نیز از حدیث مذکور الهام گرفته است. اگرچه الگو قرار دادن متن این حدیث در آغاز *اصول العقیدة* طحاوی (ص ۲۹) و با زیادت چند بند در آغاز *الفقه الاکبر*(۲) (ص ۲) نیز دیده می‌شود، ولی عقیدهٔ ابولیث از نظر سبک تدوین و تنظیم مطالب با هیچ یک از دو اثر یاد شده همانندی ندارد. در مقایسه بین عقیدهٔ ابولیث و اعتقادنامه های دیگر از مکتب نقل‌گرای حنفی اهل سنت و جماعت، نکات تازه‌ای نیز به چشم می‌خورد که از گرایش مؤلف آن به شیوهٔ واعظان و مذکران حکایت دارد؛ مسائلی از قبیل انواع فرشتگان، ذکر یکایک کتب آسمانی پیشین، فرق بین «نبی» و «مرسل» و ذکر عدد ۱۲۴٬۰۰۰ برای شمار پیامبران از این دست است (نک: ابولیث، «عقیده»، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴؛ قس: «الفقه الاکبر(۳)»، ۲۴، جم).

در مقایسه بین نوشته‌های اعتقادی ابولیث و آثار مشابه در مکتب حنفی اهل سنت و جماعت، علاوه بر اختلافات صوری یاد شده، برخی مواردِ اختلاف اعتقادی نیز به چشم می‌آید. به عنوان مثال در مبحث مخلوق بودن ایمان، هر دو جناح مکتب، نقل‌گرایان و ماتریدیان، به اتفاق ایمان را مخلوق و فعل بندگان دانسته‌اند (نک: ابوالقاسم حکیم، ۴۳؛ *الفقه الاکبر*(۲)، ۴؛ ماتریدی، *التوحید*، ۳۸۵؛ «عقیدة»، ۳۱-۳۲) ولی ابولیث در «بستان» (ص ۱۸۳)، ایمان را مخلوق و بالمآل فعل بندگان نمی‌داند. همچنین در مبحث ایمان، اتفاق دو جناح مکتب بر زیادت و نقصان ناپذیری ایمان است، در حالی که ابولیث بر زیادت پذیری و نقصان ناپذیری ایمان باور دارد (همان، ۱۸۰، در صورت صحت ضبط). تقسیم مردمان از نظر ایمان به ۳ گروه مؤمن، کافر و فاسق که گروه اخیر نخست عذاب می‌شوند و سپس به‌بهشت‌می‌روند، در «عقیدة» ابولیث (ص ۲۲۵-۲۲۶) تقسیمی ویژه است و با تقسیمات سه‌گانهٔ دیگر، به خصوص تقسیم ابوحنیفه در *العالم و المتعلم* (ص ۹۷) قابل مقایسه است.

ابولیث علم کلام را تا آنجا که انسان را در شناخت خداوند و پیامبر او سودمند افتد، تأیید می‌کرد (نک: *فتاوی*، ۱۹۵)، اما از غرق شدن در کشاکش بحثهای کلامی بر حذر می‌داشت (همانجا) و در مسائل بحث انگیزی چون قدر، خلق قرآن و سرنوشت اطفال مشرکان سکوت را مرجح می‌شمرد (نک: «بستان»، ۱۵۲، ۱۸۵، ۱۸۷-۱۸۸).

او دست کم بر خلاف ظاهر نظریهٔ مطرح شده در *الفقه الاکبر*(۱) و در شرح آن منسوب به ماتریدی (نک: «شرح»، ۶-۷)، چنانکه خود در *خزانة‌الفقه* یادآور شده است، فقه را در میان تمامی علوم، دانش‌برتر می‌دانست (نک: سمنوف، شم 3037) و فراگیری آن را بر آموختن دیگر علوم مقدم می‌شمرد («بستان»، ۳۷). وی در علم فقه، افزون بر آگاهی بر ادلهٔ تفصیلیهٔ احکام، چیرگی بر اختلافات فقیهان و فقه تطبیقی را از ابزارهای ضروری یک فقیه و مفتی می‌پنداشت (نک: همان، ۹ به بعد).

یکی از بارزترین ویژگیهای آثار فقهی ابولیث که به ویژه در *مختلف الروایة* وی آشکار است، توجه او به عنوان یک فقیه متقدم حنفی به فقه پیشوایان مذاهب سه‌گانه، ابوحنیفه، مالک و شافعی است که موضوع کتاب مختلف را تشکیل می‌دهد (نیز نک: *فتاوی*، ۷۹، ۹۵، جم). اگر چه نظریهٔ مذاهب سه‌گانهٔ فقهی پیش از او در *اللمع* ابوالحسن اشعری (ص ۹۷) و سپس در نوشتهٔ معاصر مغربی ابولیث، یعنی *دعائم‌الا سلام* قاضی نعمان مغربی (۸۷/۱) دیده می‌شود، ولی فراگیر شدن این نظریه مربوط به سدهٔ ۵ق است و از این رو ابولیث را باید از پیشگامان اشاعهٔ این نظریه در مشرق دانست.

ویژگی دیگری که در آثار فقهی ابولیث به چشم می‌خورد، نقش آغازگری او در گردآوری فتاوای فقیهان حنفی از طبقهٔ تابعان شاگردان ابوحنیفه و طبقات بعدی است که اصطلاحاً فتاوی «نوازل» خوانده می‌شود. وی در کتاب *فتاوی النوازل* خود آراء فقهی عالمانی چون محمدبن‌مقاتل رازی، نصیر بن یحیی بلخی، محمد بن شجاع ابن ثلجی، محمد بن سلمه، محمد بن محمد بن سلام بلخی، ابوبکر محمد بن احمد ابن اسکاف بلخی، ابوجعفر محمد بن عبدالله بلخی و علی بن احمد فارسی را گرد آورد (GAS, I/447) و بدین ترتیب مجموعه‌ای از نظریات فقهی حنفیان مشرق در سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م را به میراث نهاد که در نوع خود بی‌نظیر است.

البته آراء فقهی شخص ابولیث نیز در آثار آیندگان مورد توجه قرار گرفت. به عنوان نمونه احمد بن محمد بن ابی‌بکر بخاری در کتاب *خزانة‌الفتاوی* آراء ابولیث و چند تن دیگر از فقیهان حنفی مشرق را گردآوری کرده است که نسخهٔ خطی این اثر در مؤسسهٔ خاور شناسی ازبکستان نگهداری می‌شود (نک: سمنوف، شم 3054؛ عبدالقادر، ۱۶۰/۲، ۲۶۴).

زبان‌شهرنشینان‌سمرقند،همچون امروز، در عهد ابولیث نیزگویشی از زبان فارسی دری بود و از این رو ابولیث در آثار مختلف خود به زبان فارسی توجهی ویژه داشت. نقل عبارات فارسی در پاره‌ای از مباحث فقهی از جمله در فصل پایانی *خزانة‌الفقه* که حکم به گونه‌ای دائر بر لفظ است (نک: کوپریلی، ۲۵۲/۲) و آوردن یک سخن حکمت آمیز به فارسی در *تنبیه الغافلین* (ص ۱۸) از این نمونه‌هاست. با اینهمه مایهٔ شگفتی است که وی با نقل روایتی در «بستان العارفین» (ص ۴۳)، زبان خویش را مورد بی‌مهری قرار داده است.

آثار: آثار بسیاری به صورت چاپی یا خطی به نام ابولیث در دست است که گاه در انتساب آنها به وی جای تردید است و از آنجا که در منابع کهن فهرست مرتبی از آثار ابولیث به دست داده نشده است، بحث در انتساب برخی از آثار یاد شده، دشوار می‌گردد.

الف- آثار اعتقادی:

۱. *عقیدة* یا *بیان عقیدة الاصول*، که در ۱۸۸۱م با ترجمهٔ زیرنویس به زبان جاوه‌ای، به کوشش جوینبول به چاپ رسیده است. از میان غربیان نخستین بار خاورشناسان هلندی، در اواسط سدهٔ ۱۹م، به این اثر دست یافتند. جوینبول در آن اوان نسخه‌ای از این کتاب را مورد مطالعه قرار داد و وان در توک[1] در مقاله‌ای که در ۱۸۶۶م در مجلهٔ «تحقیقات مربوط به زبانها، سرزمینها و ملتها[2]» منتشر ساخت، به معرفی نسخه‌ای از کتاب پرداخت (نک: جوینبول، 215). جوینبول در مقدمهٔ خود بر این اثر (ص 216)، به علت نارسایی مشخصات مؤلف در آغاز نسخه‌های کتاب، انتساب آن را به ابولیث قطعی ندانسته است. کرن نیز در مقالهٔ خود در «مجلهٔ تحقیقات آشوری[3]» همچنان در این باب تردید کرده، ولی شاخت در تحقیقی، انتساب این اعتقاد نامه را به ابولیث قطعی شمرده است (نک: «منابع جدید[4]»، 25).

ذکر نام و نسب مؤلف در آغاز نسخهٔ جوینبول به صورت ابولیث محمد بن نصر بن ابراهیم سمرقندی (همانجا) و نیز همخوانی مضمون کتاب با مطالب دیگر آثار ابولیث، به ویژه «بستان العارفین»، تردید در انتساب را بر طرف می‌سازد.

از این اعتقاد نامه نسخه‌های خطی متعددی در دست است که برخی از آنها ترجمه‌های زیرنویس به زبانهای جاوه‌ای و ماله‌ای را دارند (نک: GAS, I/449؛ نیز نک: پیژو، 371، نسخهٔ انجمن *کتاب مقدس* هلند و نسخهٔ کتابخانهٔ دانشگاه آمستردام). بر این اعتقاد نامه شروحی نیز نوشته شده است، از آن جمله: *قطر الغیث* از محمد بن عمر نواوی (GAL,S,II/814؛ بکر، 23؛ جوینبول، همانجا) و *بهجة العلوم* از مؤلفی ناشناخته که نسخه‌های خطی آن در برلین، لندن و لیدن یافت می‌شود (GAS، همانجا).

۲. *شرح الفقه الاکبر*، که در ۱۳۲۱ق در حیدر آباد دکن با انتساب نادرست به ابومنصور ماتریدی به چاپ رسیده، اما در نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه‌های خدیویه (خدیویه، ۴۳/۲) و اسعد افندی (GAS, I/450؛ قس: *دفتر کتبخانهٔ اسعد افندی*، که در آن به چنین نسخه‌ای اشاره نشده است) به ابولیث سمرقندی نسبت داده شده است. اخیراً برخی از خاورشناسان چون وات، مادلونگ و فان اس احتمال انتساب این شرح به ابولیث را تقویت کرده‌اند (نک: *ایرانیکا*، I/333)، ولی چنانکه از بررسی «شرح» بر می‌آید، مؤلف آن یک متکلم ماتریدی است که جا به جا نظریات ابومنصور ماتریدی را نقل کرده (ص ۷، ۹، ۲۴، ۲۶، ۳۳) و خود را پیرو «مشایخ سمرقند» شمرده است (ص ۲۴). هر چند مؤلف در یک مورد با تصریح به نام ابولیث (ص ۱۷) و در دو مورد دیگر با لقب «الفقیه» (ص ۱۰، ۳۱) که محتملاً مراد ابولیث سمرقندی است، به نقل برخی سخنان ابولیث پرداخته است، ولی در کتاب نظریاتی چون عدم عصمت انبیا از صغایر مطرح گردیده است (ص ۲۸-۲۹) که با عقیدهٔ ابولیث سازگاری ندارد (نک: سطور پیشین). همچنین در « شرح الفقه الاکبر» (ص ۱۴)، همانند «عقیدة» ماتریدی (ص ۳۶) از مرتفع بودن امر به معروف در روزگار تألیف سخن رفته است، حال آنکه ابولیث بخش بلندی از *تنبیه الغافلین* (ص ۶۵-۷۲) را به لزوم امر به معروف و شرایط آن اختصاص داده است. به هر روی گفتنی است که برخی بندهای «شرح الفقه الاکبر» با مندرجات آثار مختلف ابولیث شباهت ویژه‌ای دارند (مثلاً عبارت « شرح»، ص ۶ سطر ۶ و ۷، ص ۱۰ سطر ۱۶، ص ۴ سطر ۱۴-۱۵، ص ۱۰ سطر آخر، ص ۱۱ سطر ۱، به ترتیب با عبارت «بستان»، ص ۱۸۷ سطر ۱، ص ۱۸۲، تنبیه ، ۶۵-۷۲، «عقیدة»، ص ۲۲۰ سطر آخر، ص ۲۲۱ سطر ۱).

۳. *المعارف فی شرح الصحائف*، که نوشته‌ای است در ادلهٔ اثبات صانع. سزگین ذیل شمارهٔ ۱۷ از آثار ابولیث نسخه‌های خطی متعددی از آن نشان داده است (GAS ، همانجا)، ولی در فهرست کتابخانه‌های مورد نظر سزگین، این کتاب گاه بدون ذکر مؤلف و گاه با تصریح به نام شمس الدین محمد بن اشرف سمرقندی (د بعد از ۶۸۸ق) به عنوان مؤلف آمده است (نک: عرشی، II/220؛ *دفتر کتبخانهٔ اسعد افندی*، ۷۵؛ نیز نک: *دفتر کتبخانهٔ عاطف افندی*، ۷۵؛ *دفتر کتبخانهٔ لالهلی*، ۱۷۱) و تنها فؤاد سید در فهرست خود از نسخه‌های کتابخانهٔ طلعت (ص ۲۳۴) آن را به ابولیث نسبت داده است (نیز نک: *ایرانیکا* ، همانجا).

۴. *رسالة المعرفة والایمان*. نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ اسعد افندی موجود است (نک: GAS، همانجا).

ب- آثار فقهی:

۱. *خزانة الفقه*، مختصری است در فقه حنفی که به کوشش صلاح ناهی در ۱۹۶۵م در بغداد به چاپ رسیده است. پیش‌تر نیز کالنبرگ در کتاب «بخشهایی از قوانین مسلمانان دربارهٔ مسیحیان[5]» در ۱۷۲۹م پاره‌ای از این کتاب را منتشر ساخته بود. وجود دهها نسخهٔ خطی از این کتاب در کتابخانه‌های مختلف از هند و ازبکستان تا تونس و مراکش نشان از گستردگی رواج آن دارد (نک: GAS ,I/446-447؛ سمنوف، شم 3037-3038).

۲. *عیون المسائل*، در فروع فقه حنفی (ابن قطلوبغا، ۷۹؛ قس: واعظ بلخی، ۳۱۲: *رؤوس المسائل*) که در ۱۹۶۰م به کوشش عبدالرزاق قادری در حیدرآباد دکن و در ۱۹۶۷م به کوشش صلاح ناهی در بغداد به چاپ رسیده است. از جملهٔ شروح این کتاب است: شرح علاءالدین محمد بن عبدالحمید سمرقندی (نک: GAS, I/447) و شرح محمد بن عمر بن عربی جاوی (چاپ مکرر از جمله قاهره، ۱۳۰۱ق؛ مکه، ۱۳۱۱ق).

۳. *النوازل* یا *الفتاوی النوازل* (عبدالقادر، ۱۹۶/۲). نسخه‌های خطی متعدد از آن در کتابخانه‌های مختلف ترکیه یافت می‌شود (نک: GAS، همانجا؛ GAL,I/210). عنوان کتاب در نسخ مختلف به صورتهای متفاوت آمده و ممکن است آنچه سزگین ذیل شمارهٔ ۳ از آثار

1. H.N. Van der Tuuk 2. *Bijdragen tot de taal-, land -en volkenkunde.* 3. F. Kern, *Zeitschrift für Assyrologie.*
4. «New Sources...» 5. J.H.Callenberg, *Juris circa Christianos Muhammedanici Particulae*, Halle.

ابولیث با عنوان *الفتاوی من اقاویل المشایخ* آورده و ۴ نسخه از آن را در کتابخانه‌های عبدالوهاب در تونس و فاتح در استانبول نشان داده است (GAS، همانجا)، چیزی جز نسخه‌های همین کتاب نبوده باشد (نک: *دفتر فاتح کتبخانه سی*، ۱۳۵، که عنوان را تنها *فتاوی* آورده است). گزیده‌ای از این کتاب با عنوان *مختار النوازل* نیز نسخه‌های خطی متعدد دارد (GAS، همانجا). آنچه در ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م با عنوان *فتاوی النوازل* به نام ابولیث در کویتهٔ پاکستان به چاپ رسیده است، به هیچ روی کتاب *النوازل* ابولیث نمی‌تواند بود، چرا که در جای جای آن مطالبی به نقل از عالمان متأخر حنفی دیده می‌شود که مدتها پس از ابولیث سمرقندی می‌زیسته‌اند: از آن جمله می‌توان شمس الائمهٔ حلوایی (د ۴۴۹ق)، [احمد بن منصور] اسبیجابی (د ۴۸۰ق) و شمس الائمهٔ سرخسی (د ۴۹۰ق) را نام برد (نک: ص ۲۸، ۳۰، ۱۶۵، ۲۸۶، ۳۵۰، جم). در مقایسه بین این کتاب چاپ شده و *فتاوی قاضی‌خان* از فخرالدین اوزجندی شباهت بسیاری حتی در عبارات دیده می‌شود (مثلاً *فتاوی*، ۵: مسائل بئر، ۴۸: امامت اهل اهواء؛ قس: اوزجندی، ۸/۱، ۹۱).

۴. *المقدمة*، در فقه صلات (عبدالقادر، ۲۵۸/۱؛ ابن قطلوبغا، همانجـا) که گـزارشهای رواج آن را می‌تـوان در خـلال قرون در سرزمینهای مختلف از شام و مغرب و غیر آن یافت (سخاوی، ۲۹۳؛ رودانی، ۴۲۷ـ۴۲۸). پراکندگی گستردهٔ نسخه‌های خطی این کتاب از هند و ازبکستان تا تونس و الجزایر نیز تأییدی بر رواج وسیع آن است (نک: GAS,I/448؛ *خالدوف*، شم 3095-3082، که ۱۴ نسخه را برشمرده است). این کتاب به همراه یک ترجمهٔ کهن به ترکی قپچاقی در ۱۹۶۲م به کوشش زایا چکوفسکی[1] در ورشو به چاپ رسیده است (برای نقدی از این چاپ، نک: برینر، 419-418). ترجمه‌ای ترکی از این اثر نیز در کتابخانهٔ ایاصوفیه نگهداری می‌شود (*دفتر کتبخانهٔ ایاصوفیه*، شم ۱۴۴۴) و شروحی چند بر آن نوشته شده است (برای شروح، نک: GAS، همانجا؛ *خالدوف*، شم 3099-3096؛ حـاجی خلیفه، ۱۷۹۵/۲).

۵. *مختلف الروایة* (واعظ بلخی، همانجا)، در اختلافات فقهی بین ابوحنیفه، مالک و شافعی (حاجی خلیفه، ۱۶۳۶/۲). نسخهٔ روایتی کهن از این کتاب در کتابخانهٔ بایزید ترکیه (شم ۲۱۶۷) با تاریخ کتابت ۴۵۷ق نگهداری می‌شود، ولی تحریر شایع کتاب، از آن علاءالدین سمرقندی (د ۵۵۳ق) است که نسخ خطی آن پر شمار است (GAS, I/447؛ *خالدوف*، شم 3762).

۶. *تأسیس الفقه* یا *تأسیس النظائر*، که مختصری است در فقه تطبیقی (ابن قطلوبغا، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۳۳۴/۱، به نقل از ابن شحنه) و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول یافت می‌شود (GAS, I/450، شم 18، قس: همانجا، شم 15، که نسخه‌ای با عنوان *تأسیس الفقه* را در اسکندریه نشان داده است).

کتاب *شرعة الاسلام*، که سزگین نسخهٔ آن را در کتابخانهٔ پتنه (شم ۲۶۲۱(۶)) نشان داده است (همانجا، شم 16)، به گزارش فهرست نویس آن کتابخانه (مفتاح، ۴۴۵/۲) چیزی جز کتاب *المقدمة* نیست؛ همچنین ماهیت *رسالة فی الفقه* که عبدالتواب (ص ۲۶۷) نسخهٔ آن را در کتابخانهٔ شبین الکوم مصر معرفی کرده است، روشن نیست (GAS، همانجا، شم 24) و نیز *قصیدة فی الفقه* که در فهرست کتابخانهٔ اسعد افندی به شمارهٔ ۳۶۱۳ به ابولیث سمرقندی نسبت داده شده، ممکن است از سمرقندی دیگری بوده باشد (*دفتر کتبخانهٔ اسعد افندی*، ۲۵۸).

آثار یافت نشدهٔ ابولیث در فقه اینهاست: *(شرح) مبسوط* محمد بن حسن شیبانی (واعظ بلخی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۵۸۰/۲، به نقل از عمادی)؛ *(شرح) الجامع الکبیر* و *(شرح) الجامع الصغیر* محمد بن حسن شیبانی (عبدالقادر، ۲۰۴/۱؛ *ذیل الجواهر*، ۴۴۹؛ حاجی خلیفه، ۵۶۳/۱، ۵۶۸؛ نیز نک: واعظ بلخی، ۳۱۲)؛ *الزیادات* که گویا شرحی است بر *الزیادات* محمد بن حسن (همانجا)؛ *النوادر* که به گفتهٔ حاجی خلیفه (۱۹۸۰/۲) مطهر بن حسن یزدی (احتمالاً یزدی) آن را مختصر کرده است. صلاح ناهی در کتابی با عنوان *المصنفات الفقهیة الامام الهدی ابی اللیث السمرقندی* به مطالعهٔ آثار فقهی او پرداخته است.

ج ـ آثار دیگر:

۱. *تنبیه الغافلین* (واعظ بلخی، همانجا؛ سمعانی، ۲۷۴/۲)، کتابی است اخلاقی مشتمل بر احادیث مسند، اقوال صحابه و تابعین و حکایات پند آموز دربارهٔ احوال آخرت، امر به معروف، توبه، حقوق، گناهان، مذمت دنیا، فضیلت اعمال، ادعیه و اذکار، فضائل اخلاقی و مسائل پراکندهٔ دیگر. یکی از ویژگیهای این کتاب گرایش شدید مؤلف به تقسیمات عددی در سراسر کتاب است؛ تقسیماتی از این دست که حسود را ۵ عقوبت رسد (ص ۱۳۷)، فقیر را ۵ کرامت است (ص ۱۸۲) و قهقهه را ۸ آفت (ص ۱۵۷). این کتاب که از پر آوازه‌ترین آثار ابولیث است، در سده‌های مختلف از مشرق تا مغرب اقصی رواج داشته است (قاضی عیاض، ۹۰؛ رودانی، ۱۶۷؛ کتانی، ۹۹۸/۲؛ دربارهٔ پراکندگی نسخ، نک: GAS,I/449-450). متن عربی این اثر بارها در هند و مصر به چاپ رسیده است. از ترجمه‌های آن به زبانهای مختلف اینها را می‌توان شمرد: ترجمهٔ ترکی توسط ابوبکر یوسف رهاوی، نسخهٔ خطی در دارالکتب مصر (*فهرس*، ۱۸۹/۱)؛ ترجمهٔ ترکی دیگر از مصطفی بن یحیی، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ توپکاپی استانبول (TS، شم 1524)؛ ترجمه به فارسی، نسخه‌های خطی متعدد در برلین، پاریس، لندن، وین و جز آنها (GAS, I/450) و گزیده ـ ترجمه‌ای به اسپانیایی با نوشتار عربی، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی پاریس (دوسلان، شم(4)774؛ نیز برای ترجمه‌ها، نک: حاجی خلیفه، ۴۸۷/۱).

۲. *بستان العارفین* (واعظ بلخی، همانجا؛ عبدالقادر، ۱۵۳/۲)، کتابی است که به نظر می‌رسد راهنمایی برای واعظان و عالمان بوده است. در این کتاب معارف گوناگون دینی، از عقاید و فقه و علوم قرآنی و حدیث و اخلاق و قصص و جز آن به صورت گزیده و طبقه‌بندی شده،

---

1. A. Zajaczkowski

گرد آمده است. این اثر بارها از جمله در ۱۲۸۵ق در کلکته، ۱۲۸۹ق در استانبول و ۱۳۰۴ق در بمبئی به چاپ رسیده است (برای پراکندگی نسخ، نک: GAS, I/449). عبدالرزاق بن عبدالقادر صوفیانی بر *بستان العارفین* شرحی نوشته است که نسخهٔ خطی آن در مؤسسهٔ خاور شناسی ازبکستان یافت می‌شود (سمنوف، شم 2011). کتاب دیگری با عنوان *بستان العارفین* در شرح حال بزرگان صوفیه به زبان فارسی تألیف یافته که گاه با نوشتهٔ ابولیث خلط شده است (همو، شم 4053).

۳. *تفسیر القرآن* (واعظ بلخی، همانجا؛ سمعانی، ۵۵۴/۱؛ عبدالقادر، ۱۹۶/۲)، که تفسیری بر قرآن به شیوهٔ روایی است و در بغداد (۱۴۰۵ـ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵ـ۱۹۸۶م) به چاپ رسیده است (برای نسخ پرشمار آن، نک: GAS, I/445-446). ترجمه‌هایی ترکی از این اثر از سوی احمد داعی، ابوالفضل موسی بن حسین ازنیقی و احمد بن محمد ابن عربشاه فراهم آمده است که از کهن‌ترین نمونه‌های ادبیات ترکی عثمانی به شمار می‌روند (برای نسخه‌های خطی این ترجمه‌ها، نک: همانجا؛ هارتمان، 497-503؛ شاخت، «دو تفسیر[1]»، 747-752؛ TS، شم 16-17؛ فهرس، ۱۸۷/۱ـ ۱۸۸؛ برای دیگر تألیفات دربارهٔ این تفسیر، نک: حاجی خلیفه، ۴۴۱/۱).

۴. *قرة العیون و مفرح القلب المحزون*، کتابی است منسوب به ابولیث سمرقندی در باب عقوبت اهل کبایر که بارها از جمله در ۱۳۰۰ق در بولاق در حاشیهٔ *مختصر التذکرهٔ* شعرانی و پس از ۱۹۶۰م در طنطا به‌چاپ رسیده است. همین اثر بر اساس دو نسخهٔ خطی مصری به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا در ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م در بیروت با عنوان *عقوبة اهل الکبائر* به چاپ رسیده است.

۵. *اسرار الوحی*، رساله‌ای است منسوب به ابولیث مشتمل بر حدیث معراج که نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های برلین (*آلوارت*، شم 2600-2601) و مؤسسه خاورشناسی ازبکستان (سمنوف، شم 2108) نگهداری می‌شود. دو شرح فارسی بر این متن در دست است: نخست شرحی است از سید علی بن شهاب همدانی، نسخهٔ خطی ازبکستان (سمنوف، همانجا) و دیگری شرحی از برهان الدین محمد بختیار بخاری از رجال سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، نسخهٔ خطی ایاصوفیه (*دفتر کتبخانهٔ ایاصوفیه*، شم ۲۰۱۶). ترجمه‌ای از متن کتاب را به زبان آلمانی، هِسل در کتاب از «محمد تا غزالی[2]» آورده است.

۶ ـ۱۲. آثاری با عنوانهای *دقائق الاخبار فی ذکر الجنة والنار*؛ *رسالة فی الحِکَم*؛ *قوت النفس فی معرفة الارکان الخمس*؛ *تحفة الانام فی مناقب الائمة الاربعة* (؟) *الاعلام*؛ *اللطائف المستخرجة من صحیح البخاری*؛ *فضائل رمضان*؛ *تفسیر جزء عم‌یتساءلون*، که نسخه‌های معدود و گاه یگانهٔ آنها به ابولیث سمرقندی منسوب شده است (GAS, I/450، شم 14, 20-23؛ زرکلی، ۲۷/۸).

۱۳ و ۱۴. *الاخلاق* و *السمرقندیة*، در بلاغت منسوب به او (*مجلة المجمع*، ۱۷۷/۵، ۵۳۷/۱۷).

۱۵. مجموعه‌ای از حکایات و قصص منسوب به [ابولیث] سمرقندی که ترجمهٔ جاوه‌ای آن به صورت خطی در دانشگاه لیدن موجود است (پیژو، 371).

اثری با عنوان *تذکرة الاولیاء* به ترکی عثمانی توسط اولجای[3] در ۱۹۶۵م در آنکارا به چاپ رسیده است که احتمالاً متن اصلی آن به فارسی بوده و انتساب آن به ابولیث نادرست است (*ایرانیکا*، I/333).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *تبصیر المنتبه*، دهلی، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲م؛ ابوحنیفه، نعمان، *العالم و المتعلم*، به کوشش محمد رواس قلعه جی و عبدالوهاب هندی ندوی، حلب، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، *السواد الاعظم*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابولیث سمرقندی، نصر، «بستان العارفین»، در حاشیهٔ تنبیه *الغافلین*، دهلی، کتابخانهٔ اشاعة الاسلام؛ همو، *تفسیر القرآن*، به کوشش عبدالرحیم احمد زقه، بغداد، ۱۴۰۵ـ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵ـ۱۹۸۶م؛ همو، تنبیه *الغافلین*، به کوشش احمد سلام، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، «عقیدة»، «اصول عقاید اسلامی[4]» (نک: ما ، جوینبول)؛ همو، *فتاوی النوازل* (با تردید در انتساب)، کویته، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ اشعری، علی، *اللمع*، به کوشش ریچارد مکارتی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ اوزجندی، فخرالدین، «فتاوی»، در حاشیهٔ *الفتاوی الهندیة*، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ جوینی، ابراهیم، *فرائد السمطین*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ *دفتر فاتح کتبخانه سی*، استانبول، محمود بک مطبعه‌سی؛ *دفتر کتبخانهٔ اسعد افندی*، استانبول، محمود بک مطبعه‌سی؛ *دفتر کتبخانهٔ ایاصوفیه*، استانبول، ۱۳۰۴ق؛ *دفتر کتبخانهٔ عاطف افندی*، استانبول، ۱۳۱۰ق؛ *دفتر کتبخانهٔ لاله لی*، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ «ذیل الجواهر المضیئة»، همراه *الجواهر المضیئة* (نک: هم، عبدالقادر قرشی)؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ زرکلی، *الاعلام*؛ سخاوی، محمد، *طبقات الحنفیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ سمرقندی، ابوطاهر، «سمریه»، همراه قندیه (نک: هم، سمرقندی، محمد)؛ سمرقندی، محمد، قندیه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *التحبیر فی المعجم الکبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ سید، فؤاد، «نوادر المخطوطات فی مکتبة طلعت»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ «شرح الفقه الاکبر»، منسوب به ابو منصور ماتریدی، ضمن *الرسائل السبعة فی العقائد*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ طحاوی، احمد، *اصول العقیدة الاسلامیة*، به کوشش عبدالمنعم صالح، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ عبادی، محمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش یوستاوِتِستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ عبدالتواب، عبدالرحمن، «قائمة مخطوطات دارالکتب بشبین الکوم»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ فادانی، محمد یاسین، *اتحاف المستفید*، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ «*الفقه الاکبر* (۲)»، منسوب به ابوحنیفه، قاهره، مکتبة محمد علی صبیح و اولاده؛ الفقه الاکبر (۳)، منسوب به شافعی، به ضمیمهٔ «*الفقه الاکبر* (۲)» (هم)؛ *فهرس المخطوطات الترکیة العثمانیة*، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۹۸۷م؛ قاضی عیاض، *الغنیة*، به کوشش ماهر زهیر جرار، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ قاضی نعمان مغربی، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس والاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ کلابادی، ابوبکر، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ کوپریلی، خطی؛ ماتریدی، محمد، *التوحید*، به کوشش فتح الله خلیف، بیروت، ۱۹۸۶م؛

1. «Zwei altosmanische ...»
2. J. Hell, *Von Mohammed bis Ghazali*, Leipzig, 1915.
3. S. Olcay
4. «Een moslimsche...»

همو، «عقیدة»، ضمن شرح السیف المشهور از سبکی، به کوشش مصطفی صائم یرم، استانبول، ۱۹۸۹م؛ مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ج۵، ۱۹۲۵م، ج ۱۷، ۱۹۴۲م؛ مفتاح الکنوزالخفیة، پتنه، ۱۹۲۲م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ نسفی، عمر، القند فی ذکر علماء سمرقند، به کوشش نظر محمد فاریابی، ریاض، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ واعظ بلخی، عبدالله، فضائل بلخ، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش والنتین ژوکوفسکی، سن پترزبورگ، ۱۹۲۶م؛ نیز:

Ahlwardt; Arshi, I. A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in Reza Library*, Rampur, 1966; Becker, C.H.,« Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika» , *Der Islam*, Hamburg, 1911, vol, II; Brinner, W.M.,«Le traite arabé Mukaddima d' Abou-l-lait ...» , *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1964, vol. LXXXIV; *De Slane;* GAL; GAL,S;GAS; Hartmann,Richard, «Ein altosmanische Kor'ān-Kommentar», *Orientalistische Literatur-zeitung*, Leipzig, 1924, vol. XXVII; *Iranica;* Juynboll, A.W.T., «Een moslimsche Catechismus» , *Bijdragen tot de taal-,land-en volkenkunde*, Dordrecht,1881, vol. V; *Khalidov;* Pigeaud, Th.G.Th., *Literature of Java*, Batavia, 1970; Schacht, J., «New Sources for the History of Muhammadan Theology», SI, 1955, vol. I; id, «Zwei altosmanische Kor'ān Kommentare» , *Orientalistische Literatur-zeitung*, Leipzig, 1927, vol. XXX; Semenov. A.A., *Sobranie vostochnykh rukopiseĭ Akademii Nauk Uzbekskoĭ SSR*, Tashkent, 1954; TS, türksçe.

احمد باکتچی

آبوماهِرْ موسَی بْنِ یوسُفِ بْنِ سَیّار، نک: ابن سیار.

آبوالْمَثَلِ بُخاری، از شاعران پارسی‌گوی عصر صفاریان و سامانیان، زنده در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ ق/۱۰م (نظامی، ۴۴؛ اوحدی، ۳۳؛ قس: صفا، ۴۰۰/۱).

از زندگی وی ــ چون دیگر معاصرانش ــ دانسته‌هایی اندک در دست است. نخستین کس که در بیتی نام او را ذکر کرده ــ و بر مرگ وی، رشک برده ــ ابوطاهر خسروانی (د ۳۴۲ ق/۹۵۳م) است (نک: اسدی، ۳۰). منوچهری دامغانی (د ۴۳۲ ق/۱۰۴۱م) نیز در قصیده‌ای نام او را در کنار شاعرانی چون رودکی، شهید بلخی، ابوشکور و ابوسلیک جرجانی آورده است (ص ۱۴۰) و نظامی عروضی وی را در ردیف رودکی و کسائی مروزی و ۵ تن دیگر از شاعرانی شمرده که نام خاندان سامانی را زنده نگهداشته‌اند (همانجا). تذکره‌نویسان نیز او را شاعری حکیم و فاضل (اوحدی، همانجا؛ هدایت، ۱۳۴/۱) و در «سخن‌سازی و فنون هنر» بی‌مانند خوانده‌اند (عوفی، ۲۶/۲؛ اوحدی، همانجا). این اشاره‌ها و نیز استشهاد فرهنگ‌نویسان به شعرهای وی حکایت از آن دارد که ابوالمثل دست‌کم در سده‌های ۴ و ۵ ق در میان دیگر شعرای پارسی‌زبان از اشتهار ویژه‌ای برخوردار بوده است.

ابوالمثل با رودکی، ابوالمؤید بلخی و خبازی نیشابوری هم عصر (اوحدی، ۴۴۶؛ هدایت، ۶۰۰/۲، ۶۸۲)، و با سپهری بخارایی، شاعر دربار دیلمیان و سامانیان معاشر بوده است (همو، ۶۹۶/۲). تاریخ مرگ ابوالمثل روشن نیست، اما اگر درگذشت ابوطاهر خسروانی را در ۳۴۲ ق (آزادانی، ۳۳) درست بدانیم، می‌توان با استناد بر سخن او در مرگ ابوالمثل (اسدی، همانجا)، نتیجه گرفت که وی در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ ق درگذشته است.

از ابوالمثل تا کنون دیوانی به دست نیامده و از شعرهای او تنها ۲۵ بیت در دست است که در برخی از تذکره‌ها و فرهنگهای فارسی (نک: مدبری، ۶۶ ـ ۶۸) نقل شده است.

مآخذ: آزادانی اصفهانی، محمد صادق، «شاهد صادق»، یادگار، تهران، ۱۳۲۴ ش، س ۲، شم ۴؛ اسدی طوسی، علی، لغت فرس، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۹ ش؛ اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، عرفات العاشقین، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مدبری، محمود، شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ منوچهری دامغانی، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نظامی عروضی، احمد، چهارمقاله، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ و ۱۳۳۹ ش.

بخش ادبیات

آبوالْمَحاسِنِ جُرْجانی، حسین بن حسن، عالم امامی و مؤلف تفسیر فارسی موسوم به *جلاءالاذهان و جَلاءالاحزان*. دربارهٔ زندگی ابوالمحاسن اطلاعی داده نشده است، حتی به درستی دانسته نیست که وی در کدام سده می‌زیسته است. نخستین منبعی که از او یاد کرده و اندک آگاهی دربارهٔ او به دست داده، افندی است که در *ریاض العلماء* (۸۵/۲ـ۸۶) سطری چند را به وی اختصاص داده است. افندی از او با عناوینی چون فاضل، عالم، محدث و مفسر نام برده و وی را شخصیتی معروف و شناخته شده معرفی کرده و او را از مشاهیر علمای امامیه دانسته است. افندی، همچنین تفسیر *جلاء الاذهان* را که در آن روایات و اخبار امامان شیعه (ع) آورده شده است، با تعبیر «حسن الفوائد» وصف می‌کند. با این حال اظهار می‌دارد که تاریخ عصر مؤلف را نمی‌شناسد و بعید نمی‌داند که این تفسیر همان *تفسیر گازر* بوده باشد.

آقابزرگ در *طبقات*، در میان عالمان شیعهٔ سدهٔ ۱۰ق/۱۶م از ابوالمحاسن نام برده است (ص ۶۱ـ۶۲). وی افزون بر نقل مطالب افندی و معرفی چند نسخهٔ *جلاءالاذهان*، تنها بر پایهٔ تاریخ کتابت یکی از نسخه‌های آن در ۹۷۲ق، دورهٔ حیات مؤلف را به سدهٔ ۱۰ق یا پیش از آن محدود می‌سازد. آقابزرگ همچنین در *الذریعة* ضمن معرفی تفسیر، دربارهٔ نسخه‌ای از *جلاءالاذهان* سخن گفته که عنوان *تفسیر گازر* داشته است. با این تفاوت که نام مؤلف درآن «ابوالمحاسن حسین بن علی جرجانی» ضبط شده بوده است (۱۲۳/۵). این در حالی است که در مقدمهٔ نسخهٔ چاپ شده از *تفسیر گازر* (۲/۱) نام مؤلف به تصریح خود وی «ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجـانی» آمده است. آقابـزرگ در *الذریعه* (۳۰۹/۴) نیز تحت عنوان تفسیر گازر گفته است که این نام بر تفسیر *جلاءالاذهان* اطلاق می‌شود، با اینهمه می‌گوید که تفسیر دیگری نیز به فارسی جز *جلاءالاذهان*، موجود است که نسخه‌ای از آن (با تاریخ ۹۷۷ق) در آستان قدس محفوظ است و احتمال داده شده که تألیف استادِ «مولی ابوالحسن زواری» باشد که به «سید گازر»(؟) شهرت داشته است. ولی آقابزرگ این مطلب را یک احتمال صرف دانسته و در صحت آن تردید کرده است. وی اضافه می‌کند که استادِ مولی ابوالحسن زواری، سید غیاث الدین جمشید مفسر زواری است که با عنوان تفسیر جمشید (نک: همان، ۲۷۰/۴) از تفسیر او یاد کرده است.

آقابزرگ (*طبقات*، (قـرن۱۰)/۴۳) بعید نمی‌داند که مراد از «سید گازر» همین سید غیاث الدین جمشید زواری باشد. در این صورت *تفسیر گازر* نیز از آنِ همین غیاث الدین خواهد بود.

محدث ارموی که کتاب *جلاءالاذهان* را در ۱۰ مجلد به چاپ رسانیده، معتقد است که ابوالمحاسن حسین جرجانی معروف به گازر بوده است و به نحوی خواسته که جرجانی را در شمار سادات بنمایاند تاعبارت «سید گازر» دربارهٔ وی صدق کند (ص «ح-ط»). اینکه ابوالمحاسن همان گازر است، نیز توسط برخی یادداشتها که بر روی نسخه‌های خطی این کتاب موجود است، تأیید می‌شود (نک:ابن‌یوسف، ۱۰۲/۱-۱۰۳؛ نیز نک: محدث، «نط، س»). از این رو طبیعی است که محدث، تمامی نسخه‌هایی را نیز که به عنوان *تفسیر گازر* است، جزئی از تفسیر *جلاءالاذهان* بداند و آن را به چاپ برساند. در مقابل ابن یوسف (۱۰۵/۱؛ نیز نک: مـرکـزی، ۱/ ۸۶) بر این بـاور است که مؤلـف *جلاءالاذهان*، کتاب را به پایان نبرده و شخص دیگری به نام سید گازر جزء دوم آن را نوشته و آن را تکمیل کرده است. به هر روی بر خلاف احتمال آقابزرگ (*طبقات*، (قرن ۱۰) /۶۲)، ابو المحاسن نباید به سدهٔ ۱۰ق تعلق داشته باشد، چرا که نسخه‌هایی از این کتاب پیش از این سده نوشته شده است؛ از آن جمله نسخه‌ای در کتابخانهٔ ملی تبریز است که کتابت آن به سالهای میان ۸۸۸-۸۹۰ ق باز می‌گردد (نک: ملی تبریز، ۲۹۰/۱؛ برای فهرستی از نسخه‌های تفسیر، نک: استوری،۲۶۶/۱-۲۶۸). محدث ارموی نیز نسخه‌ای از این کتاب را که ظاهراً به سدهٔ ۸ق مربوط می‌شود، می‌شناخته است (نک: ص«س»). چنانکه وی یادآور شده، این تفسیر برگرفته از تفسیر ابوالفتوح رازی است و جز خطبهٔ کتاب می‌توان آن را خلاصه‌ای از آن دانست، با اینهمه مؤلف هیچ اشاره‌ای به ابو الفتوح و تفسیر وی نکرده است (ص «ی، یا»).

شـایان ذکر است که افندی (۵۰۹/۵) از شخصی با عنوان *ابوالمحاسن جرجانی* یاد می‌کند که از معاصران علامهٔ حلی بوده و کتابی با عنوان *تکملة السعادات فی کیفیة العبادات المسنونات* به فارسی داشته است؛ مؤلف آن را در ۷۰۲ق تألیف کرده بود و افندی نسخه‌ای از کتاب را به خط مولی حسن‌شیعی سبزواری و با تاریخ ۷۴۷ق در اختیار داشته است. افندی افزوده است که مولی حسن سبزواری شاگرد جرجانی بوده است. آقابزرگ (*الذریعة*، ۴۱۴/۴-۴۱۵) از این کتاب نام برده، ولی مؤلف آن را ابوالمحاسن علی جرجانی یاد کرده است (نیز نک: *طبقات*، (قرن ۸)/۱۷۳). دربارهٔ رابطهٔ این شخصیت با صاحب *جلاءالاذهان* چیزی نمی‌دانیم.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن یوسف شیرازی، *فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار*، تهران، ۱۳۱۳-۱۳۱۵ش؛ ابوالمحاسن جرجانی، حسین، *جلاءالاذهان (تفسیر گازر)*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۷-۱۳۴۱ش؛ استوری، چارلز، *ادبیات فارسی*، ترجمهٔ روسی برگل، ترجمهٔ یحیی آرین‌پور و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ محدث ارموی، جلال الدین، مقدمه بر تفسیر *جلاءالاذهان* (نک: هم، ابوالمحاسن جرجانی)؛ مرکزی، خطی؛ ملی تبریز، خطی.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَبو الْمَحاسِنِ فاسی، نک:فاسی.

اَبومِحْجَن،

اَبومِحْجَن، شاعر مُخَضرَم. آنچه در مآخذ دربارهٔ او نقل شده، به افسانه بیشتر می‌ماند،تا به واقعیّت. در نام او اختلاف است: برخی گفته‌اند که نام او مالک یا عبدالله بود (ابن‌عبدالبر، ۱۷۴۶/۴)؛ برخی نیز گفته‌اندکه وی ابومحجن نام داشت وکنیه‌اش ابوعبید بود (ابن‌حجر، ۱۷۰/۴). او را حبیب نیز خوانده‌اند (آمدی، ۱۳۳).

او از طایفهٔ بنی ثقیف بود (ابن‌عبدالبر، همانجا) و در غزوهٔ طائف از تیراندازان دشمن به شمار می‌رفت (نک: واقدی، ۹۲۶/۲، ۹۳۰). هنگامی که گروه نمایندگان بنی‌ثقیف نزد پیامبر (ص) آمدند و مسلمان شدند، او نیز اسلام آورد (ابن‌عبدالبر، همانجا؛ ابن‌اثیر، ۲۹۰/۵؛ ذهبی، ۳۰۰).

گویند عمر به هنگام خلافت چندین بار به سبب باده‌نوشی، حد بر او جاری کرد و سپس وی را به جزیره‌ای به نام حَضوضیٰ (جایی که اعراب پیش از اسلام متمردان را بدانجا تبعید می‌کردند: یاقوت، ۲۸۹/۲) تبعید کرد. آنجا بود که خبر گسیل شدن سعد وقاص را برای جنگ با ایرانیان شنید؛ از این‌رو، از زندان گریخت و به سعد پیوست (ابوالفرج، ۱/۱۹؛ ابن‌عبدالبر، همانجا؛ ابن‌حجر، ۱۷۱/۴). بر مبنای گزارش دیگری، دلیل تبعید او، ماجرای عاشقانه‌اش با یکی از زنان انصار بوده است (ابوالفرج، ۲/۱۹؛ ابن‌حجر، همانجا).

بر پایهٔ گزارشی که طبری (۴۶۰/۳) نقل می‌کند، ابومحجن در ۱۳ق در فتح اُلَّیس با مثنی‌بن حارثهٔ شرکت داشت، اما از آنجا گریخت. داستـان مشهوری که مؤلفان متقدم چون ابن سلاّم جمـحی (ص ۶۸)، قدامةبن جعفر (ص ۳۵۹ - ۳۶۰)، ابن‌قتیبه (۳۳۶/۱-۳۳۷)، بلاذری (ص ۲۵۸) و مسعودی (۳۱۴/۲-۳۱۷) در بارهٔ ابومحجن نقل کرده‌اند و گزارش مفصل آن را طبری (۵۷۳/۳ - ۵۷۵) از قول سیف‌بن عمر آورده است و میان روایات آن اختلافات فراوان وجود دارد، نشان می‌دهد که ابومحجن در جنگ قادسیه شرکت داشت و سپس به سبب باده‌نوشی، توسط سعد وقاص زندانی شد، اما توانست به کمک همسر سعد از بند رهایی یابد و در میدان نبرد از خود رشادتهای فراوان نشان دهد، چندان‌که شجاعت و تهور او موجب شگفتی سعد شد و به همین سبب از جرم او درگذشت (نیز نک: دینوری، ۱۲۱، ۱۲۲؛ ابن‌عبدربه، ۳۵۰/۶؛ ابوعلی مسکویه، ۲۰۴/۱ - ۲۰۶). به نظر برخی از محققان (عسکری، ۱۹۵/۱ - ۱۹۶)، سیف‌بن عمر شاخ و برگ فراوانی بر این داستان افزوده است. بر پایهٔ خبری دیگر که طبری (۳۸/۴) از قول واقدی نقل کرده، عمر در ۱۶ ق ابومحجن را به باضع (جزیره‌ای در نزدیکی یمن: یاقوت، ۴۷۱/۱) تبعید کرد.

از زمان مرگ او خبری در دست نیست. هیثم بن عدی گوید که گور ابو محجن را کسی در آذربایجان ــ یا نواحی جرجان ــ دیده که بر آن

تاکی روییده بود؛ گویا بیشتر، بیت مشهور ابو محجن که «چون درگذشتم،مرا پای تاکی به خاک سپارید...»،موجب نقل چنین خبری بوده است (ابوالفرج، ۱۳/۱۹؛ ابن‌اثیر، ۲۹۲/۵؛ ذهبی، ۳۰۲).

قطعاتی که از شعر ابومحجن باقی مانده، هیچ‌کدام ویژگی چشمگیری ندارند. واژگان و ترکیبات و ساختمان شعر، همه از نوع آثار متوسط اواخر جاهلی و صدر اسلام است. اعتقادات اسلامی را در آنها چندان جلوه‌ای نیست. علاوه براین، به صحت همهٔ آنها هم نمی‌توان اعتماد داشت. با اینهمه دو امر، بیش از هر چیز دیگر موجب شهرت او شده است: نخست آنکه وی، به رغم فرمان صریح دین، هرگز نتوانست دست از خمر بردارد. نه تازیانه‌های عمر، نه تبعید و نه زندان سعد هیچ‌کدام در او کارگر نیفتاد. همین مقاومت که در برخی اشعار او جلوه‌گر است، از موجبات شهرت اوست (به‌خصوص نک: ابوالفرج، ۸/۱۹، قطعهٔ ۴ بیتی) و بی‌گمان، سوگندی را که در چشم‌پوشی از خمر یاد کرده (همو، ۱۰/۱۹)، نباید چندان جدی تلقی کرد. از آن مهم‌تر، ظهور چندین اثر (اساساً ۳ قطعه) از اشعار او در مجموعهٔ «شعر فتوحات» است که ــ نه به سبب اعتبار شاعرانه، بلکه به دلیل جوّ خاص نبرد، رابطهٔ شعر با روایات بسیارحساس‌تاریخی و بیان دلاوریهای اعراب در مقابل‌ایرانیان‌ــ سخت مشهور شده است. بدیهی است که چون وی در رثای فرمانده سپاه و کشندهٔ فیل نیرومند، ابیاتی می‌سراید (ابوالفرج، ۹/۱۹)، یا به یاری سلمی از بنی‌سعد می‌گریزد و در باب دلاوریهای خود شعر می‌گوید (همو، ۵/۱۹؛ ابوعلی مسکویه، ۲۰۵/۱)، همهٔ راویان شعر و تاریخ را به نشاط درمی‌آورد و دیگر کسی از ذکر داستانهای دل‌انگیز او ــ که احتمالاً بیشتر افسانه‌آمیز است ــ روی نمی‌گرداند (نیز نک: جاحظ، ۲۰۳/۳؛ ابن اثیر، ۲۹۱/۵).

دیوان او نخست در ۱۸۸۶م به اهتمام لاندبرگ در لیدن به طبع رسید؛ سپس دوباره همراه ترجمهٔ لاتین آن توسط آبل در ۱۸۸۷م چاپ شد. در ۱۹۷۰م نیز صلاح‌الدین منجد مجدداً آن را بر اساس شرح ابوهلال عسکری به چاپ رسانید.

مآخذ: آمدی، حسن بن بشر، *المؤتلف والمختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ ق /۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات الشعراء*، به کوشش یوزف هل، لیدن، ۱۹۱۶م؛ ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق /۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۴۰ ـ ۱۹۵۳م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، به کوشش محمد یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالکتب المصریة؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲م؛ دینوری، احمدبن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث و وفیات ۱۱ــ۴۰ق، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ عسکری، مرتضی، *عبدالله بن سبا واساطیر اخری*، بیروت، ۱۳۹۳ ق /۱۹۷۳م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج وصناعة الکتابة*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج‌الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق /۱۹۶۶م؛ واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*.

علی بهرامیان

آبومَحْذوره، اوس بن مِعیَر بن لوذان جُمَحی (د ۵۹ ق / ۶۷۹ م)، از اصحاب پیامبر اسلام (ص). در نام او و پدرش اختلاف وجود دارد. این اختلاف در روایتِ مورّخان و نسب شناسان، تعیین دقیق نام او را مشکل می‌سازد. برخی از منابع نام او را سمره و غیر آن نیز آورده‌اند، ولی در مورد نام پدرش اختلاف در حد تصحیف لفظ است (ابن سعد، ۴۵۰/۵؛ خلیفه، ۵۵/۱؛ بخاری، ۲(۲)/۱۷۷؛ ابن قتیبه، ۳۰۶؛ ابـن حجـر، ۱۷۶/۴) ؛ حتی در برخی از منابع اوس یا أنیس بـرادر ابومحذوره دانسته شده که در جنگ بدر در زمرهٔ کافران کشته شد و به‌گفتهٔ ابن عباس در شمار مصادیق «مقتسمین» در آیهٔ ۹۰ سورهٔ حجر بوده است (ابن حبیب، ۱۶۰ ـ ۱۶۱؛ ابن قتیبه، همانجا؛ بلاذری، ۳۰۰/۱).

گویند ابومحذوره در روز فتح مکه اسلام آورد و به‌گفتهٔ برخی بعد از جنگ حنین بود که مسلمان شد و به‌فرمان پیامبر اسلام به‌اذان گویی در مکه تعیین گردید (ابن سعد، ابن قتیبه، همانجاها) و نیز گویند: وی همراه با چند تن دیگر به‌تقلید از مؤذن پیامبر (ص)، اذان گفت و چون آن حضرت آوای وی را شنید، او را به‌اذان‌گویی در مکه گماشت (طبرانی، ۲۰۴/۷ ـ ۲۰۵؛ ابن خزیمه، ۱۹۵/۱).

در روایتی که ابن سعد (۲۳۴/۳) نقل کرده، گفته شده که پیامبر اکرم (ص) سه مؤذن داشت: بلال، ابومحذوره و عمرو بن ام مکتوم، و هنگامی که بلال حاضر نبود، ابومحذوره اذان می‌گفت، اما با توجه به‌اینکه ابن سعد (۴۵۰/۵)، خود به‌اقامت ابومحذوره در مکه اشاره می‌کند، باید به‌موضوع جانشینی او در غیاب بلال با تردید نگریست. ابومحذوره گوید که پیامبر (ص) اذان را حرف به‌حرف به او آموخت و فرمود که اذان ۱۹ کلمه و اقامه ۱۷ کلمه است (ابن خزیمه، همانجا؛ ابوداوود، ۱۳۷/۱ ـ ۱۳۸؛ ترمذی، ۳۶۶/۱ ـ ۳۶۷). روایات ابومحذوره در باب اذان و اقامه از نظر ارزش فقهی شایان توجه و مبنای مهمی برای فقها در استنباط احکام آنها بوده است. برخی از راویان اذان را با دو تکبیر از وی نقل نموده‌اند (نک: دنبالهٔ مقاله)، اما روایات مشهور ناظر به‌چهار تکبیر است و ابوحنیفه، شافعی، احمد بن حنبل و بیشتر فقیهان نیز قائل به‌چهار تکبیر بوده و به‌آن فتوا داده و آن را عمل اهل مکه دانسته‌اند (ابن ماجه، ۲۳۴/۱ ـ ۲۳۵؛ ابوداوود، ۱۳۶/۱، ۱۳۸؛ ترمذی، ۳۶۶/۱؛ شافعی، ۸۴/۱ ـ ۸۵؛ نووی، ۸۱/۳)، ولی مالک به‌دو تکبیر فتوا داده و آن را عمل اهل مدینه دانسته است (ابن قاسم، ۵۷/۱ ـ ۵۸؛ مسلم، ۸۰/۳؛ نووی، همانجا).

در روایت عبدالله بن محیریز از ابو محذوره تثویب یعنی گفتن «الصلاة خیرٌ من النوم» نیز در اذان فجر آمده است (ابن قاسم، همانجا؛ ابوداوود، ۱۳۷/۱ ـ ۱۳۸؛ ترمذی، ۳۷۸/۱)، لیکن شافعی آن را از

جانب پیامبر (ص) نمی‌داند و کراهت خویش را در این مورد بیان می‌دارد (۸۵/۱). همچنین در یک روایت زیدی از طریق عبدالعزیز بن رفیع «حی علی خیرالعمل» نیز در بیان کلمات اذان آمده است (ابوعبدالله علوی، ۱۵ ـ ۱۶).

از ابو محذوره، پسرش عبدالملک، عبدالله بن مُحَیریز، صفیه بنت بحره، اسود بن یزید، عبدالعزیز بن رفیع و ابن ابی مُلیکه در باب اذان روایت کرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۲ (۱) / ۱۵۵؛ ابوداوود، ۱۳۶/۱ ـ ۱۳۸؛ ابوعبدالله علوی، ۱۵؛ مسلم، همانجا؛ طبرانی، ۲۰۹/۷؛ ذهبی، ۳۴۴). ابومحذوره پس از درگذشت پیامبر (ص) همچنان در مکه اذان می‌گفت و حتی هنگامی که معاویه مؤذنی به‌جای وی تعیین کرد، ابومحذوره او را به‌چاه زمزم افکند (حاکم نیشابوری، ۵۱۵/۳) و اذان گویی در مسجدالحرام در خاندان وی نسل به‌نسل تا سدهٔ ۳ ق باقی بود (ابن سعد، همانجا؛ ابن قتیبه، شافعی، همانجاها). به‌گفتهٔ ابومحذوره پیامبر (ص) در مکه سقایت را در بنی عبدالمطلب، حجابت را در بنی عبدالدار و اذان را در خاندان ابومحذوره قرار داده بود (طبرانی، ۲۰۸/۷).

ابومحذوره آوازی خوش داشت و ابودهبل در شعری صدای رسا و خوش او را ستوده است (کلبی، ۱۰۰). وی در اواخر عمر سفری کوتاه به‌کوفه داشت و تا پایان عمر مؤذن مسجدالحرام بود و سرانجام در مکه درگذشت (ابن حبان، ۳۱).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به‌کوشش فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به‌کوشش لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن خزیمه، محمد بن اسحاق، *صحیح*، به‌کوشش محمد مصطفی اعظمی، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن قاسم عتقی، عبدالرحمن، *المدونة الکبری*، قاهره، مطبعة السعادة؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ ابن ماجه، محمد بن یزید، *سنن*، به‌کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ابوداوود، سلیمان بن اشعث، *سنن*، به‌کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویة؛ ابو عبدالله علوی، محمدبن علی، *کتاب الاذان بحیّ علی خیرالعمل*، به‌کوشش یحیی عبدالکریم فضیل، دمشق، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به‌کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ ترمذی، محمدبن عیسی، *سنن*، به‌کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۷ م؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک*، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام* (عهد معاویة بن ابی سفیان، ۴۰ ـ ۶۰ ق)، به‌کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م؛ شافعی، محمد بن ادریس، *الأُمّ*، به‌کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالمعرفة؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، به‌کوشش حمدی عبدالحمید سلفی، بغداد، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰ م؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به‌کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، *صحیح*، *شرح نووی*، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ نووی، یحیی، *شرح صحیح* (نک: هم، مسلم بن حجاج).

سیمین محقق

اَبومُحْرِز، نک: خلف احمر.

اَبومُحَلِّم، محمدبن هشام‌بن عوف (۱۴۸ ـ ۲۴۵ یا ۲۴۸ ق / ۷۶۵ ـ ۸۵۹ یا ۸۶۲م)، راوی، ادیب و شاعر عصر عباسی. نام پدر او را به اختلاف، سعد، شیبان و احمد گفته‌اند (ابن‌ندیم، ۵۱؛ ابن‌حجر، ۴۱۵/۵؛ *بستانی*). تبار او را ایرانی و زادگاهش را اهواز نوشته‌اند (ابن‌ندیم، همانجا؛ ابوعبید، ۷۸/۳؛ ابن‌حجر، همانجا). با اینهمه، وی به بنی‌سعد منتسب بود و لقب «سعدی» او از همین‌جاست. ظاهراً بر این انتساب اصرار هم می‌ورزید، چه، روایت کرده‌اند که وی از قبول ارثی که از پسر عمش خلیل‌بن اوس به وی رسیده بود، به این سبب که او را خویشاوند خود نمی‌دانست، سرباز زد (نک: ابوحیان، ۳۵۲/۲ ـ ۳۵۳؛ ابن‌حجر، همانجا).

ابومحلم بارها به مکه، بصره، کوفه و دیگر شهرها سفر کرد و نزد مشاهیری چون ابن‌عُیینه، وکیع، جریربن عبدالحمید، خالدبن حارث و محمدبن فضیل دانش آموخت (همانجا؛ سیوطی، ۲۵۷/۱). یک چند نیز در بادیه اقامت گزید تا دانش لغوی و ادبی خود را نزد بدویان کمال بخشد (ابن‌حجر، سیوطی، همانجاها). آنگاه که آوازه‌ای یافت، به بارگاه خلفا و امیران راه پیدا کرد و در زمرهٔ ادیبان خاص آنان در آمد. در روایتی آورده‌اند که واثق عباسی (حک ۲۲۷ ـ ۲۳۲ ق) او را به داوری میان شعرهای ابوالعتاهیه و ابونواس برگزید و حتی در روایتی دیگر گفته‌اند که وی به دربار فرا خوانده شد تا خواب خلیفه را که همگان از تعبیرش درمانده بودند، تعبیر کند (ابوالفرج، ۱۷۶/۷ ـ ۱۷۷؛ یغموری، ۲۱۱). سیوطی (همانجا) در روایتی از مرزبانی، از حضور ابومحلم در بارگاه منتصر (حک ۲۴۷ ـ ۲۴۸ ق) نیز خبر داده که البته در صورتی می‌توان آن را پذیرفت که تاریخ وفات شاعر ۲۴۸ ق بوده باشد. نیز او خود روایت کرده که چون عبدالله‌بن طاهر به خراسان می‌رفت، با او در یک کجاوه نشست و در ری، شعری هم برایش سرود (ابن‌خلکان، ۸۶/۳).

حافظهٔ نیرومند ابومحلم، پیوسته زبانزد بزرگان بوده است و داستانهایی نیز در این باره آورده‌اند (نک: ابن‌ندیم، ۵۲؛ یغموری، ۲۱۱ ـ ۲۱۲؛ ابن‌حجر، همانجا؛ سیوطی، ۲۵۷/۱ ـ ۲۵۸). همین حافظهٔ نیرومند و اندوخته‌های گستردهٔ او در شعر، لغت، ادب و ایام العرب از او راوی و منتقدی برجسته ساخته بود. نمونه‌های متعددی از روایات ادبی و تاریخی او را در منابع کهن می‌توان دید (مثلاً نک: مبرد، ۵۱/۱، ۵۸، ۱۹۱، ۱۱۲۷/۳ ـ ۱۱۳۰؛ ابن‌عبدربه، ۳۰/۳؛ قالی، ۴۸ ـ ۵۶، جم؛ ابواحمد عسکری، ۴۲، ۹۶ ـ ۹۸، ۱۷۶، ۱۹۸؛ شمشاطی، ۴۴/۲؛ ابوعلی مرزوقی، ۳۹/۲). در میان حکایات و نوادری که ابومحلم نقل کرده، گاه نکته‌های جالب‌توجهی دربارهٔ برخی عقاید و رسوم اعراب بدوی دیده می‌شود (مثلاً نک: ابواحمد عسکری، ۱۹۸؛ ابوحیان، ۶۵۸/۳؛ ابن ابی‌الحدید، ۴۰۴/۱۹).

از اشعار ابومحلم جز پاره‌هایی پراکنده که برخی از آنها ابیات هجوآمیز است، در دست نیست (مثلاً نک: مرزبانی، ۳۷۰؛ ابن‌خلکان، همانجا). ۳ کتاب نیز با عنوانهای *الانواء*، *خلق‌الانسان* و *الخیل* به وی

نسبت داده شده که هیچ‌یک به دست نیامده است (نک‍: ابن‌ندیم، همانجا؛ GAS, VII / 347 - 348, VIII/42).

ابن‌ندیم در وصف ابومحلم گفته است که مردی خودپسند بود و کلامی فاخر و بیانی متکلّف داشت (ص ۵۱). نیز از قول همو و ابن‌سکیت او را شیعی خوانده‌اند (صفدی، ۱۶۷/۵؛ ابن‌حجر، همانجا)، اما دلیلی در تأیید یا رد این گفته‌ها در دست نیست.

مآخذ: ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج‌البلاغة*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *لسان‌المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابواحمد عسکری، حسن، *المصون فی الادب*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، کویت، ۱۹۸۴م؛ ابوحیان توحیدی، علی، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴ ـ ۱۹۶۶م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۶م؛ ابوعلی مرزوقی، *الازمنة والامکنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ بستانی؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ شمشاطی، علی، *الانوار و محاسن الاشعار*، به کوشش محمدیوسف، کویت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۸م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰م؛ قالی، اسماعیل، *ذیل الامالی والنوادر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ یغموری، یوسف، *نورالقبس*، *مختصر المقتبس* محمدبن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ نیز: GAS.

ناهید ظفری

اَبومَحَلّی، نک‍: ابن محلی.

اَبومُحَمَّدِ اودیِ کوفی، نک‍: عبدالله بن ادریس.

اَبو مُحَمَّدِ جُرِیْری، احمد بن محمد (مق‍ ۳۱۱ ق/۹۲۳م)، فقیه و صوفی مشهور سدۀ ۳و اوایل سدۀ ۴ ق در بغداد. نام او را حسن بن محمد و عبدالله بن یحیی نیز نوشته‌اند (نک‍: سلمی، ۲۵۳؛ کلابادی، ۳۱)، اما ظاهراً نام او همان احمد بن محمد است (سلمی، همانجا؛ خطیب، ۴۳۱/۴؛ قشیری، ۴۰۲). برخی تسمیۀ او را به جریری (به ضمّ اول) از این جهت دانسته‌اند که منسوب به جریر بن عباد از بنی بکر بن وائل بوده است (ابن ملقن، ۷۱)، ولی ذهبی نسبت او را جریری (به فتح اول) نوشته و آن را به جریر بجلی منسوب دانسته است (*المشتبه*، ۱۵۰/۱).

ابومحمد از بزرگان اصحاب جنید و از علمای مشایخ صوفیه بود و به سبب تمامیّت حال و صحّت عمل، جانشین جنید شد (سلمی، ۲۵۳ ـ ۲۵۴). گفته‌اند که جنید او را به جانشینی خود برگزیده بود (خطیب، ۴۳۲/۴؛ ابن جوزی، ۱۷۴/۶ ـ ۱۷۵؛ عطار، ۵۷۹). کلابادی وی را در زمرۀ کسانی نام می‌برد که در نشر علوم اشارت، صاحب اثر و سهیم بوده‌اند (ص ۳۰ـ۳۱). جریری در فقه‌واصول نیز دارای مقام برجسته‌ای بود (هجویری، ۱۸۷؛ عطار، همانجا) و حدیث نیز روایت می‌کرد (سلمی، ۲۵۴). نسبت خرقۀ او در تصوف از طریق جنید و سری‌سقطی و معروف‌کرخی به امیرالمؤمنین علی (ع) می‌رسد (محمد بن منور، ۴۹/۱؛ مقری، ۲۶۸/۵).

او مصاحبت سهل بن عبدالله تستری را دریافته و سری سقطی را نیز دیده بود (سلمی، ۲۵۳؛ ذهبی، سیر، ۴۶۷/۱۴) و گفته‌اند که همراه حسین بن منصور حلاج در مجالس سهل بن عبدالله شرکت می‌کرده است (ماسینیون، I/104). بسیاری از مشایخ تصوف همچون جعفر خُلدی، ابو الحسن بوشنجی، ابو العباس دینوری، علی بن بندار صیرفی، ابوعبدالله و ابوالقاسم مقری، ابوعبدالله محمد بن خفیف و احمد مسروق از مصاحبت او بهره‌مند شده‌اند (سلمی، ۴۵۴، ۴۸۱، ۴۸۵، ۵۰۰، ۵۳۳، ۵۴۱ ـ ۵۴۲؛ هجویری، ۱۹۹؛ عطار، ۵۵۴، ۵۷۱). به گفتۀ هجویری او در سلوک به مقامی رسیده بود که جنید از وی خواسته بود که مریدان او را ادب و ریاضت تعلیم دهد (ص ۱۸۷). ابومحمد جریری همچون جنید، شریعت و طریقت را با یکدیگر جمع کرده بود و از این‌رو در واقعۀ حلاج بر خلاف ابن عطا، به حمایت از او برنخاست و حتی به گفتۀ برخی همچون علمای ظاهر او را تکفیر کرد (ابن کثیر، ۱۵۹/۱۱؛ ماسینیون، I/576).

ابومحمد در طریقت بر حفظ آداب سخت تأکید داشت، تا آنجا که در باب ادب حضور نقل کرده‌اند که او مدت ۲۰ سال حتی در خلوت پای دراز نکرده بود (خطیب، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۷۵/۶؛ عطار، ۵۷۹) و از این‌روست که او تصوف را به مراقبت احوال و لزوم ادب تعریف می‌کند (قشیری، ۲۸۲)، چنانکه در جای دیگری اخلاق نیکو را اساس تصوف دانسته است (سراج، ۲۵؛ قشیری، ۲۸۰).

گفته‌اند که او در سال واقعۀ هبیر (۳۱۱ ق/ ۹۲۳م) یعنی سالی که ابوطاهر جنابی قرمطی در محلی به نام هبیر بر گروهی از حجاج حمله برد، به شهادت رسید. برخی وفات او را از شدت تشنگی در بیابان دانسته‌اند و سال درگذشت او را ۳۱۲ و ۳۱۳ و ۳۱۴ ق نیز نوشته‌اند، اما مشهورترین قول همان ۳۱۱ ق است (سلمی، ۲۵۴؛ قشیری، ۴۰۲؛ انصاری ۲۹۳؛ ابن جوزی، ذهبی، همانجاها؛ صفدی، ۳۷۸/۷). بعضی گفته‌اند که او به هنگام مرگ بیش از ۱۰۰ سال داشته است (جامی، ۱۴۰؛ *نامۀ دانشوران*، ۱۰۱/۷).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی‌حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش‌اکرم‌بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ همو، *المشتبه*، به‌کوشش‌علی‌محمدبجاوی، بیروت، ۱۹۶۲م؛ سراج طوسی، عبدالله، *اللمع فی التصوف*، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، ویسبادن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ کلابادی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، قاهره، ۱۳۸۰ ق؛ محمد بن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ *نامۀ*

دانشوران، قم، دارالفکر؛ نیز:
Massignon, Louis, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975.
حسین لاشیء

اَبومُحَمَّدْ جَعْفَرِحَذّاء (د ۳۴۱ق/۹۵۲م)، از عرفای فارس و استاد ابن خفیف (ه م). لقبش حذاء به معنی کفشگر است. ابو محمد از مردم شیراز بوده و در محلهٔ باغ نو آن شهر به کفش دوزی می‌پرداخته است (روزبهان، ۴۱؛ جنید، ۲۲۵). از زندگی و نحوهٔ سیر و سلوک او اطلاع دقیقی در دست نیست، جز آنکه شاگرد و مرید ابو عمرو اصطخری بوده است (قشیری، ۱۸۲؛ عبداللطیف، ۱۸۵؛ ابن ملقن، ۴۹۴؛ زرکوب، ۱۳۰). اعتقاد او در حق استادش چنان بود که برای حل مشکلات عرفانی خویش از شیراز به اصطخر می‌رفت (قشیری، همانجا).

ابو محمد با مشایخ معاصر خویش نیز چون جنید، شبلی، ابو الحسن علی بن هند فارسی، بندار بن حسن شیرازی و مؤمل جصاص مصاحبت داشته است (سلمی، ۴۱۴؛ ابو نعیم، ۳۶۲/۱۰؛ انصاری، ۴۱۲؛ روزبهان، ۴۲؛ شرف الدین، ۹؛ جنید، همانجا؛ زرکوب، ۱۲۷-۱۲۸؛ دیلمی، ۱۴۱- ۱۴۳؛ جامی، ۲۳۸-۲۳۹).

ابو محمد مریدان و شاگردانی نیز داشته است و با آنکه به شغل کفاشی اشتغال داشت، به تدریس علوم مختلف زمان خود نیز می‌پرداخت. روزبهان در این باره می‌گوید: «شنیده‌ام که در مسجد محلهٔ باغ نو نعل دوختی و ۶ علم بر او می‌خواندند» (ص ۴۱). گویند ابن خفیف خرقهٔ خویش را از وی گرفته است (زرکوب، ۱۲۷، ۱۲۹- ۱۳۰). ابو محمد در میان امیران و وزیران آن عصر نیز مریدانی داشته است. عضدالدولهٔ دیلمی به او اعتقاد بسیار داشت و مرید وی بود (همو، ۱۲۸).

به ابو محمد کراماتی نیز نسبت داده‌اند که حاکی از اعتقاد مردم آن دوره به اوست (روزبهان، همانجا). از او سخنانی در موضوعات مختلف عرفانی بر جای مانده که در کتابهای تذکره و طبقات نقل شده است (زرکوب، همانجا).

ابو محمد در شیراز درگذشت و در قبرستان محلهٔ باغ نو به خاک سپرده شد (همو، ۱۸۰؛ جنید، ۲۲۶؛ جامی، ۲۳۸).

مآخذ: ابن ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء* به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۶۸م؛ ابو نعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ جنید شیرازی، معین الدین، *شد الازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ش؛ دیلمی، علی، *سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی*، به کوشش، ا. شیمل ـ طاری، ترجمهٔ رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م؛ زرکوب شیرازی، احمد، *شیراز نامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ شرف الدین ابراهیم بن صدرالدین، «تحفة العرفان فی ذکر سید الاقطاب روزبهان»، *روزبهان نامه*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۴۷ش؛ عبداللطیف بن صدرالدین ابی محمد روزبهان ثانی، *روح الجنان فی سیرة الشیخ روزبهان*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۴۷ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش انصاری شافعی، قاهره، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۵۹م.
غلامعلی آریا

اَبومُحَمَّدْ حَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ مُهَلَّبی، نک: آل مهلب.

اَبومُحَمَّدِخازِن، عبدالله بن احمد اصفهانی، شاعر، ادیب و کتابدار صاحب بن عبّاد (سدهٔ ۴ق/۱۰م). از زندگی، تاریخ تولد و وفات، اصل و نسب و استادان وی اطلاع دقیقی در دست نیست و غالب منابع در این باب به گفتاری مختصر بسنده کرده‌اند. آن دسته از منابع نیز که از زندگی وی سخن گفته‌اند، تنها به ذکر مسئولیت شاعر در بارگاه صاحب بن عباد (۳۲۶ - ۳۸۵ق/۹۳۷ - ۹۹۵م) و نقل نظریات ستایش‌آمیز ثعالبی در *یتیمة الدهر* پرداخته‌اند.

دربارهٔ نام پدر ابومحمد اختلاف است. ثعالبی (۳۲۱/۳) و مافروخی (ص ۵۰، چه) آن را احمد دانسته‌اند، اما منابع متأخر، چون خوانساری (۲۳/۲) آن را حسین، علی خان مدنی (۵۷/۱)، محمد، و امین (۳۳۰/۳)، حسن ضبط کرده‌اند. از آنجا که شاعر از آغاز جوانی نزد صاحب بن عباد بوده (ثعالبی، همانجا)، می‌توان احتمال داد که در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق به دنیا آمده است. نسبت «اصفهانی» شاعر و نیز این نکته که ثعالبی (۲۹۶/۳) و مافروخی (ص ۳۱) او را در زمرهٔ مشاهیر اصفهان شمرده‌اند، دلالت بر آن دارد که این شهر زادگاه او بوده و وی بیشتر عمر خود را در آنجا گذارنده است. در همین شهر بود که صاحب بن عباد بساط علم و ادب گسترده و محافل ادبی مشهور خود را تشکیل داده بود. شاعر چنانکه اشاره شد، از جوانی به دستگاه او پیوست و در همان احوال، به تکمیل دانش خود در نحو، لغت، تفسیر قرآن، حدیث و امثال آن پرداخت و ذوق هنری خود را پرورش داد (نک: عوفی، ۶۲). به یُمن استعداد و طبع شاعرانه و دانشهایی که اندوخته بود، اندک اندک نزد صاحب بن عباد گرامی‌تر شد، تا عاقبت در سلک ندیمان و ملازمان او در آمد (ثعالبی، ۳۲۱/۳).

شهرت ابومحمد به «خازن» به آن سبب است که وی کتابدار صاحب بن عباد بود. این کتابخانه که به گفتهٔ اغراق‌آمیز و افسانه گونِ یاقوت (۹۷/۱۳)، ۲۰۶٬۰۰۰ جلد کتاب داشته (دربارهٔ این رقم، نک: ه د، ابوالفرج اصفهانی)، پیوسته به کتابداری اهل فضل نیازمند بوده است، به خصوص که، بنابر آنچه در منابع آمده، این کتابدار وظایف دیگری نیز بر عهده داشته که عمده‌ترین آنها حفظ و جمع‌آوری رسائل صاحب بوده است (همو، ۱۷۷/۶). ابومحمد از این رهگذر ثروتی اندوخته و حتی به گفتهٔ خویش املاکی نیز در اصفهان تهیه کرده بود (ثعالبی، ۳۲۴/۳). وی علاوه بر صاحب، با بسیاری از بزرگان و ادبای اصفهان نیز رابطهٔ ادبی داشته است (عوفی، ۶۱ -۶۲)، اما او خود بیشتر به ابوالعباس احمد بن ابراهیم ضَبّی که پس از مرگ صاحب وزارت فخرالدولهٔ دیلمی را برعهده گرفت و نیز ابوبکر خوارزمی

خواهرزادهٔ طبری مورخ اشاره کرده و از این دو تن با لقب استاد نام برده است (ثعالبی، ۳۲۲/۳؛ مدرس، ۲۵۷/۷).

بـا توجه بـه اینکه ابـومحمد، کتابدار و شاعـر صاحـب و مـداح فخرالدولهٔ دیلمی بوده (ثعالبی، ۳۳۳/۳)، می‌توان گفت که احتمالاً مذهب تشیع داشته است.

ابومحمد دیرزمانی، همراه دیگر ادیبان در ری، گرگان و اصفهان در مجالس صاحب حضور داشت (همو، ۱۸۹/۳؛ یاقوت، ۲۸۱/۶ـ ۲۸۲؛ صفدی، ۱۳۴/۹)، اما پیوند استوار کتابدار و وزیر، به عللی که بر ما پوشیده است، دچار خلل شد. ثعالبی علت آن را به طور مبهم ناشی از جوانی و کم‌تجربگی ابومحمد می‌داند و سپس می‌افزاید که وی گاه دچار لغزشهایی می‌شد که صاحب از آنها چشم می‌پوشید، تا آنکه کار از حد معقول درگذشت و صاحب درصدد تأدیب و عزل وی برآمد درنتیجه ابومحمد از آستان وی گریخت و در سرزمینهای عراق و شام و حجاز آواره و سرگردان بود (۳۲۱/۳ـ ۳۲۲)، اما ۱۰ سال بعد، پس از زیارت کعبه به دیار خود بازگشت. همهٔ آنچـه در این باب می‌دانیم، اطلاعاتی است که او خود در نامه‌ای معروف بیان داشته و ظاهراً مراجع دیگر نیز در این مورد از همین نامه کسب خبر کرده‌اند. وی در این نامه شمه‌ای از سرگردانی و نابسامانی چند سالهٔ خود و رنج و حرمان مفارقت آستان صاحب را با دوست دیرین خویش، ابوبکر خوارزمی درمیان گذاشته است. وی در اصفهان کوشید تا با وساطت ابوالعباس بار دیگر نظر لطف صاحب را که آن هنگام در گرگان بود، به خود جلب کند. از این رو، با نوشتن نامه‌ای بلند و زیبا او را به شفاعت نزد صاحب برانگیخت (همو، ۳۲۲/۳ ـ ۳۲۳). ابوالعباس نیز در نامه‌ای به صاحب، ضمن اظهار خشنودی از بازگشت ابومحمد، تقاضا کرد که وی را دوباره در سایهٔ حمایت خویش گیرد. سرانجام صاحب به گرمی او را پذیرا شد و مورد عفو و عنایت قرار داد (بهمنیار، ۱۷۲). اینکه صاحب در پاسخ نامهٔ او به آیه‌ای «اَلَمْ نُرَبِّکَ فِینا وَلیداً...» (شعراء / ۲۶/ ۱۸ ـ ۱۹) استشهاد کرده (ثعالبی، ۱۹۷/۳؛ ابن‌خلکان، ۴۱۴/۱)، نشان از پیوند و محبت گذشتهٔ این دو تن دارد. در هر حال ابومحمد به محض دریافت پاسخ محبت‌آمیز صاحب، مشتاقانه راهی گرگان شد تا به حضرتش بپیوندد (ثعالبی، ۳۲۲/۳، ۳۲۳).

سرانجامِ کارِ ابومحمد و تاریخ و محل وفات وی نیز همچون تاریخ تولدش به درستی دانسته نیست، اما می‌دانیم که تا چند سال پس از وفات صاحب زنده بوده است، زیرا همو بود که بی‌درنگ خبر مرگ وزیر را به فخرالدولهٔ دیلمی رسانید (بهمنیار، ۵۲) و در رثای او نیز قصیده‌ای سرود (جرفادقانی، ۱۱۳). از این شاعر ایرانی نژادِ فارسی زبان، جز اشعاری چند به زبان عربی برجای نمانده است. دربارهٔ این اشعار به رغم ظرافتهای فراوان که گاه رایحهٔ فرهنگ ایرانی از آنها به مشام می‌رسد، نمی‌توان از جهت تأثیر ادب فارسی چندان اظهار نظر کرد. آنچه از اشعار ابومحمد برجای مانده، بالغ بر ۳۲۰ بیت است که بیشتر آنها را ثعالبی در یتیمة جمع‌آوری کرده است (۲۲۰/۳ ـ ۲۳۲،۲۲۱، جم). علاوه بر آن، ۶بیت از اشعارش را مافروخی (ص ۵۰، ۷۶، ۱۰۸)، ۶بیت دیگر را راغب اصفهانی (۵۲۲/۲، ۴۱۲/۴، ۵۴۰) و ۶ بیت در رثای صاحب را، جرفادقانی (ص ۱۱۳ ـ ۱۱۴) نقل کرده‌اند.

شعر ابومحمد به سبب استحکام و متانت و در آمیخته بودن با ظرافت و لطافت، به آسانی مقبول صاحب بن عباد افتاد: یک بار هنگامی که یکی از قصایدش را در مدح وی می‌خواند، صاحب چندان به وجد آمد که بی‌اختیار از جای برخاست، نسخهٔ قصیده را از ابومحمد گرفت و به مطالعهٔ آن مشغول شد و آنگاه وی را خلعت و پاداش بسیار داد (ثعالبی، ۱۹۱/۳ـ۱۹۲؛ یاقوت، ۲۷۲/۶ـ۲۷۴).

ابومحمد به بیشتر موضوعات معمول شعر، از مدح و وصف و غزل گرفته، تا اشعار اخلاقی و رثا پرداخته است، اما در این میان، مدح غالب است. ساختمـان قصاید او محکـم و استـوار و واجـد همهٔ خصوصیات شعر آن روزگار از جمله گرایش به تصنع و تصویرپردازی و میل به آرایشهای لفظی است.

ثعالبی سخت شیفتهٔ شعر اوست، چنانکه‌قصیدهٔ اعتذاریهٔ وی را که در سالهای دوری از آستان صاحب سروده، زیباتر و شیواتر از اعتذاریات نابغهٔ ذبیانی به نعمان، ابراهیم بن مهدی به مأمون، و علی بن جهم به متوکل می‌داند (۳۲۶/۳، ۳۲۷) و شعر او را به گردن‌بند جادویی تشبیه می‌کند (۳۲۵/۳) و خود وی را همچون ستاره‌ای می‌داند که در آسمان فضل و کمال اصفهان درخشیده است (۳۲۱/۳).

ظاهراً ابومحمد خود، دیوانی از اشعارش را گردآوری کرده بود، اما هنگام سفر به بغداد، مورد هجوم دزدان واقع شد و همهٔ اموال وی، از جمله کتابها و دیوان شعرش به غارت رفت (همو، ۳۲۴/۳).

دو قطعه از نثر ابومحمد بر جای مانده که همهٔ ویژگیهای نثر آن دوره را در بردارد و به شدت از نثر صاحب بن عباد متأثر است (نک: *بستانی*). قطعهٔ اول نامه‌ای است که به ابوبکر خوارزمی نوشته و در آن احوال خود را از زمان مفارقت از آستان صاحب تا بازگشت به گرگان شرح داده است. ثعالبی این نامه را آیتی از فصاحت و بلاغت عربی و مشتمل بر لطایف صنعت می‌داند (۳۲۵/۳). قطعهٔ دوم نیز خطاب به ابوبکر خوارزمی در خصوص «داریّات» است (برای متن نامه، نک: همو، ۲۰۳/۳). موضوع «داریات» از این قرار است که صاحب در ۳۴۷ ق/ ۹۵۸م در محلهٔ «باب دریهٔ» اصفهان، سرایی عالی که بعدها به محلهٔ صاحب اشتهار یافت، بنا کرد و در روز انتقال به‌سرای جدید، هر یک از شعرا در وصف آن سرا قصیده‌ای سرودند. مجموع آن قصاید به «داریات» موسوم گردید (بهمنیار، ۱۷۳).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ بستانی؛ بهمنیار، احمد، *صاحب بن عباد*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، انتشارات اسماعیلیه؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *محاضرات الادباء*، قاهره، ۱۲۸۷ ق/

۱۸۷۰م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ علی خان مدنی، *انوار الربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ عوفی، محمدبن محمد،*تذکرهٔ لباب الالباب*، به کوشش سعید نفیسی، ۱۳۳۵ ش؛ مافروخی، مفضل بن سعد، *محاسن اصفهان*، به کوشش جمال‌الدین حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۱۲ ش/ ۱۹۳۳م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، *ادبا*.

عزت ملاابراهیمی

اَبومُحَمَّدْ رُوَیْمِ بْنِ اَحْمَد، نک: رویم.

اَبومُحَمَّدْ شَمسُ‌الدّینْ عَبْدُاللّٰهِ بُنْجیری، نک: آل‌بنجیر.

اَبو مُحَمَّدْ صالِح، ابن‌ینصارَن‌بن‌غَفیان ماجری دُکّالی (۵۵۰ - ۶۳۱ق/ ۱۱۵۵- ۱۲۳۴م)، صوفی مراکشی که پیروانش موسوم به ماجریون از سلسله‌های صوفیهٔ مغرب دور به شمار رفته‌اند (ابن قنفذ، ۶۴، ۶۶). وی منسوب به دکّاله است که ناحیه‌ای است در غرب مراکش و منتهی به سواحل اقیانوس اطلس (نک: یاقوت، ۵۸۱/۲؛ قس: عمرانی، ۱۴۳).

نسب ابو محمد به عمر بن عبدالعزیز، هفتمین خلیفهٔ اموی می‌رسد (اسماعیل، ۳۹۱) . از زادگاه او و سالهای آغازین زندگیش چیزی دانسته نیست . وی مراحل تحصیل و کسب مقامات را نزد ابو محمد عبدالرزاق جزولی (ابن زیات، ۳۲۷؛ ابن قنفذ، ۶۱) و ابو طاهر بن اسماعیل زهری (اسماعیل، همانجا) و صوفی مشهور ابومدین‌مغربی (غبرینی، ۱۲۴؛ ابن خلدون، ۱۲۶/۱؛ ابن قنفذ، ۳۵، ۶۲) سپری کرد. ابومحمد همچنین از مصاحبت و دیدار ابو ابراهیم اوادار بهره داشت(همانجا).از مدت تحصیل وی ۲۰ سال در اسکندریه به شاگردی ابوطاهربن‌اسماعیل زهری گذشته است (اسماعیل،همانجا).از اینکه استاد دیگر او، عبدالرزاق جزولی خود از شاگردان ابو مدین بوده (ابن‌قنفذ، ۶۱) و احتمال داده شده که ابو محمد در آغاز با واسطه شاگرد ابومدین به شمار می‌رفته (همو، ۶۲)، می‌توان پنداشت که اقامت او در اسکندریه و نیز مراحلی از دوران پختگیش پیش از زمان شاگردی ابو مدین بوده است .

ابو محمد شاگردان و مریدان بسیاری را پرورده است که از آن جمله می‌توان ابو عبدالله محمد بن ابی‌القاسم سجلماسی (همانجا؛ غبرینی، ۱۲۳، ۱۲۴)، ابو زکریای یحیاوی (بلوی، ۱۴۳) و ابو سعید هنصلی (تری مینگهام، 86)را نام برد. آنچه از طریقهٔ ابو محمد می‌دانیم، اهتمام به حفظ سنتهای مشایخ نخستین و ممارست در مجاهده و مراقبه و مداومت بر آداب و اوراد است (ابن زیات،۱۳). وی در ارشاد و دستگیری طالبان کوشا بود (ابن قنفذ، ۶۱) و آنان را به تزکیهٔ نفس و ترک و تجرد فرا می‌خواند و برای سلوک هر یک مراحلی را توأم با اوراد خاص قرار می‌داد (همانجا). به گفتهٔ ابن زیات شاگردان ابو محمد کرامات بسیار به او نسبت داده‌اند(همانجا).

ابو محمد در اواخر عمر مقیم آسفی مرکز دکّاله بود (ابن زیات، همانجا) و در آن شهر رباطی بنا نهاد که خود نیز در آن سکنیٰ داشت (نک: همانجا؛ صدیق، ۱۴۳). مدفن او در همان مکان قرار دارد (ابن‌خطیب، ۷۱؛ ابن قنفذ، همانجا) و امروزه نیز از زیارتگاههاست (بستانی، ۱۱۳/۵). این رباط که اکنون ، به نام خود او شهرت دارد، تا دیر زمانی از مراکز دعوت صوفیان به شمار می‌رفته و نیز از فعالیتهایی که در آن صورت می‌گرفته، فراخواندن مردم به حج و راهنمونی و یاری رساندن به حجاج بوده است (نک: صدیق، همانجا). ابن خطیب که در سفر به مغرب در این رباط میهمان بوده، از آن به عنوان مکانی پر ازدحام یاد کرده و به وصف فضای آنجا و مقبرهٔ ابو محمد پرداخته است (همانجا). ابن قنفذ که در ۷۶۳ق از این رباط دیدن کرده است، می‌نویسد که نوادگان ابو محمد در آن ناحیه مقیم بودند و بزرگ ایشان ابوالعباس احمد بن یوسف بود (نک: همانجا) که نظارت بر اموال رباط را برعهده داشت و از مقامات مذهبی شهر به شمار می‌رفت (نک:ابن‌خطیب، ۶۹-۷۰، ۷۱). ابو محمد ۷ فرزند داشته است که ۳ تن از آنان در کنار قبر او مدفونند (اسماعیل،۳۹۱- ۳۹۵).از فرزندانش، عبدالعزیز(د ۶۴۶ق) در شمار اولیاء مصر بوده و عیسی (د ۶۹۸ق) امارت آسفی را داشته است (همو،۳۹۳).

احمد بن ابراهیم بن احمد، نوادهٔ ابو محمد، کتابی دربارهٔ او با عنوان *المنهاج الواضح فی تحقیق کرامات ابی محمد صالح* داشته که در قاهره (۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م) به چاپ رسیده است . این کتاب در پاسخ به نسبتهای ناروای مخالفان مالکی مذهب ابو محمد به طریقهٔ او و نیز در پی بی سامانی اوضاع و احوال پیروانش در اواخر سدهٔ ۷ق، تألیف شده بود (نک: تری مینگهام، 51).

به ابو محمد اثری به نام *تلقین الورد* منسوب شده است (نک :همانجا) که از آن نشانی در دست نیست .

مآخذ: ابن خطیب، محمد، *نفاضة الجراب*، به کوشش احمد مختار عبادی و عبدالعزیز اهوانی، قاهره، دارالکتاب العربی؛ ابن خلدون، یحیی، *بغیة الرواد*، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزایر، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ ابن زیات، یوسف، *التشوف الی رجال التصوف*، به کوشش آدولف فور، رباط، ۱۹۵۸م؛ ابن قنفذ، احمد، *انس الفقیر و عز الحقیر*، به کوشش محمد الفاسی و آدولف فور، رباط، ۱۹۶۵م؛ اسماعیل، عثمان، *حفائر شالة الاسلامیة*، بیروت، ۱۹۵۹- ۱۹۶۰م؛ بستانی؛ بلوی، احمد، *الثبت*، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صدیق بن عربی، *المغرب*، تونس، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ عمرانی، عبدالله، *حواشی بر الثبت* (نک: هم ، بلوی)؛ غبرینی، احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, London, 1973.

محمد جواد انواری

اَبومُحَمَّدْ عَبْدُاللّٰهِ بْنِ اِسْماعیلِ میکالی، نک: آل میکال.

اَبومُحَمَّدْ عَبْدُاللّٰهِ بْنِ مُحَمَّد، نک: ابن زهر.

اَبومُحَمَّدِ مُرْتَعِش، نک: مرتعش.

اَبومِخْنَف، لوط بن یحیی بن سعید بن مخنف بن سُلَیم، اخباری بزرگ سدهٔ ۲ق. دربارهٔ ابومخنف، به رغم شهرت بسزایش، آنچه موجب شگفتی است، بی‌اطلاعی از احوال و زندگی اوست، چنانکه حتی طرحی ساده از احوال وی را به درستی نمی‌توان ترسیم کرد. همین

موضوع موجب شده تا همگان توجه خود را به اخبار منقول از او معطوف دارند و در این اخبار نیز ــ که مؤلفان بعدی چنانکه خواهیم دید، هریک به گونه‌ای از آثار او آورده‌اندــ نکاتی که به روشن شدن زندگی او کمک کند، بسیار اندک است و نباید جانب احتیاط را از دست داد.

ابومخنف در کوفه از خاندانی بزرگ و مشهور از تیرۀ غامد و از قبیلۀ بزرگ یمنی اَزْد (کلبی، ۴۸۱/۲ـ ۴۸۲) برخاسته بود. آگاهیهایی که در مآخذ دربارۀ خاندان او آمده، گرچه پراکنده است، ولی اندک نیست. نیای او مخنف بن سلیم براساس گزارش خود ابومخنف (نک: ابن‌سعد، ۱(۳)/۳۰) در ۶ق، زمانی که پیامبر(ص) به دعوت ابوظَبیان ازدی پرداخت، اسلام آورد. به همین سبب او را که از پیامبر(ص) احادیثی روایت کرده، در شمار اصحاب نهاده‌اند (نک: طبرانی، ۳۱۰/۲۰ـ ۳۱۱؛ ابوالشیخ، ۲۷۹/۱ـ ۲۸۲؛ ابن عبدالبر، ۱۴۶۷/۴؛ ابونعیم، معرفة، ۲/گ ۲۰۶ الف؛ مزی، *تحفة*، ۳۶۷/۸ـ ۳۶۸؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۷۲/۶). در مآخذ تنها آگاهی موجود از زندگی مخنف بن سلیم، پیش از خلافت امیرالمؤمنین علی(ع)، شرکت او در فتوح عراق است (دینوری، ۱۱۴). در جنگ جمل در لشکر عراقیان شرکت کرد و درفش ازد و برخی قبایل دیگر را با خود داشت (نصر بن مزاحم، ۱۱۷؛ بلاذری، *انساب*، ۲۳۶/۲؛ دینوری، ۱۴۶) و دو برادرش عبدالله و صَقْعَب در همین پیکار جان باختند (نک: طبری، *تاریخ*، ۵۲۱/۴، «المنتخب»، ۵۴۷؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۲۴۱/۲). پس از آن از سوی امام(ع) به امارت اصفهان و همدان گماشته شد (نصر بن مزاحم، ۱۱؛ ابوالشیخ، ۲۷۷/۱ـ ۲۷۸؛ ابونعیم، ذکر *اخبار*، ۷۲/۱)، اما در آستانۀ جنگ صفین، امام علی(ع) طی نامه‌ای که نصر بن مزاحم متن آن را آورده (ص ۱۰۴ـ ۱۰۵)، وی را نزد خود فراخواند و او در جنگ صفین حضور داشته است (همانجا). مخنف ساکن کوفه بود و «جبّانه»ای (= گورستان) در همانجا بدو منسوب است (خلیفه، ۲۸۰/۱، ۳۰۹؛ طبری، *تاریخ*، ۱۸۳/۷؛ ابونعیم، همانجا). به روایت ابن حجر وی در ۶۴ق در جنبش توابین به رهبری سلیمان بن صُرَد خُزاعی کشته شد (*تهذیب*، ۷۸/۱۰).

مشهورترین فرزند او عبدالرحمن است که در صفین حضور داشت (نصر بن مزاحم، ۲۶۱) و در برخی حوادث دیگر نیز پس از جنگ صفین شرکت جست (بلاذری، همان، ۴۴۶/۲؛ ابراهیم، ۳۰۲، ۳۱۴ـ ۳۱۵؛ طبری، همان، ۱۳۳/۵). همچنین در وقایع مربوط به جنبش مختار ثقفی، می‌دانیم که از مخالفان او به شمار می‌رفت (بلاذری، همان، ۲۲۴/۵، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۵۳). وی در ۷۵ق در جنگ با خوارج کشته شد (طبری، همان، ۲۱۱/۶ـ ۲۱۲؛ نیز نک: مبرّد، ۱۲۹۹/۳، ۱۳۰۲، ۱۳۱۸ـ۱۳۱۹).

فرزند دیگر مخنف به نام محمد هم در صفین حضور داشت (طبری، همان، ۵۷۰/۴) و از همراهی او با برادرش عبدالرحمن نیز سخنی به میان آمده است (نک: همان، ۲۶۱/۵). از عبدالله بن مخنف نیز ابراهیم ابن محمد ثقفی در خبری یاد کرده (ص ۳۱۲) و گویا وی دست کم تا ۷۷ق زنده بوده است (نک: طبری، همان، ۲۹۵/۶، که نام مخنف در نسخۀ مصحح از نسب او افتاده است، قس: «المنتخب»، همانجا). حبیب فرزند دیگر مخنف احادیثی از طریق پدرش نقل کرده است (مزی، *تهذیب*، ۳۴۷/۲۷؛ نیز نک: احمد بن حنبل، ۷۶/۵). دربارۀ فرزند دیگر او سعید که پدربزرگ ابومخنف بود، هیچ‌گونه آگاهی در مآخذ موجود دیده نمی‌شود. یحیی پدر ابومخنف را نیز تنها از طریق چند روایتی که ابومخنف در برخی حوادث تاریخی از او نقل کرده، می‌شناسیم و واپسین زمان آن روایات مربوط است به ۹۶ق (نک: طبری، *تاریخ*، ۱۲۴/۶، ۲۹۵، ۵۰۰؛ نیز نک: ابوالفرج، ۳۴، ۳۵). در اختصاری که اینک از *المقتبس* مرزبانی در دست داریم، اگر چه نام ابومخنف در فهرست اسامی راویان و دانشمندان کوفی که به شرح حال یکایک آنان پرداخته شده، آمده است (یغموری، ۲۳۵)، اما متأسفانه در نسخه‌ای که اینک در دست داریم، اثری از شرح زندگی ابومخنف دیده نمی‌شود.

دربارۀ تاریخ تولد ابومخنف، حدسهای محققان را باید مجدداً و به دقت بررسی کرد. به گفتۀ سزگین ابومخنف در حدود سال ۷۰ق/۶۸۹م زاده شده، زیرا از عبدالله بن علقمۀ خَثْعمی ــ که به زعم همو آخرین صحابی پیامبر (ص)متوفی در کوفه (۸۷ق/۷۰۶م) بودهــ چندین خبر تاریخی روایت کرده است (ص 5؛ نیز نک: طبری، همان، ۵۶۵/۵، ۲۳۰/۶، ۲۹۰ـ ۲۹۱). اما بی گمان، میان این عبدالله بن علقمۀ خثعمی و عبدالله بن ابی اوفیٰ اسلمی ــ واپسین صحابی پیامبر (ص) متوفی در کوفه (نک: ذهبی، *سیر*، ۴۲۸/۳ به بعد) ــ خلطی پیش آمده است. همچنین ولهاوزن گفته است که وی در ۸۲ق در میان‌سالی بوده و دوست محمد بن سائب کلبی به شمار می‌رفته است (*الدولة*، ۱). اگر مستند گفتۀ او خبری باشد که ابومخنف از قول محمد بن سائب کلبی در وقایع جنبش ابن اشعث در ۸۲ق آورده (نک: طبری، همان، ۳۴۹/۶، ۳۶۴)، نخست باید گفت که روایات مذکور محتمل است سالها بعد نقل شده باشد و دیگر باید به این نکته توجه کرد که ابومخنف روایت مربوط به حوادث سال ۸۲ق را به واسطۀ محمد بن سائب کلبی روایت کرده و اگر خود، چنانکه ولهاوزن گفته، در این واقعه میان سال بوده، چه نیازی به روایت از او داشته است؟ به هر حال اینگونه روایات برای تخمین سالزاد ابومخنف چندان مفید نیست؛ چه ابومخنف مثلاً حوادث مربوط به واقعۀ کربلا (۶۱ق) را هم گاه به یک واسطه روایت کرده است (مثلاً نک: همان، ۴۳۴/۵، ۴۳۵) و مسلماً نمی‌توان بر اساس چنین استدلالی گفت که در این تاریخ در میان سالی بوده است. اما این نکته هم گفتنی است که طبری از حدود سال ۹۷ق به بعد روایاتی دربارۀ برخی حوادث تاریخی از ابومخنف آورده (همان، ۵۲۳/۶، ۵۴۲، ۵۶۴، ۵۷۸) که او بی واسطه آنها را نقل کرده بوده و در گزارش مربوط به سال ۹۶ق به واسطۀ پدرش (همان، ۵۰۰/۶) و در ۹۷ق به واسطۀ دیگران هم اخباری گزارش کرده بوده است (همان، ۵۲۴/۶، ۵۲۷). واپسین خبری که از ابومخنف نقل شده، از آن طبری (همان، ۴۱۷/۷ـ ۴۱۸) و مربوط است به جنبش محمد ابن خالد قسری در ۱۳۲ق، اندکی پیش از ورود لشکر خراسان به کوفه، اما از نقش ابوسلمۀ خلّال (ﻫ م) در روایت منقول از ابومخنف، در

مقایسه با روایت کامل‌تری از همین ماجرا در *اخبارالدولة العباسیة* (ص ۳۶۷_ ۳۶۸)، بسیار کاسته شده است، از این رو چندان بعید نیست که تاریخ این روایت ابومخنف، به پس ازماجرای قتل ابوسلمهٔ خلاّل باز گردد.

به هر حال روایت مستقیم و غیر مستقیم ابومخنف از کسانی چون جابربن یزید جعفی (طبری، *تاریخ*، ۵۰۰/۴، ۵۱۲) و مالک بن اعین جُهَنی (همان، ۱۳/۵، ۱۴، ۲۵، ۳۹، ۸۴، نیز نک: ۱۲۹/۷) و ابو خالد کابلی (همان، ۴۲۳/۵ به یک واسطه) و ابو الجارود (همان، ۶۳/۶) که در تشیع دارای اندیشه‌های خاص بودند و روایاتی که دربارهٔ خوارج از منابع نزدیک به ایشان مانند ابوالمخارق راسبی (همان، ۵۶۴/۵، ۶۲۰، ۳۱۹/۶، ۳۲۲) یا ابو زهیر عَبْسی (همان، ۱۶۸/۶) نقل کرده، نشان دهندهٔ ارتباط گسترده‌ای است که او برای جمع اخبار با آنان داشته است . همچنین گزارشهای دقیقی که او از حوادث پیش از سال ۱۳۲ق داده، مانند گزارش قیام زید بن علی (ع) و عوامل آن (همان، ۱۷۱/۷، ۱۸۰، ۱۸۶) یا جنبش ضحاک بن قیس خارجی در کوفه (همان، ۳۲۷/۷، ۳۴۵)، می‌تواند تا حدودی نشان دهندهٔ دسترسی کامل او به اینگونه اخبار باشد.

زمان اقدام ابومخنف به جمع آوری اینگونه اخبار مربوط به حوادث تاریخی صدر اسلام ــ که برخی از آن حوادث بعدها موجب بروز اعتقادات خاص میان مسلمانان شد ــ دانسته نیست، اما محققان کوشیده‌اند تا با استناد به متن برخی از اخبار منقول از خود ابو مخنف به نتایجی دست یابند. مثلاً ماسینیون بر مبنای تغییری که در تلفظ برخی واژه‌ها ــ و در واقع نام مکانها ــ پس از ورود لشکر خراسان به کوفه پیش آمد، با یافتن واژه‌ای از اینگونه در روایات منقول از ابو مخنف، زمان جمع‌آوری اخبار را پس از پیروزی عباسیان در ۱۳۲ق دانسته است (نک: III/45) . گرچه دلیلهای استواری برای تعیین زمان دقیق تألیف این اخبار در دست نیست، اما باید به نکته‌ای اساسی توجه کرد: فعالیت محدثان و اخباریان در دورهٔ اموی به روایت سیرهٔ نبوی مقصور بود و تألیف اخبار تاریخی مربوط به دوران اموی، مانند شرح حوادث عراق و قیامها و نگارش «مقتل» های متعدد، یا شرح جنبشهای خوارج، از نخستین سالهای حکومت عباسیان با تألیفات کسانی همچون ابن اسحاق و ابو معشر سندی (ه م م) و ابو مخنف و سیف بن عمر تمیمی آغاز شد و تنها در این دوره است که پس از سیرهٔ نبوی ــ که همچنان بخش عمدهٔ فعالیت اخباریان را تشکیل می‌داد ــ به عنوانهایی همچون *تاریخ الخلفاء* از ابن اسحاق و ابو معشر سندی و خاصه راویان کوفی همچون عوانة بن حکم (د ۱۴۷ق) بر می‌خوریم که آثاری چون *التاریخ* و *سیرة معاویة وبنی امیة* بدومنسوب است (GAS,I/307-308) و همچنین ابومخنف که فهرست آثار او، نشان دهندهٔ تلاش گسترده در زمینهٔ تألیف اخبار تاریخی است. به همین سبب مؤلفان بعدی با همهٔ بدگمانی که به ابومخنف داشته‌اند، به عنوان یکی از پیشروترین این کسان از آثار او بهره‌ها گرفتند. در واقع پس از نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق با ظهور کسانی همچون هشام کلبی و ابوالحسن مداینی و واقدی، این حرکت به اوج خود رسید. اهتمامی هم که عراقیان ــ و خاصه کوفیان ــ به تک نگاریهایی در خصوص وقایعی همچون جمل و صفین و کربلا نشان می‌دادند، می‌باید به طور کلی از دیدگاه گرایش عمومی آنان به اهل بیت (ع) و حفظ جزئیات مربوط به آن حوادث نگریسته شود(برای تفصیل، نک: دوری، ۱۱۸ به بعد).

تا آنجا که می‌دانیم، فقط یاقوت تاریخ وفات ابومخنف را ۱۵۷ق ذکر کرده است (*ادبا*، ۴۱/۱۷؛ نیز نک: ذهبی، *سیر*، ۳۰۲/۷، *تاریخ*، ۵۸۱؛ ابن شاکر، *فوات*، ۲۲۵/۳). از آنجا که او و تقریباً همهٔ شرح حال ابومخنف و فهرست آثار او را از ابن ندیم برگرفته و در نسخهٔ کنونی *الفهرست*، موضع تاریخ درگذشت ابومخنف خالی است (ص ۱۰۵)، به احتمال بسیار، این تاریخ را نیز از نسخه‌ای از *الفهرست* ابن ندیم که در دست داشته، نقل کرده است . تاریخ درگذشت ابومخنف را پیش از ۱۷۰ق نیز آورده‌اند (ذهبی، *میزان*، ۴۲۰/۳). این تاریخها گرچه چندان دقیق نیستند، اما از آنجا که ابوالحسن مداینی از ابومخنف روایت کرده (طبری ، *تاریخ*، ۵۵۸/۴، ۵۰۰/۶)، با توجه به تاریخ ولادت وی در ۱۳۵ق، می‌توان به تاریخ درگذشت ابومخنف در سالهای پیش از ۱۷۰ق اعتماد کرد (نیز نک: یعقوبی، ۴۰۳/۲، که او را در زمرهٔ فقهای زمان مهدی عباسی آورده است).

در کتابهای رجال شناسی، ابومخنف را طعنها زده‌اند و یحیی بن معین او را «ثقه» ندانسته (۵۰۰/۲؛ عقیلی، ۱۹/۴) و ابن ابی حاتم او را «متروک الحدیث» خوانده است (۳(۲)/۱۸۲). در دیگر منابع رجالی نیز به اینگونه تعبیرات دربارهٔ او بر می‌خوریم (نیز نک: ابن عدی، ۲۱۱۰/۶؛ دارقطنی، ۱۴۶؛ ابن جوزی، ۴۰۶/۱؛ ذهبی، همان، ۴۱۹/۳؛ ابن حجر، *لسان*، ۴۹۲/۴). اما اینگونه نظریات را می‌باید در موضع گیری عمومی که محدثان در برابر اخباریان داشته‌اند، بررسی کرد: تقریباً هیچ یک از مؤلفان متقدم اخباری که اینک ما به واسطهٔ ایشان به اخبار آن ادوار تاریخی دسترسی داریم، از گزند طعنی که اهل حدیث بر ایشان می‌زده‌اند، مانند تمایلات شیعی در آنان و جز آن، برکنار نبوده‌اند، همچون ابن اسحاق (ه م)، عوانة بن حکم (همان، ۳۸۶/۴)، هشام بن محمد کلبی (ذهبی، سیر، ۱۰۱/۱۰ــ ۱۰۲) و واقدی (برای نمونه، نک: خطیب، ۱۲/۳ــ ۱۶). پرداختن به حوادثی که به هر نحوی، در استواری بنیان اعتقادی مؤثر واقع می‌شد و خاصه کسی همچون ابومخنف که آثار او بیشتر جزئیات دوران خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) و همچنین وقایع کربلا را در بر می‌گیرد، در نظر بسیاری از اهل حدیث خوشایند نبود. گذشته از این، روش اخباریان در گزارش حوادث تاریخی با ضوابط دقیق اهل حدیث مانند ضبط صحیح کلمات خبر و اطلاع از «منازل رجال» همخوانی نداشت و چنانکه معهود آنان بود، اخبار حوادث را غالباً بی‌توجه به چنان دقتهایی که در نقل حدیث معمول بود، تنها از شاهدان عینی بر می‌گرفتند، و چون معمولاً هیچ یک از آن شاهدان از گروه محدثان به شمار نمی‌رفتند و طبیعتاً نامی از آنان در

کتابهای رجالی نیست ــ و اگر هست به کاری نمی‌آید ــ اخباریان به روایت از «مجاهیل» یا جعل اخبار متهم می‌شدند. چنانکه همین معانی را کسانی همچون جاحظ (۲۲۵/۲) یا ابن تیمیه (۱۳/۱) دستاویزی عمده برای طعن بر ابومخنف و جز او و کسانی که بر اخبار منقول از آنان اعتماد کنند، قرار داده‌اند (نیز نک: ذهبی، همان، ۳۰۱/۷ــ۳۰۲). این نکته به خصوص دربارهٔ برخی شیوخ ابومخنف به وضوح در مآخذ دیده می‌شود: مثلاً لَقیط مُحاربی (همو، *میزان*، همانجا) یا ابوالمخارق راسبی (همان، ۵۷۱/۴) یا نضر بن صالح (همان، ۲۵۸/۴)، جعفر بن حذیفه (همان، ۴۰۵/۱)، نمیر بن وَعله (همان، ۲۷۳/۴) یا معاذبن سعد (همان، ۱۳۲/۴) همگی مجهول و ضعیف خوانده شده‌اند (برای روایات ابومخنف از آنان، نک :طبری، *تاریخ*، ۳۰۱/۴، ۶۹/۵، ۳۷۵، ۴۰۱، ۵۶۴، ۵۹۰/۶). در واقع بیشتر کسانی که ابومخنف روایاتی از آنان نقل کرده، یا خود شاهد حوادث بوده‌اند یا به یکی دو واسطه از یک شاهد عینی نقل کرده‌اند، مثلاً روایت او از صقعب بن زهیر ازدی در واقعهٔ صفین (همان، ۳۸/۵)،یا قیام مسلم بن عقیل در کوفه به یک واسطه از شاهد عینی (نک: همان، ۳۶۹/۵) و نیز روایتی از واقعهٔ کربلا از همسر زهیر بن قین (نک: همان،۳۹۶/۵). روایات متعدد او از حمید بن مسلم که در کربلا شاهد وقایع بسیاری بوده و جزئیات دقیقی از آن واقعه نقل کرده (مثلاً نک: همان، ۴۴۶/۵ــ ۴۴۸؛ برای حوادث دیگر، نک: همان، ۶۰۰/۵، ۶۰۶ ــ۶۰۷) و در کنار آن، نقل روایتی در همان موضوع از اهل بیت(ع)، مانند حضرت صادق(ع) (همان، ۴۵۳/۵)، یا فاطمه دختر علی (ع) (همان، ۴۶۱/۵)، نشان از دقت او در اخذ اخبار از شاهدان وقایع و به طور کلی از کسانی دارد که مورد اعتماد او بودند و در دیگر حوادث نیز چنین روشی دیده می‌شود؛ مانند گزارش جنبش توابین (همان، ۴۸۰/۵)، قتل مُصْعَب بن زبیر (همان، ۱۰/۶)، کشته شدن شمر(همان، ۵۳/۶) و موارد بسیار دیگر.

ابومخنف از مورخان هم طبقهٔ خود، همچون محمد بن اسحاق(نک: بلاذری، *انساب*، ۵۸۵/۱؛ طبری، همان، ۶۹/۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۸۷/۲) و سیف‌بن‌عمرتمیمی (مفید، *الجمل*، ۱۲۸؛ نیز نک: طبری، همان، ۴۳۲/۴) و شرقی بن قُطامی کلبی (نک: بلاذری، *فتوح*، ۲۴۳) روایاتی نقل کرده است.

بدین گونه، ابومخنف در رأس مکتب اخباریان عراق جای می‌گیرد و اهتمام گستردهٔ او به نقل رویدادهای عراق، البته وی را از پرداختن به حوادث دیگر در سرزمینهای ایران، مصر و شام بازداشته و اگر هم در آثار باقی‌مانده از او، چیزی در این موضوعات هست، بی گمان قابل سنجش با اخبار او دربارهٔ وقایع عراق نیست. این معنی تا حدی می‌تواند به تعصبات قبیله‌ای و محلی نیز حمل شود. روایات خانوادگی او از پدر و دایی و برادرزاده‌اش (طبری، همان، ۳۷/۵، ۶۰۰)، اعتماد عمده بر روایات منقول از قبیلهٔ ازد و روایاتی از افراد برخی قبیله‌های دیگر مانند تمیم، هَمْدان، طَی و کِنْده ــ که همگی در کوفه جمع بوده‌اند ــ روایات منقول از او را به گونه‌ای، «کوفی نگری» به حوادث جلوه داده

است. با اینهمه نمی‌توان این روایات را تنها از منظر تعصبات قبیله‌ای نگریست؛ بر خلاف روایات برخی راویان دیگر از نوع خود او همچون سیف بن عمر تمیمی که تا مرز برساختن قهرمانان تاریخی پیش رفته‌اند (برای تفصیل، نک: دوری، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۱۳۲، ۱۳۳ــ۱۳۳).

بحث از وثاقت ابومخنف، گفت و گوهایی را در باب مذهب او پیش آورده است. سابقهٔ خانوادگی او و تمایلی که به نقل و جمع اخبار مربوط به امیرالمؤمنین علی (ع) و امام حسین (ع) داشته، ظن تشیع وی را تقویت می‌کرده است، تا بدانجا که برخی او را شیعی امامی قلمداد کرده‌اند (نک: GAS,I/308)؛ با اینهمه ابن ابی الحدید او را شیعه ندانسته است (۱۴۷/۱). شیخ مفید نیز که کتاب *الجمل* ابومخنف از مآخذ وی بوده (نک :بخش آثار)، بر اخذ روایات، از مآخذ «عامه» و نه «خاصه»، در ماجرای جمل تأکید ورزیده است (مفید، همان، ۴۲۳). مجلسی هم نام او و کتابش را در فهرست «کتب المخالفین» آورده است (۲۴/۱ــ ۲۵). برخی رجال شناسان معاصر نیز دربارهٔ انتساب او به تشیع یا رد امامی بودن وی به بحث پرداخته‌اند (نک: مامقانی، ۴۴/۲؛ قس: شوشتری، ۴۴۶/۷ــ ۴۴۷). شیخ طوسی در کتاب *رجال* (ص ۵۷) در طبقهٔ اصحاب حضرت علی (ع)، عبارتی از کشّی نقل کرده که ظاهراً در آن، ابومخنف از اصحاب آن حضرت انگاشته شده بوده و شیخ ضمن ردّ آن انتساب، یحیی پدر ابو مخنف را از اصحاب امام علی (ع) قلمداد کرده است (نک: همو، *الفهرست*، ۱۵۵) و پس از آن نیز ابومخنف در طبقهٔ صحابهٔ امام حسن و امام حسین (ع) نهاده شده (همو، *رجال*، ۷۰، ۷۹) و در طبقهٔ اصحاب حضرت صادق (ع) دوباره به او اشاره شده است (همان، ۲۷۹؛ نیز نک: ابن شهر آشوب، *معالم*، ۸۳، قس: *مناقب*، ۴۰/۴). چندان بعید نیست که گفتار شیخ طوسی در خصوص درک محضر امیرالمؤمنین و امامان حسن و حسین (ع) از سوی ابومخنف، ناشی از خلط او با جدش مخنف بن سلیم باشد(برای تفصیل، نک: خویی، ۱۳۷/۱۴ــ ۱۳۸؛ شوشتری، ۴۴۵/۷ــ ۴۴۶). ابو مخنف از امام علی بن حسین (ع) به یک واسطه روایت کرده (نک: طبری، *تاریخ*، ۳۸۷/۵، ۴۲۰)، ولی روایت او از امام باقر (ع) صحیح دانسته نشده (نک: نجاشی، ۳۲۰)، در حالی که می‌دانیم که محضر حضرت صادق (ع) را درک و از آن حضرت روایت کرده است (نک: همانجا؛ برای اصل روایت، نک: طبری، همان، ۴۵۳/۵). از ابومخنف روایاتی در آثار امامیه همچون کلینی (۳۱/۴) و ابن بابویه (ص ۲۷۸) و شیخ مفید (*الامالی*، ۱۲۷، ۱۵۹، ۱۶۹، *الاختصاص*، ۱۳) وارد شده و روایات منسوب به او به خصوص از واقعهٔ کربلا و جنبش مختار، بعدها در آثار علمای شیعی مورد استناد قرار گرفته است (نک: آثار). با اینهمه باید تمایلات مذهبی ابومخنف در زمانی که او می‌زیست و محیط شهر کوفه را با هم مورد ملاحظه قرار داد: کوفیان همواره و به طور عموم به خاندان پیامبر(ص) علاقه‌مند بودند و خلافت بنی عباس هم نخست در این شهر پا گرفت. عباسیان تا استقرار کامل بر اریکهٔ قدرت، سیاست مذهبی چندان روشنی نداشتند و حکومت خود را نیز در حقیقت عامل

احقاق حق اهل بیت (ع) نشان می‌دادند. گفته‌ای هم که به عبدالله بن علی عباسی به هنگام کشتار بی‌امان امویان در شام نسبت داده‌اند و در آن به گرفتن انتقام از قاتلان امام حسین (ع) و زید بن علی (ع) اشاره کرده است (نک: ازدی، ۱۳۹) و نیز بیتی از شعری که یکی از همراهان او به نام شبل بن عبدالله در همین ماجرا سروده است، کاملاً به همین معنی اشاره دارد (نک: ابن اثیر، ۴۳۰/۵) و می‌تواند تا اندازه‌ای نشان دهندهٔ پیروی از همین سیاست باشد. اما روایت طبری (همان، ۱۶۶/۷، ۱۸۰ به بعد) از ابومخنف در خصوص جنبش زید بن علی (ع) در کوفه و دقت در مضـامین آن نمی‌تواند پیروی او را از اندیشه‌های امـامیه ثابت کند.

آثار: آثار ابومخنف در واقع تک نگاریهایی است که بعدها اساس و پایهٔ تاریخ‌نگاری قرار گرفت. در مرحلهٔ بعد، نگارش «تواریخ خلفا» و «طبقات» و تدوین تاریخ بر پایهٔ انساب و سال شمار رواج یافت که در واقع بخش عمدهٔ فصول آن در موارد مذکور، برگرفته و گاه کاملاً مطابق با آثار تک نگاری در مراحل اولیه بود. چنانکه می‌توان نامهایی از آثار ابومخنف و برخی دیگر از نویسندگان هم طبقهٔ او را در سرفصلهای آثار بلاذری و طبری بازیافت. مثلاً در *انساب الاشراف* بلاذری، عناوین فصولی چون «خبرالجمل» (۲۲۱/۲)، «امر صفین» (۲۷۵/۲)، «مقتل عمار بن یاسر العنسی...» (۳۱۰/۲)، « امر وقعة النهروان» (۳۵۹/۲)، «امر الخِرّیت بن راشد السامی فی خلافة علی علیه السلام» (۴۱۱/۲)، «امر الشوری و بیعة عثمان» (۱۵/۵)، «خبر یوم مرج راهط» (۱۳۶/۵)، «امر التوابین و خبر هم بعین الوردة» (۲۰۴/۵) و «خبر مصعب بن زبیر بن العوام و مقتله» (۲۳۱/۵) را می‌توان در آثار ابومخنف و اخباریان هم طبقهٔ او یافت.

آثار ابومخنف به طور گسترده مورد توجه مورخان بعدی قرار گرفت، چنانکه گاه منحصراً اساس آگاهیهای تاریخی مربوط به برخی ادوار را تشکیل می‌دهد. اما این نکته مایهٔ شگفتی است که هیچ یک از آثار او به طور مستقیم به دست محققان نرسیده و بر آنچه هم که به صورت نسخه‌های خطی به او نسبت داده‌اند، شائبهٔ جعل و تردید سایه افکنده است (نک: دنبالهٔ مقاله)، اما بی تردید بلاذری و طبری، دو تن از مورخان بزرگ کهن، در رساندن میراث تاریخ نگاری ابومخنف تا روزگار ما، سهم عمده داشته‌اند. تک نگاریهای ابومخنف، چنانکه خواهیم دید، به مناسبتهایی مورد استفاده و استناد مورخان دیگر نیز قرار گرفته، اما به سبب وسعتی که بلاذری و طبـری از نظـر زمـان و موضوع به کـار خود بخشیده‌اند، کار آن مورخان، بی گمان به پایهٔ ارزش کار این دو نمی‌رسد.

از آنجا که روش بلاذری مبتنی بر جمع اخبار و التقاط میان آنهاست، ذیل شرح حال هر کس بر اساس نسب شناسی، تنها به منابع خود اشاره کرده و تقریباً هیچ گاه سلسله روایاتی را که احتمالاً در مآخذ خود داشته، نیاورده است، مگر در موارد بسیار نادر (نک: همان، ۴(۱)/۲۳۹). حتی گاه فراتر از این، روایات چند مأخذ خود را جمع کرده و یکجا آورده است (مثلاً نک: همان، ۲۷/۵) و به همین سبب تشخیص و استخراج کامل و دقیق اخبار منقول از ابومخنف از آثار بلاذری دشوار است و تنها از طریق مقایسه می‌توان به نتایجی دست یافت (مثلاً نک: همان، ۴(۱)/۲۱۱، جم، ۴(۲)/۱، ۱۳۸). طریق استناد بلاذری به ابومخنف گاه از عباس کلبی است از طریق پدرش هشام (مثلاً نک: همان، ۴(۱)/۲۱۱، ۴(۲)/۴۶، ۱۵۵، ۱۸/۵، ۲۸، جم)، گاه به طور مستقیم از کتب خود هشام کلبی (همان، ۴(۲)/۳۱) و در موارد بسیار دیگری تنها به عبارتهای «قال ابومخنف» (همان، ۴(۱)/۲۳۴، ۴(۲)/۲۱، ۴۲، ۴۸، ۳۳/۵، جم)، یا «قال ابومخنف فی روایته» (همان، ۴(۲)/۲۴، ۲۹، ۵۱، ۱۳۸، جم) بسنده کرده است. گاه نیز که تنها در صدر خبر گفته است «قالوا»، برخی محققان به درستی حدس زده‌اند، احتمال آنکه به ابومخنف اشاره شده باشد، بسیار است (نک: قاضی، ۴۰؛ برای موارد مربوط به بلاذری و ابومخنف در کتاب *انساب*، نک: حمادی، ۳۲۹/۱- ۳۳۷؛ دلا ویدا، III/429,431؛ گویتین، 17-16). در اثر دیگر بلاذری، *فتوح البلدان*، اشاراتی به روایتهای تاریخی ابومخنف در باب فتوح آمده، اما این اشارات، در مقایسه با *انساب* بسیار اندک است. در اینجا نیز بلاذری به وی از طریق عباس و هشام کلبی استناد جسته (نک: فتوح، ۱۳۰، ۲۷۸، ۳۰۵، ۳۱۷، ۳۲۶، ۳۳۵، ۳۹۰)، یا تنها به ذکر نام ابومخنف بسنده کرده است (همان، ۱۱۸، ۱۲۲، ۲۵۳، ۳۲۶). از یک روایت هم معلوم می‌شود که مقصود از «قالوا» در حقیقت، ابومخنف است (نک: همان، ۲۴۱؛ دربارهٔ دیگر استنادات بلاذری به ابومخنف، نک: فهرست آثار در همین مقاله).

منقولات طبری از ابومخنف، در بررسی و بازیافت آثار او دارای جایگاه ویژه‌ای است. طبری در بخشهای مهمی از کتاب پر ارج خود، آثار ابومخنف را گنجانیده و در اغلب موارد، سلسله سند او را به طور کامل آورده (نک: سزگین، 188 به بعد، که فهرستی از راویان و شیوخ ابومخنف به دست داده است) و به همین دلیل اثر طبری در این زمینه از اثر بلاذری ارجمندتر است. افزون بر اینها، آثار ابومخنف در کتاب طبری در بین دیگر اقوال مشخص شده است. اساسی‌ترین منبع طبری در استناد به آثار ابومخنف، هشام بن محمد کلبی است. گرچه طبری در بسیاری جایها فقط عبارت «قال ابومخنف» را به کار برده (مثلاً نک: *تاریخ*، ۳۵/۵، ۵۶، ۷۳، ۶۳/۶، ۲۱۹، جم)، اما در موارد فراوانی هم استناد او به ابومخنف از طریق هشام کلبی است. به هر حال تشخیص اینکه چه روایاتی مستقیماً از آثار ابومخنف نقل شده و چه روایاتی از طریق هشام کلبی، اکنون میسر نیست. موارد مهمی حاکی از مقایسه‌ای است که طبری میان روایات ابومخنف با دیگر گزارشهای تاریخی از مداینی (همان، ۳۲۰/۶، ۳۹۶) یا واقدی (نک: همان، ۱۰۵/۵، ۱۱۴/۶) یا دیگران انجام داده است (نک: همان، ۹۱/۵، ۵۳۵/۶، ۵۵۸، ۲۷۰/۷).

پس از طبری، ابوالفرج اصفهانی نیز در بخشهایی از *مقاتل الطالبیین* به ابومخنف استناد کرده است: از جمله در مقتل امیرالمؤمنین علی(ع) (ص ۲۸، ۳۱، ۳۳، ۳۸) و مقتل امام حسین (ع) (ص ۸۸، ۹۰-۹۱) و همچنین جنبش زید و شهادت او ــ گرچه این روایت با روایت طبری بسیار متفاوت است (ص ۱۳۳ به بعد) ــ و کشته شدن یحیی بن

زید (ص ۱۵۲-۱۵۳) . ابوالفرج سند خود را معمولاً از طریق رجال زیدیه مانند احمد بن عیسی از حسین بن نصر، از نصربن مزاحم (مثلاً نک: ص ۵۰، ۸۲، ۸۸، ۹۵) یا از طریق ابوالحسن مداینی (مثلاً نک: ۹۵، ۹۹، ۱۰۸، ۱۱۴،جم) به ابومخنف می‌رساند. گاه نیز از عبارت «قال ابومخنف» استفاده می‌کند که چندان بعید نیست مستند او *تاریخ* طبری باشد (مثلاً نک: ۱۰۰-۱۰۱، ۱۱۱؛ قس: طبری، همان، ۳۶۶/۵- ۳۶۷، ۴۰۷/۵). در کتابی نیز که اینک به *فتوح* ابن اعثم شهرت دارد، در وقایع مهم قتل عثمان و واقعهٔ صفین و غارات و سپس مقتل مسلم بن عقیل و سیدالشهدا (ع)، در صدر اسناد، صریحاً به ابومخنف اشاره شده است (نک: ۱۴۷/۲، ۳۴۴، ۳۶/۴-۳۷، ۲۰۹-۲۱۰).

افزون بر اینها، روایات ابومخنف در پاره‌ای موضوعات همچون جنبش مختار ثقفی، علاوه بر آنچه مورخان یاد شده از آن بهره برده‌اند، به طور کلی، مورد اعتماد و استناد برخی مورخان دیگر همچون یعقوبی و مسعودی قرار داشته است (نک: قاضی، ۴۳، ۴۴).

فهرست تک نگاریهای ابومخنف را نخست به صورت کامل‌تری ابن ندیم (ص ۱۰۵-۱۰۶) آورده و یاقوت هم آن را از وی اخذ کرده است (*ادبا*، ۴۲/۱۷-۴۳؛ نیز نک: ابن شاکر، *عیون*، ۱۱۳/۶- ۱۱۴، *فوات*، ۲۲۵/۳- ۲۲۶؛ صفدی، ۳۸۲/۲۴- ۳۸۳). از علمای شیعه، کامل‌ترین فهرست از آن نجاشی است (ص ۳۲۰) که در موارد بسیاری با فهرست ابن ندیم اشتراک دارد. طوسی به چند اثر دیگر او اشاره کرده است (*الفهرست*، ۱۵۵؛ نیز نک: ابن شهر آشوب، *معالم*، ۸۳)؛ در این میان، گاهی نام کتابها به گونهٔ دیگری آمده است . طریق نجاشی و طوسی، هر دو از هشام بن محمد کلبی به ابومخنف می‌رسد.

برخی از آن تک نگاریها واجد اهمیت بیشتری است و مؤلفان بعدی به آن آثار اقبال بیشتری نشان داده‌اند، ولی از چند اثر او جز چند روایت اندک، نشان دیگری در دست نیست . در اینجا به چند عنوان مهم همراه با مآخذ دیگری که آثار ابومخنف را می‌توان در آنها بازیافت، اشاره می‌شود. بیشتر عناوین آثار او را اورزولا سزگین در کتابی که به آثار ابومخنف اختصاص داده، همراه با مآخذی که می‌توان در آنها اثری از ابومخنف یافت، خاصه در کتابهای طبری و بلاذری و برخی مآخذ دیگر، با ذکر سلسله اسناد ابومخنف آورده است (نک: ص 99 به بعد).

در ذکر آثار ابومخنف در این مقاله عمدتاً بر *الفهرست* ابن ندیم تکیه شده و مآخذ دیگر با ذکر سند یاد شده است:

۱. *اخبار آل مخنف بن سلیم* (نجاشی، همانجا). ۲. *الاخبار*. به سبب موضوعی که ابن حجر از این کتاب نقل کرده (*الاصابة*، ۱۱۱/۵)، می‌توان آن را همان *فتوح الشام* دانست (نیز نک: همان، ۱۶۹/۶). ۳. *اهل النهروان و الخوارج* (نیز نک: بلاذری، *انساب*، ۳۸۰/۲، ۳۸۴). ۴. *بلال الخارجی*. ۵. *اخبار الحجاج* (نجاشی، همانجا). ۶. *اخبار عبیدالله بن حر* (نک: سزگین، 110). ۷. *کتاب اخبار زیاد* (نجاشی، همانجا). ۸. *حدیث الازارقة*. ۹. *حدیث باجُمیرا و مقتل ابن اشعث*. «باجمیرا» در کتاب ابن ندیم به «یاحمیرا» تصحیف شده (نیز نک: دکسن، ۲۴۵، که نام کتاب را به همین گونه دربارهٔ قیام عبدالرحمن آورده، نه محمد بن اشعث). در *معجم الادباء* یاقوت آن را به «باخَمرا» تصحیح کرده‌اند (*ادبا*، ۴۲/۱۷) که با ماجرای ابن اشعث بی ارتباط به نظر می‌رسد (نیز نک: سزگین، همانجا، که صورت اخیر را پذیرفته است). اما احتمالاً صورت صحیح «باجُمَیرا» است که محلی درمنطقهٔ عراق بوده، و در نزاعهای میان مصعب بن زبیر و عبدالملک ابن مروان از آن نام برده شده است (نک: بلاذری، همان، ۳۳۶/۵- ۳۳۷؛ یاقوت، *بلدان*، ۴۵۴/۱- ۴۵۵؛ ابوعبید، ۲۲۰/۱) و می‌توان مطلب مربوط به آن را در *تاریخ* طبری یافت (۱۵۱/۶، ۱۵۷). ۱۰. *الجمل* (نیز نک: بلاذری، همان، ۲۲۳/۲، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۳۷، جم؛ مفید، *الجمل*، ۹۵، ۱۲۸، ۱۶۷، ۲۵۷، ۲۷۳، جم؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۴۹۷/۲؛ ابن عدیم، ۳۶۷۱/۸). ۱۱. *حدیث روستقباذ* (نیز نک: بلاذری ، همان، خطی، ۲/گ ۲ الف‌به‌بعد). ۱۲. *کتاب الحکمین* (نجاشی، همانجا). ۱۳. *خالدبن عبدالله القسری و یوسف بن عمر و موت هشام و ولایة الولید بن یزید* (قس: همانجا، که فقط از *اخبار یوسف بن عمر* نام برده). ۱۴. *خِرّیت بن راشد و بنی ناجیة* (نک: بلاذری، همان، ۴۱۱/۲ به بعد؛ نیز نک: سزگین، 145-163). ۱۵. *الخوارج و المهلّب* (نک: همو،100). ۱۶. *دیر الجماجم و خلع عبدالرحمن بن اشعث*. ۱۷. *الردة*. ۱۸. *زید بن علی* (نیز نک: بلاذری، همان، ۲۳۳/۳، ۲۳۵، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۱). ۱۹. *السقیفة* (نجاشی، همانجا؛ نیز نک: سیدمرتضی ۱۹۰/۳- ۱۹۱). ۲۰. *سلیمان بن صُرَد و عین الوردة*. ۲۱. *شبیب الحروری و صالح بن مسرّح* (نیز نک: بلاذری، همان، خطی، ۲/گ ۴۴ ب به بعد). ۲۲. *الشوری و مقتل عثمان*، که به احتمال فراوان از مآخذ مداینی (نک: ابن ندیم، ۱۱۵) در کتابی به نام *مقتل عثمان* بوده است (نیز نک: ابن شبه، ۱۰۸۸/۳، ۱۰۹۶، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۵۰/۴، ۱۱۶۸، ۱۱۷۱، ۱۲۸۹، ۱۳۰۱). ۲۳. *الصفین* (برای تفصیل، نک: سزگین، 145-123، به خصوص صفحات 47،48، که میان اثر نصربن مزاحم و ابو مخنف مقایسه شده است). این کتاب از منابع عمدهٔ بلاذری در شرح پیکار صفین به شمار می‌رفته است (نک: بلاذری ، همان، ۲۹۴/۲، ۳۰۱، ۳۲۵، ۳۳۷، جم؛ نیز نک: ابن عدیم، ۴۱۸۶/۹). ۲۴. *الضحاک الخارجی*. ۲۵. *الغارات*. نسخه‌ای به این نام از سدهٔ ۶ق،منسوب به ابومخنف در کتابخانهٔ صائب آنکارا موجود است (نک: GAS, I/309؛ سزگین، 114-111، کـه‌سر فصلهای این نسخه را به دست داده است، نیز نک: 163 به بعد). بلاذری گرچه تنها یک جا از «امر غارات» به ابو مخنف اشاره کرده (نک: همان، ۴۵۸/۲) و در مواضع دیگر همه جا از لفظ «قالوا» استفاده کرده، ولی به احتمال فراوان مآخذ او کتاب ابومخنف بوده است. ۲۶. *فتوح الاسلام* (نجاشی، ۳۲۰). ۲۷. *فتوح خراسان* (همانجا). ۲۸ و ۲۹. *فتوح الشام* و *فتوح العراق*، احتمالاً این دو کتاب ابومخنف، چنانکه گذشت، از مآخذ *فتوح البلدان* بلاذری در شرح فتوح عراق و سواد بوده است (نک: سزگین،102،114). ۳۰. *قتل الحسن* (ع) (نجاشی، همانجا؛ نیز نک: بلاذری، *انساب*، ۶۴/۳-۶۶). ۳۱. *المختار*

بن *ابی عبید*. ۳۲. *مرج راهط و بیعة مروان و مقتل الضحاک بن قیس الفهری* (نیز نک: همان، ۱۳۸/۵، ۱۴۱). ۳۳. *المستورد بن علفه*. ۳۴. مصعب و *ولایته العراق*. ۳۵. *مطرف بن مغیرة* (نیز نک: همان، خطی، ۲/گ ۲۸ب به بعد). ۳۶. *کتاب المعقرین* (نک: ابوحاتم، ۴۹، به روایت ابن کلبی از ابومخنف؛ همو، ۱۶۲ـ۱۶۳؛ GAS، همانجا، به نقل از ابن حجر؛ نیز نک: سزگین، 114). ۳۷. *مقتل حجربن عدی* (نیز نک: ابن عدیم، ۳۶۷۳/۸). ۳۸. *مقتل الحسین (ع)*، مهم‌ترین کتابی است که موجب شهرت ابومخنف گردیده و شامل دقیق‌ترین آگاهیها از واقعهٔ کربلاست. ظاهراً کامل‌ترین متنی که اکنون از آن در دست داریم، در کتاب طبری درج شده است. با آنکه به دقت نمی‌توان گفت طبری تا چه اندازه در نقل کامل این اثر امانت به خرج داده، اما به هر حال، مهم‌ترین مآخذ مستند نویسندگان بعدی دربارهٔ واقعهٔ کربلا همین اثری است که به *مقتل ابی مخنف* شهرت یافته است. بلاذری نیز گرچه تنها یکی دو جا در شرح زندگی و شهادت سیدالشهداء (ع) به صراحت از ابومخنف نام برده (مثلاً نک: *انساب*، ۲۰۷/۳)، اما در مقایسه با طبری می‌توان گفت، گزارش او چکیده‌ای است از این اثر ابومخنف. دربارهٔ اثر شخص ابومخنف بر این کتاب و شرح واقعه ــ که سیاهکاریهای امویان را به خوبی نشان داده ــ گفته‌های برخی محققان از اغراق‌گویی تهی نیست (نک: ولهاوزن، *الخوارج*، ۱۳۲ـ ۱۳۷). به هر حال، این اثر بعدها سخت مورد توجه واقع شد و علمای امامی در گزارش این واقعه بر آن اعتماد کردند (مثلاً نک: خوارزمی، ۹/۲، ۷۳، جم). اکنون چندین نسخه به نامهای *مقتل الحسین* یا *اخبار مقتل الحسین* یا *مصرع الحسین و ماجری له* در کتابخانه‌ها هست (GAS، همانجا)، اما به سبب تصرفاتی که در آنها شده، هیچ یک را نمی‌توان مسلماً تألیف کامل ابومخنف پنداشت. کتابی هم که به نام *مقتل الحسین* یا *مقتل ابی مخنف* بارها در عراق و ایران چاپ شده و در صدر اسناد آن، ابومخنف از شاگردش هشام کلبی روایت کرده و نیز به دلیلهای متعدد دیگر بی‌شک مجعول است. حتی میان یکی از نسخ این اثر منسوب، با کتابی که در همین موضوع به عالم شیعی، ابن طاووس نسبت داده شده، اشتراک بسیار دیده می‌شود، بدان حد که تألیف یکی از روی دیگری، احتمال داده شده است (برای تفصیل، نک: کلبرگ، 45-43). ووستنفلد پژوهشی پیرامون این اثر رائج دربارهٔ واقعهٔ کربلا و اثر دیگری که غالباً به آن پیوسته است، یعنی *ثارالمختار* انجام داده است (برای تفصیل، نک: سزگین، 107-108,116-123). تردیدی دربارهٔ کتابهای *مقتل* منسوب به‌ابومخنف موجب شده تا روایت طبری از او اهمیت بیشتری یابد و به همین سبب، برخی بر آن شدند تا آن منقولات را از *تاریخ طبری* بیرون کشند و جداگانه منتشر سازند. این منقولات نخستین بار به نام *مقتل الحسین* به کوشش حسن غفاری در ۱۳۹۸ق در قم به چاپ رسید. سپس همان اثر به همان طریق به نام *وقعة الطف* در ۱۳۶۷ش در قم به کوشش محمد هادی یوسفی غروی، همراه با مقدمه‌ای در معرفی ابومخنف و کتاب *مقتل الحسین (ع)* و همچنین فهرستهای گوناگونی از شیوخ و راویان مؤلف با توضیحات و تعلیقات منتشر شد. ۳۹. *مقتل عبدالله بن زبیر*. ۴۰. *مقتل [عمروبن] سعید بن عاص*. می‌دانیم که سعید بن عاص کشته نشد، اما «مقتل عمرو بن سعید بن عاص» در *انساب* بلاذری (۴(۲)/۱۳۸ به بعد) آمده و بنابراین چنین می‌نماید که در نام کتاب تحریفی رخ داده است (نک: ابن ندیم، ۱۱۵). ۴۱. *مقتل علی علیه السلام* (نیز نک: بلاذری، همان، ۴۸۹/۲ به بعد؛ ابوحاتم، ۱۴۹؛ مفید، *الارشاد*، ۱۷/۱، ۷/۲). ۴۲. *مقتل محمد بن ابی بکر و الاشتر و محمد بن ابی حذیفة* (نیز نک: بلاذری، همان، ۳۸۰/۲، ۳۸۴). ۴۳. *نجدة بن ابی فدیک*. ۴۴. *وفات معاویة و ولایة ابنه یزید و وقعة الحرّة و حصار ابن الزبیر*. ۴۵. *یحیی بن زید* (نیز نک: همان، ۲۶۱/۳به‌بعد، بالفظ«قالوا»). ۴۶. *یزید بن المهلب و مقتله بالعقر*.

طوسی کتاب دیگری با عنوان *الخطبة الزهراء* به ابومخنف نسبت داده که از طریق نصربن مزاحم به او می‌رسد (*الفهرست*، ۱۵۵ـ۱۵۶، که عنوان «خطبة الزهراء علیها السلام» در این مأخذ بی‌گمان خطاست؛ نیز نک: ابن شهر آشوب، *معالم*، ۸۳) و راوی خطبه عبدالرحمن بن جندب ازدی است از امیرالمؤمنین علی (ع) (برای اصل خطبه، نک: ابن عبدربه، ۷۶/۴ـ ۸۰).

نسخه‌ای خطی با عنوان *مقتل بنی امیه* به ابومخنف منسوب شده (*آلوارت*، VIII/44، شم 9046) که بی‌گمان مجعول است، چه در آغاز آن از ابوالحسن بکری که از قصه‌گویان سدهٔ ۵ق بود و او را به دروغگویی می‌شناخته‌اند، روایتی نقل شده است (نک: ذهبی، *سیر*، ۳۶/۱۹).

جز این، چند نسخهٔ خطی منسوب به ابومخنف نیز در دست است که گرچه همه از آثار ابومخنف متأثرند، اما به سبب تصرفاتی که بعدها از فزونی و کاستی در آنها شده، در صحت انتساب آنها به ابومخنف بسیار تردید هست (نک:GAS، همانجا).

مآخذ: ابراهیم‌بن‌محمدثقفی، *الغارات*، به‌کوشش عبدالزهراء حسینی، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۳م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش سیدهاشم حسینی، تهران، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۷م؛ ابن تیمیه، احمد، *منهاج السنة النبویة*، قاهره، ۱۳۲۲ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمن محمدعثمان، قاهره،۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ابن‌حجرعسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق/ ۱۹۱۰م؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱ق؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش ادوارد زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ـ ۱۹۱۸م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۲؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن شبه، عمر، *تاریخ المدینة المنورة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، جده، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *معالم العلماء*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ق؛ همو، *مناقب آل ابی طالب*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۷۹ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*

فی ضعفاء الرجال، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن عدیم، عمر، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحاتم سجستانی، سهل، المعمرون و الوصایا، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله، طبقات المحدثین باصبهان و الواردین علیها، به کوشش عبدالغفور بلوشی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۹۴۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، به کوشش سید احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، ذکر اخبار اصبهان، به کوشش س. ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱م؛ همو، معرفة الصحابة، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۴۹۷؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اخبار الدولة العباسیة، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ازدی، یزید، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج۲، به کوشش محمد باقر محمودی ، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م، همان، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ عاشرافندی استانبول، شم ۵۹۸، ج۳، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م، ج ۴(۱)، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت المقدس، ۱۹۷۱م، ج ۴(۲)، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت المقدس، ۱۹۳۸م، ج۵، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۶۳م؛ جاحظ، عمرو، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ حمادی مشهدانی، محمد جاسم، موارد البلاذری عن الاسرة الامویة فی کتاب انساب الاشراف، مکه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ خلیفة بن خیاط، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ خوارزمی، موفق، مقتل الحسین(ع)، به کوشش محمد سماوی، نجف، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ دارقطنی، علی، کتاب الضعفاء و المتروکین، به کوشش صبحی بدری سامرائی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ دکسن، عبدالامیر، الخلافة الامویة، بیروت، ۱۹۷۳م؛ دوری، عبدالعزیز، بحث فی نشأة علم التاریخ عند العرب، بیروت، ۱۹۸۳م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام (حوادث و وفیات ۱۴۱ـ۱۶۰ق)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، سیراعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سید مرتضی، علی، الشافی فی الامامة، به کوشش عبدالزهراء حسینی، تهران، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، تهران، ۱۳۸۶ق؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۸۰؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، قاهره، مکتبة ابن تیمیة؛ طبری، تاریخ؛ همو، «المنتخب من ذیل المذیل»، همراه ج ۱۱ تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ طوسی، محمد، رجال، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، الفهرست، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ عقیلی، محمد، الضعفاء الکبیر، به کوشش عبدالمعطی امین قلعه‌جی، بیروت ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م ؛ قاضی، وداد، الکیسانیة فی التاریخ و الادب، بیروت، ۱۹۷۴م؛ کلبی، هشام، نسب معد والیمن الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ کلینی، محمد، الفروع من الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ مبرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مزی، یوسف، تحفة الاشراف، به کوشش عبدالصمد شرف الدین، بمبئی، ۱۳۹۷ق/ ۱۹۷۷م؛ همو، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ مفید، محمد، الارشاد، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، الاختصاص، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جامعة المدرسین؛ همو، الامالی، به کوشش حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، الجمل، به کوشش سید علی میرشریفی، قم، ۱۳۷۱ش؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نصربن‌مزاحم، وقعة‌صفین، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۲م؛ ولهاوزن، یولیوس، الخوارج و الشیعة، ترجمهٔ عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ همو، الدولة العربیة و سقوطها، ترجمهٔ یوسف عش، دمشق، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ یاقوت، ادبا ؛ همو، بلدان؛ یحیی بن معین، تاریخ، به کوشش احمد محمد نورسیف، ریاض، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ یغموری، یوسف، نورالقبس، مختصر المقتبس محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ نیز:

Ahlwardt; Della Vida, L., « Il Califfato di Ali secondo il kitāb Ansāb... », RSO, 1914-1915, vol. VI; GAS; Goitein, S.D.F., Annotations to *Ansāb* (vide: PB, Balāẕori); Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work*, Leiden, 1992; Massignon, L., « Explication du plan du kufa (Irak) », *Opera Minora*, Beirut, 1963, vol. III; Sezgin, U., *Abū Miḫnaf, ein Beitrag zur Historiographie der umaiyadischen Zeit*, Leiden, 1971.

علی بهرامیان

اَبومَدْیَن، شُعَیب بن حسین انصاری (د ۵۹۴ق/۱۱۹۸م)، عارف مشهور سدهٔ ۶ق اندلس. از زاد روز او اطلاع دقیقی در دست نیست، اما از آنجا که منابع موجود به سالخوردگی او در هنگام وفات اشاره دارند، می‌توان گفت که ولادت او در نخستین یا دومین دههٔ سدهٔ ۵ق بوده است. دربارهٔ زادگاه او نیز اختلاف نظر هست. برخی مولدش را حصن منتوجب دانسته و به آنجا منسوبش داشته‌اند (نک: غبرینی، ۲۲؛ ابن‌ابار، ۷۱۵/۲؛ انصاری، ۱۲۸/۴) و بعضی دیگر او را به قریهٔ قَنطیانه[1] منسوب کرده‌اند (ابن زیات، ۳۱۶؛ ابن مریم، ۷۱). یکی از مریدانِ ابومدین، محمد بن ابراهیم انصاری، به نقل از خود وی گفته است که او در خردسالی پدر را از دست داده و در پناه برادرانش می‌زیسته است و آنان نیز او را به چوپانی گماشته بودند، ولی او از این کار ناخشنود بوده و رغبت به آموختن تعالیم دین و شناخت شرایط و احکام عبادت داشته است (نک: ابن زیات، ۳۱۷)؛ از این روی بر آن شد تا شبانی را رها سازد (ابن قاضی، ۵۳۰/۲). سرانجام با وجود ممانعت برادر بزرگ، خانه را ترک کرد و از زادگاه خود بیرون شد (ابن زیات، همانجا). مدتی در سیاحت بود (قس: انصاری، همانجا) و به قول حسن غافقی ــ مریدی که ۳۰ سال با ابومدین مصاحبت داشته است ــ نخست از طریق دریا رهسپار مغرب شد. پس از این سفر به اشبیلیه بازگشت و سپس به شریش و از آنجا به جزیرةالخضراء سفر کرد و پس از آن از راه دریا به سبته رفت و در آنجا گاهی نزد ماهی‌گیران اجیر شد و سرانجام به مراکش کوچ کرد. در مراکش نام وی را در زمرهٔ سپاهیان نوشتند و به اندلس بردند (ابن زیات، ۳۱۷ـ۳۱۹). اگر درست باشد که با شیخ ابوسعود اندلسی آشنا بوده و یا نزد او سلوک داشته است (کرمانی، ۵۷)، این آشنایی می‌بایست مربوط به همین دوره باشد. به هرحال، ظاهراً در اندلس بوده است که آوازهٔ مشایخ و فقیهان فاس را شنیده و برای کسب فضل و دانش به آنجا رفته است (ابن‌زیات، ۳۱۷، ۳۱۹؛ ابن‌قاضی، ۵۳۱/۲)؛ اما در فاس از مجلس درس فقیهان و واعظان چندان بهره‌ای نمی‌برده است، تا آنکه به حلقهٔ درس علی بن حِرزِهِم پیوست و چون سخنان او را گرم و گیرا یافت، مدتی ملازم مجلس درس

---

1. Cantillana

او شد (ابن زیات، ۳۱۷ـ۳۱۸). وی کتاب معروف *الرعایة لحقوق الله* حارث محاسبی را نزد ابن حرزهم سماع کرد (همو، ۳۱۹؛ ابن ابی زرع، *الانیس*، ۲۷۰) و احتمال دارد که آشنایی او با *احیاء علوم‌الدین* و روش عرفانی ابوحامد غزالی نیز حاصل نشست و برخاست با ابن حرزهم بوده باشد؛ زیرا به قولی، ابومدین *احیاء* را نیز از همو استماع کرده است (نک: ابن‌قاضی، ۵۳۱/۲، حاشیه). ظاهراً در همین ایام ابومدین از مجلس درس دیگر مشایخ مشهور فاس نیز بهره می‌گرفت، چنانکه نزد علی بن غالب فاسی، سنن ترمذی را استماع کرد و به حفظ آن توفیق یافت (ابن قنفذ، *انس*، ۲۶؛ ابن ابی زرع، همانجا؛ ابن مریم، ۱۰۸) و نزد همو و نیز نزد ایوب بن عبدالله فهری فقه آموخت (ابن قنفذ، همان، ۲۶، ۳۲).

ابو مدین در دوران اقامت در فاس بر کنار ساحل، خلوتگاهی داشته است و چون از مجلس درس مشایخ فاس مطلبی یا نکته‌ای فرا می‌گرفته، به خلوتگاه خود پناه می‌برده و در آن باره به تفکر و تأمل می‌پرداخته است (نک: ابن زیات، همانجا). علاوه بر آنچه گذشت، او در همین روزگار محضر ابوالحسن سلاوی را هم دریافته (همانجا؛ انصاری ۱۲۸/۴) و نزد ابوعبدالله محمد دقاق به سلوک پرداخته است (ابن ابی زرع، همان، ۲۷۰؛ ابن قاضی، ۲۵۹/۱). گفته‌اند که ابومدین نخست از دقاق معارف صوفیه را آموخته و از دستِ او خرقه گرفته است (ابن خلدون، یحیی، ۱۲۵/۱؛ ابن قنفذ، همان، ۲۷). اما تعلق کلی و کامل او به تصوف و آراء خانقاهی بعد از ملاقات او با ابویعزیٰ یلنور بن میمون هزمیری (د ۵۶۱ ق) از مشایخ امّی مغرب بوده است. ابومدین آوازهٔ بزرگی و کرامات ابویعزیٰ را در فاس شنیده و به ملاقاتش شتافته بود و دیدار کوتاه چند روزه‌ای که با این پیر مغربی داشت، تأثیری شگرف بر باطن او به جای گذارد (نک: ابن زیات، ۳۱۸). ابویعزیٰ که اشراف بر ضمایر داشت، باطن او را کشف کرد و به استعداد و قابلیت فراوان او پی برد و او را از خواص شاگردان خود قرار داد. ابومدین از او اجازهٔ ارشاد گرفت و در تمامی عمر همواره به بزرگداشت یاد وی اهتمام داشت و او را قرین اویس قرنی می‌دانست (نک: ابن مریم، همانجا؛ غبرینی، ۲۲ـ۲۳؛ ابن خلدون، یحیی، ۱۲۵/۱ـ۱۲۶).

چنین می‌نماید که ابومدین پس از ملاقات با ابویعزیٰ ناحیهٔ فاس را که ظاهراً چندان دلبستگی بدان نداشت (نک: انصاری، ۱۲۹/۴)، ترک گفته و روانهٔ مکه شده است. گویا در همین سفر در عرفه با شیخ عبدالقادر جیلانی آشنا شده و از او حدیث شنیده و از دست وی خرقه پوشیده است (ابن مریم، ۱۱۰؛ باباتنبکتی، ۱۲۷؛ مقری، *نفح*، ۱۳۸/۷). احتمال می‌رود که در همین سفر، در مکه با شیخ احمد رفاعی نیز آشنا شده باشد (نک: ابن بطوطه، ۷۰). به هر حال، چنانکه گذشت، وی پیش از این نیز با تصوف در شرق جهان اسلام آشناییهایی داشته و کتاب *الرعایهٔ* حارث محاسبی و *احیاء العلوم* غزالی را نزد ابن حرزهم خوانده بوده است.

پس از سفر مکه، ابومدین به روایتی مستقیماً به بجایه رفت (ابن ابار، ۷۱۵/۲؛ غبرینی، همانجا) و به قولی دیگر نخست به تِلِمْسان و از آنجا به بجایه رفت و در آنجا اقامت گزید (انصاری، همانجا). وی در بجایه به ارشاد پرداخت، مریدان بسیار در اطراف او گرد آمدند (باباتنبکتی، همانجا؛ مقری، همان، ۱۳۶/۷) و در بزرگداشت شیخ مغرب مبالغه می‌کردند و حتی می‌پنداشتند که خداوند، حب او را بر اهل زمین مقدر و مسلم داشته است (نک: ابن عربی، *روح‌القدس*، ۱۱۴). گفته‌اند که او نزدیک به هزار، و به روایتی ۱۲ هزار، سالک تربیت کرد که هریکی را کراماتی بوده است (ابن عطاءالله، ۲۱۸؛ انصاری، ۱۲۸/۴). در میان مریدان او افرادی از اصناف و طبقات گوناگون، از فقیه و محدث و قاضی تا صوفی و ملامتی و حتی اشخاص امّی دیده می‌شد (نک: ابن مریم، ۱۰۸؛ یافعی، ۴۶۹/۳؛ ابن خطیب، ۱۹۱/۲؛ ابن عربی، همان، ۷۹، ۱۲۲) و این نکته دلیل بر وسعت مشرب و تواناییهای ابومدین در شناخت احوال گوناگون و میزان قابلیتهای فکری و روحی اشخاص است. از همین رو بسیاری از بزرگان صوفیه و خانقاهیان مغرب نسبت تربیتشان را به او می‌رسانند (نک: عامری، ۴۷۶). از مریدان ممتاز ابومدین که راویان معارف و گفتارهای او نیز بوده‌اند، می‌توان از ابواحمد ناری، ابوجعفر ابن سراج، ایوب فهری، عبدالرزاق جزولی و محمد انصاری را نام برد (نک: ابن زیات، ۳۲۶؛ انصاری، همانجا؛ ابن قنفذ، *انس*، ۳۵ـ۳۶، ۳۷، ۳۹؛ برای دیگر مریدان و شاگردان او، نک: ابن خلدون، یحیی، ۱۱۲/۱، ۱۲۶؛ عامری، همانجا؛ ابن عربی، همان، ۷۹، ۹۹، «الاسفار...»، ۵۶، *الوصایا*، ۷۸؛ ابن ابی زرع، *الذخیرة*، ۶۳؛ ابن مریم، ۷۱؛ مقری، همان، ۲۰۳/۵ـ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۴۱، ۲۴۲؛ نباهی، ۱۳۷؛ جیلالی، ۳۸/۲).

حلقهٔ وسیع مریدان ابومدین را ــ اعم از آنان که محضر او را دریافته‌اند، یا به واسطه با او پیوندی معنوی داشته‌اند ــ نباید از وجود دو صوفی مشهور دیگر، ابن سبعین و ابن عربی خالی تصور کرد. ابن سبعین ظاهراً در روزگاری که در مغرب اقامت داشته، با آثار و آراء ابومدین و شاید هم با مریدان و خلیفگان وی آشنا شده بوده و اینکه گفته‌اند (ابن خلدون، یحیی، ۱۱۷/۱) که ابن سبعین به طریق ابومدین خرقه پوشیده است، حکایت از ارتباط او با طریقت ابومدین دارد. با اینهمه،اگر نسبت این قول به ابن سبعین ــ که ابومدین را «عبدعمل» دانست و خود را «عبد حضرت» ــ استوار باشد (نک: شکیب ارسلان، ۵۰۲/۳)، شاید بتوان گفت که وی چندان پیوندی با طریقهٔ ابومدین نداشته است، اما ابن عربی ابومدین را نه تنها شیخ خود شمرده (نک: *الفتوحات*، ۷۲/۴، ۱۰۵، ۱۱۶، ۴۱۷/۹؛ قس: جامی، ۵۲۷)، بلکه او را «زبان تصوف» و احیا کنندهٔ طریقت در بلاد مغرب دانسته و با لقب «شیخ الشیوخ» از او یاد کرده، و بالاتر از آن در عرصهٔ عرفان او را چون قطب و امام واز زمرهٔ رجال‌الغیب شناسانده‌است(نک:ابن‌عربی،*روح‌القدس*، ۷۹، «الانتصار»، ۱۵، *الفتوحات*، ۱۶۹/۳، «منزل القطب»، ۱۱، ۱۲، قس: *الوصایا*، ۱۴۷).

هرچند دایرهٔ اشتهار ابومدین پس از سدهٔ ۶ق در شرق و غرب جهان

اسلام‌گسترش‌یافته‌است،اما وی در زمان حیات نیز یکی از مشهورترین و مقبول ترین مشایخ مغرب بوده و به سبب همین شهرت و نفوذفکری و روحی او، ارباب علوم ظاهر ـ خاصه آنان که به خلیفه یعقوب المنصور ابن‌یوسف موحدی(خلافت:۵۸۰ـ۵۹۵ق) نزدیک بودند ـ ازاوتشویش خاطر داشتند و از این رو، نزد خلیفهٔ موحدی وجود او را برای حکومت وی خطرناک و خود او را همچون رقیبی برای مقام خلافت قلمداد کردند (نک: ابن‌مریم، ۱۱۳). اگرچه برخی از متأخران گفته‌اند که خلیفه یعقوب بر اثر کشتن برادر خود دچار تألم روحی شده، می‌خواست که درد و اضطراب ناشی از قتل برادر را با تقرب به شیخ‌الشیوخ مغرب تسکین دهد (خواندمیر، ۵۸۲/۲) و به قُرب او تبرک جوید (نک: شعرانی، *الطبقات*، ۱۵۴/۱)، اما تردیدی نیست که یعقوب موحدی از اهل ظاهر حمایت می‌کرد و آنان نیز که طبعاً آراء و عقاید تأویلی و صوفیانه را بر نمی‌تابیدند، ابومدین را که از ولایت سخن می‌گفت و آراء تأویل آمیز خانقاهی داشت و اتباع فراوان یافته بود، خطری برای حکومت موحدون وانمود کردند (نک: ابن‌مریم،همانجا؛قس: غبرینی، ۲۸؛ صفاقسی، ۲۸۴/۲؛ شیال، ۱۶۴). به این سبب یعقوب خلیفه از والی بجایه خواست تا او را به سوی مراکش سوق دهد؛ او نیز چنین کرد و شیخ مغرب ظاهراً در اواخر ۵۹۴ق به سوی مراکش روانه شد (ابن خلدون، یحیی، ۱۲۶/۱؛ یافعی، ۴۷۱/۳؛ مقری، *نفح*، ۱۴۲/۷) و پیش از آنکه به آنجا برسد در نزدیکی تلمسان در قریهٔ عباد بیمار شد و درگذشت (ابن‌زیات، ۳۱۶ـ۳۱۷؛ ابن قنفذ، *الوفیات*، ۲۹۷). اینکه بعضی سال فوت او را ۵۸۰ق ثبت کرده‌اند (نک: نبهانی، ۱۲۱/۲)، بی‌تردید نادرست است، اما ضبط عده‌ای دیگر که متضمن سالهای ۵۸۸ تا ۵۹۳ق است (نک: ابن ابار، ۷۱۵/۲؛ انصاری، ۱۳۰/۴؛ یافعی، ۴۶۹/۳؛ ابن ملقن، ۴۳۷)، البته درخور تأمل می‌نماید.

با آنکه عباد پیش از مرگ ابومدین مدفن برخی از مشایخ و بزرگان مغرب بوده است (نک: انصاری، همانجا؛ غبرینی ۲۸ـ۲۹)، پس از دفن ابومدین حرمت خاص یافت. محمدناصربن‌منصورموحدی بر فراز خاک ابومدین ضریحی گذارد (جیلالی، ۲۶/۲) و سلطان ابوالحسن مرینی مزار او را توسعه داد و مسجدی در جوار آن بنا کرد که به مسجد سیدی ابومدین معروف شد (*بستانی* ، ۱۱۷/۵) و آرامگاه او نه‌تنها زیارتگاه خاص و عام گردید (نک: ابن‌ابی دینار، ۱۵۱)، بلکه رباطی در کنار آن بنا شد که صوفیان مغرب در آنجا اعتکاف می‌کرده و به خلوت می‌نشسته‌اند (ابن‌خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، ۴۹، ۱۳۵؛ *العبر*، ۱(۳)۵۹۱/۷،(۳)۶۴۸/).

از گفتارهایی که از ابومدین نقل شده و نیز از روایات و سخنانی که دربارهٔ اوگفته‌اند،چنین برمی‌آید که تصوف وی هم عالمانه و محققانه بود و هم درخور فهم و قبول عامهٔ مردم. وی در حدیث و در فقه مالکی صاحب‌نظر بوده، و مردم چون در این ابواب با معضلی روبه‌رو می‌شدند، به او مراجعه می‌کرده‌اند (غبرینی، ۲۶؛ ابن مریم، ۱۰۸). گفته‌اند که در نگهداشت حرمت لقمهٔ پاک به حدی مواظبت داشته که حتی از خوردن بقلهٔ رومی، از آن روی که به روم منسوب بوده، احتراز می‌کرده است (غبرینی، ۲۳ـ۲۴) و این خود نشان می‌دهد که پندار و رفتار او تا چه اندازه با کردار و پسند عامهٔ مردم نزدیک و همساز بوده است. شیوهٔ برخورد او با دقایق عرفانی و آداب سلوک و نیز اسلوب تعلیم و تلقین او در اغلب موارد بسیار ساده و عملی و بیشتر به امور معیشتی و کارهای روزانه ناظربود،تا به نکات علمی و تأملات نظری. بسیاری از کراماتی که به او نسبت داده‌اند (نک: مقری، *نفح*، ۱۴۰/۷-۱۴۱؛ ابن زیات، ۳۲۰؛ باباتنبکتی، ۱۲۸ـ۱۲۹؛ ابن عربی، *الفتوحات*، ۱۹۶/۷)، دلالت بر اقبال و اعتقاد عامهٔ مردم به او دارد (قس: یافعی، همانجا).

ابومدین در تصوف جامع میان شریعت و طریقت بود (ابن مریم، همانجا) و در این کار همان طریق و مقصد را دنبال می‌کرد که ابوحامد غزالی در شرق جهان اسلام در پیش گرفته بود. این همانندی شاید بی‌سبب نبوده است، زیرا که وی راه و رسم غزالی را از استادان خود فرا گرفته بود و آثار غزالی، خصوصاً *احیاءالعلوم* را به خوبی می‌شناخت (نک: ابن‌زیات، ۳۲۴؛ ابن قنفذ، *الفارسیة* ، ۵۰؛ ابن مریم، همانجا؛ باباتنبکتی، ۱۲۷؛ مقری، همان، ۲۶۸/۵) و نیز بی‌مناسبت نبوده است که بعضی از یاران و مریدانِ اصحاب ابومدین، پس از درگذشت او در واقعه‌ها و رؤیاهای خود می‌بینند که غزالی رأی و نظر شیخ‌الشیوخ مغرب رادربارهٔسرّوروح وعقل ونظرسؤال می‌کنندوازوی پاسخهای پر معنی و استوار می‌شنوند (نک: ابن‌عربی، *محاضرة*، ۳۰۰/۱، ۳۰۱، ۳۲۶). اینگونه محادثات که اصحاب اصحابِ ابومدین در واقعات و رؤیاها میان ابومدین و غزالی و دیگر مشایخ صوفیه همچون ترمذی و ابوطالب مکی ـ که کلاً به زهد و ورع و توحید الٰهی منسوبند ـ دیده و نقل کرده‌اند، نزد بعضی از صوفیهٔ وجودیه تأویل توحید وجودی یافته است. چنانکه بیان ابن عربی دربارهٔ پاسخهای ابومدین به پرسشهای غزالی به گونه‌ای است که از تعلق او به مکتب وحدت وجود حکایت دارد (نک: همانجا، نیز، ۳۰۶/۱ـ۳۰۷، ۳۷۰). بسیاری از اصحاب و شارحانِ ابن عربی نیز به اینگونه اقوال منسوب به ابومدین توجه داشته و از آنها در تبیین وجود و حقیقت سریان آن در جمیع شئون عالم بهره برده‌اند (از جمله نک: جندی، ۶۱؛ فرغانی، ۱۴۶). البته در بررسی آراء عرفانی ابومدین نباید اینگونه اقوال منسوب به او را که غالباً در واقعات و رؤیاها شنیده شده است، اساس داوری قرار داد و از وی یک «صوفی اتحادی» بر ساخت، آنچنانکه برخی از معاصران کرده‌اند (از جمله نک: فروخ، ۱۶۴)، ولی با وجود این نمی‌توان انکار کرد که برخی از سخنان منقول از او از رنگ و بوی آراء توحید وجودی خالی نیست (نک: ابن عربی، همان، ۱۷۱/۱، ۱۹۷؛ ابن عباد، ۲۵۰/۱؛ شعرانی، *الطبقات* ، ۱۵۵/۱؛ یافعی، ۴۷۰/۳؛ کاشفی، ۳۲۰/۱). به هر حال یکی از معروف ترین شاگردان مکتب او، یعنی ابن عربی برجسته‌ترین چهرهٔ عرفان وحدت وجودی در عالم اسلام به شمار می‌رود، بی‌شک بی‌سبب نبوده است که کسی چون ابن عربی، ابومدین را «لسان هذه الطریقة و محییها ببلاد المغرب» گفته (*روح‌القدس*، ۷۹) و او را از اقطاب مقام «ملک‌الملک» (*الفتوحات*،

۱۶۹/۳) دانسته اهت و نیز همین ویژگی فکر و روش ابومدین بوده است که او را در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی بلند آوازه گردانیده (نک: ذهبی، ۱۰۳/۳؛ نیز قس: شعرانی،همانجا) و تأثیری به شخصیت او بخشیده است که از یک سو عرفان مغرب را نظام مند ساخته و سلسله‌های شاذلیه، عیدروسیه و سخاویه را در آن سرزمین شکوفا کرده (نک: نوشاهی، ۷۳۴/۱؛ غنیمی، ۵۶؛ وات، ۱۷۱) و از سوی دیگر پس از سدهٔ ۶ق او را در استمرار افکار و نظام خانقاهی شرق جهان اسلام سهیم ساخته است، تا جایی که طریق گلشنیه در آسیای صغیر و سلسلهٔ نعمت اللهیه در ایران و طریقهٔ غوثیه در شبه قارهٔ هند خود را به او منسوب داشته و از او در مشیخه‌های خود به عنوان قطبی از اقطاب سلسله‌های مذکور یاد کرده‌اند (گلشنی، ۳۹؛ شاه نعمت الله، *دیوان*، ۶۳۶، «نسبت خرقه»، ۱۷۳؛ نوشاهی، ۱۵۷/۱، ۱۶۱، ۱۶۵؛ نیز نک: کرمانی، ۵۴؛ معصوم علیشاه، ۶۱۸/۲؛ نوربخش، ۳۱).

آثار: علاوه بر اقوال بسیاری که از او در کتب تراجم و تصنیفات صوفیه نقل شده است (نک: ابن عربی، *محاضرة*، ۱۷۱/۱، ۱۹۰، ۱۹۶-۱۹۷، ۳۹۳، ۴۱۲؛ ابن عباد، ۲۲۷/۱، ۲۵۰، ۲۹۰، ۱۶۶/۲، ۱۷۴؛ نویری، ۲۲۷/۵؛ یافعی، همانجا؛ شعرانی، همان، ۱۵۵/۱-۱۵۶؛ *الانوار*، ۱۶۴/۲-۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹)، آنچه به عنوان آثار ابومدین باقی مانده، تنها چند قصیدهٔ کوتاه عارفانه است که در میان مریدانش شهرت داشته و بعضی از صوفیه بدانها استشهاد می‌کردند (نک: ابن عجیبه، ۲۲/۱، ۴۵، ۵۸، ۲۹۲/۲؛ مقری، *ازهار*، ۳۰۸/۲-۳۰۹) و گروهی نیز چون احمد بن حاج، ابن عربی و ابن عطاءالله سکندری بعضی از آنها را تخمیس یا شرح کرده‌اند (ابن مریم، ۱۱-۱۴؛ ابن عربی، «القصیدة»، ۲۲۱-۲۲۴؛ ابن عطاءالله، ۲۰۵-۲۱۹)، و نیز برخی نوشته‌های کوتاه در حکم و وصایا به نام او منسوب است که ظاهراً امالی اوست و یا مجموعهٔ برخی گفته‌های او که شاگردان و مریدانش گرد آورده‌اند.

الف - چاپی: ۱. *آداب الصحبة*، قصیده‌ای در ۲۱ بیت که با تخمیس ابن عربی در دمشق در ۱۹۶۲م چاپ شده است. ابن علان (چ قاهره، ۱۳۰۵ق) و ابن عطاءالله سکندری در *المجموعة الصغری للفوائد الکبری* (دمشق، ۱۹۶۲م) شروحی بر این قصیده نوشته‌اند. ۲. *استغفاریة*، قصیدهٔ یائیه‌ای که ضمن *مجموعة الکبری من قصائد الفخری* (قاهره، ۱۸۵۹م) چاپ شده است. نسخهٔ موجود در ازهریه با عنوان *استغاثة ابی مدین* (ازهریه، ۳۳۳/۶) همین قصیده است. ۳. *انس الوحید و نزهة المرید فی التوحید*، همراه با شرح شهاب‌الدین احمد بن عبدالقادر با نام *البیان المزید المشتمل علی معانی التنزیه و حقائق التوحید* مکرر در قاهره به چاپ رسیده است. ۴. *حرز الاقسام*، منظومه‌ای است کوتاه که به سعی محرز بن خلف بازنویسی شده (نک: خدیویه، ۱۷۴/۷) و با *دلائل الخیرات* جزولی در ۱۸۷۹م به چاپ رسیده است. ۵. *عقیدة*. این اثر را شمس‌الدین محمد بن لطف به‌نام *العقد المتقن و العقد المثمن* و عبدالغنی نابلسی به نام *القول الأبین* شرح کرده‌اند (ظاهریه، ۴۶۲/۲؛ GAL,S, I/784) و در ۱۳۰۰ق در مصر به چاپ رسیده است. ۶. *وصیة*، که در ۱۳۰۰ق در مصر به چاپ رسیده است.

ب - خطی: ۱. *استغفار* [یه]، قصیده‌ای میمیه (غیر از قصیدهٔ استغفاریهٔ یاد شده) که نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره نگهداری می‌شود (نک: سید، ۴۲/۱). ۲. *بدایة المریدین*، که نسخه‌هایی از آن در الجزایر و پاریس شناخته شده است (نک: وایدا، GAL, I/567; 290). ۳. *حِکَم*. مجموعه‌ای از سخنان ابومدین که به دست مریدان وی تحریر شده است. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های ظاهریه و ولی‌الدین افندی نگهداری می‌شود (ظاهریه، ۴۷۰/۱-۴۷۱؛ ششن، ۲۸۹/۱). اختلافاتی که در نسخه‌های این اثر ابومدین مشهود است، نشان می‌دهد که نوشتهٔ خود او نیست، بلکه گردآوردهٔ شاگردان اوست. علی بَیّومی شرحی بر حکم با عنوان *الاسرار الخفیة الموصلة الی الحضرة العلیة* دارد که نسخه‌ای از آن در قاهره موجود است (خدیویه، ۹۱/۷؛ GAL,S، همانجا). ۴. *رسالة فی السلوک*. نسخهٔ آن در کتابخانهٔ رامپور نگهداری می‌شود (همان، I/785). ۵. *غایة*. نسخهٔ آن در باتاویا موجود است (همانجا). ۶. *قصیدة الجوهر* [یه]. نسخه‌ای از این قصیده در پاریس نگهداری می‌شود (همانجا). ۷. *قصیدة الخمریة*، نونیه‌ای است در ۵۰ بیت که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۲۰۸/۵) و ظاهریه (ظاهریه، ۴۴۲/۲) موجود است. ۸. *قصیدة المضریة* که نسخه‌ای از آن در بغداد نگهداری می‌شود (نک: نقشبندی، ۱۵۹). ۹. *مفاتیح الغیب لازالة الریب و ستر العیب*. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ چستربیتی نگهداری می‌شود (آربری، شم 3259).

همچنین قصاید و منظومه‌های دیگری از او در کتابخانه‌های مختلف جهان به صورت خطی محفوظ است (نک: ظاهریه، ۴۴۱/۲؛ علوش، ۱(۲)/۱۸۳؛ حجی، ۳۱۱-۳۱۲؛ *آلوارت*، شم 3987).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ ابن ابی دینار، محمد، *المؤنس فی اخبار افریقا و تونس*، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ق؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ همو، *الذخیرة السنیة*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ همو، *العبر*؛ ابن خلدون، یحیی، *بغیة الرواد*، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزایر، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن زیات، یوسف، *التشوف الی رجال التصوف*، به کوشش آدولف فور، رباط، ۱۹۵۸م؛ ابن عباد، محمد، *غیث المواهب العلیة*، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۷۰م؛ ابن عجیبه، احمد، *الفتوحات الالٰهیة*، بیروت، دارالفکر؛ ابن عربی، محمد بن علی، «الاسفار عن نتائج الاسفار»، «الانتصار»، «منزل القطب»، *رسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ همو، *روح القدس فی محاسبة النفس*، به کوشش عزة حصریه، دمشق، ۱۳۸۹ق/ ۱۹۷۰م؛ همو، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی، مصر، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ همو، «القصیدة و التخمیس»، همراه *البرهان المؤید* رفاعی، به کوشش عبدالغنی نکه‌می، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ همو، *محاضرة الابرار و مسامرة الاخیار*، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، *الوصایا*، بیروت، مؤسسة الاعلمی؛ ابن عطاءالله، احمد، «*عنوان التوفیق فی آداب الطریق*»، همراه *البرهان المؤید* رفاعی، به کوشش عبدالغنی نکه‌می، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ ابن قاضی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳م؛ ابن قنفذ، احمد، *انس الفقیر و عز الحقیر*، به کوشش محمد فاسی و آدولف فور، رباط، ۱۹۶۵م؛ همو، *الفارسیة*، به کوشش محمد شاذلی و عبدالمجید ترکی، تونس، ۱۹۶۸م؛ همو،

الوفیات، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن مریم، محمد، *البستان فی ذکر الاولیاء و العلماء بتلمسان*، به کوشش محمد بن ابی شنب، الجزایر، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م؛ ابن ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ازهریه، *فهرست*؛ انصاری مراکشی، محمد، *الذیل و التکملة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالثقافة؛ بابانبکتی، احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، مصر، ۱۳۵۱ق؛ بستانی؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ جندی، مؤیدالدین، *نفحة‌الروح و تحفة الفتوح*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جیلالی، عبدالرحمن، *تاریخ الجزائر العام*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة بسلا*، کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ خدیویه، *فهرست*؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سید، خطی؛ شاه نعمت‌الله ولی، *دیوان*، تهران، کتابفروشی محمدعلی؛ همو، «نسبت خرقه»، *رساله‌ها*، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الانوار القدسیة*، به کوشش طه عبدالباقی سرور و محمد عیدالشافعی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ شکیب ارسلان، *الحلل السندسیة*، بیروت، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شیال، جمال‌الدین، *اعلام الاسکندریة*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ صناقسی، محمود، *نزهة الانظار*، به کوشش علی زواری و محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ظاهریه، خطی (تصوف)؛ عامری، یحیی، *غربال الزمان*، به کوشش محمد ناجی زعبی العمر، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزانة العامة برباط الفتح (المغرب الاقصی)*، پاریس، ۱۹۵۴م؛ غبرینی، احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹م؛ غنیمی تفتازانی، ابوالوفا، *ابن عطاءالله السکندری و تصوفه*، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ فروخ، عمر، *التصوف الاسلامی*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ فرغانی، سعید، *مشارق الدراری*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۷ش؛ کاشفی، علی، *رشحات عین الحیات*، به کوشش علی‌اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کرمانی، عبدالرزاق، «تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولی»، *مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی*، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م؛ گلشنی، محیی، *مناقب ابراهیم گلشنی*، آنکارا، ۱۹۸۲م؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به‌کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مقری تلمسانی، احمد، *ازهار الریاض فی اخبار عیاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ نباهی، علی، *تاریخ قضاة الاندلس*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ نقشبندی، اسامة ناصر و ظمیاء محمد عباس، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵م؛ نوربخش، محمد، «سلسلة الاولیاء»، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، *جشن‌نامهٔ هانری کربن*، به کوشش سیدحسین نصر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نوشاهی، شریف احمد شرافت، *شریف التواریخ*، گجرات، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ نویری اسکندرانی، محمد، *کتاب الالمام*، به کوشش عزیز سوریال عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ وات، مونتگمری، *اسپانیای اسلامی*، ترجمهٔ محمدعلی‌طالقانی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ نیز:

Ahlwardt; *Arberry*; GAL; GAL, S; Vajda, *Georges, Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliotheque nationale*, Paris, 1953.

نجیب مایل هروی

اَبومَرْثَد غَنَوی، کَنّاز بن حُصَین (د ۱۲ ق/۶۳۳م)، صحابی پیامبر (ص). او از طایفهٔ بنی غنی و از اعراب مُضَری بود و حلیف و همسال حمزة بن عبدالمطلب شمرده می‌شد (عروة بن زبیر، ۱۵۶؛ ابن سعد، ۴۷/۳). وی از نخستین مهاجران بود و در مدینه، پیامبر (ص) میان او و عبادة بن صامت پیمان برادری برقرار کرد (ابن سعد، همانجا؛ ابن حبیب، ۷۱).

در سریهٔ حمزة بن عبدالمطلب که در رمضان و آغاز هفتمین ماه هجرت اتفاق افتاد، او یکی از ۱۵مهاجری‌بود که در جنگ شرکت داشت(واقدی، ۹/۱). وی همچنین در بدر و احد و خندق و دیگر غزوات حضور یافت (همو، ۱۵۳/۱؛ ابن سعد، همانجا؛ ابن عبدالبر، ۱۷۵۵/۴). فرزندش مرثد نیز که در ۳ ق از سوی پیامبر (ص) به سریهٔ رجیع گسیل شده بود، در همان سریه به شهادت رسید (ابن حبیب، ۱۱۸؛ ابن قتیبه، ۳۲۷). ابومرثد در خلافت ابوبکر در مدینه درگذشت (عروة‌بن زبیر، ابن سعد، ابن قتیبه، همانجاها).

با اینهمه گفته‌اند که وی تا زمان عثمان زنده بود (ابن حزم، ۲۴۷) و در اجنادین شام کشته شد (ابن حبان، ۱۸). ابن شدّاد نیز به نقل از ابن عساکر، قبری را در حوالی دمشق به او نسبت داده است (ص ۱۸۳؛ قس: ابن کثیر، ۳۵۴/۶؛ نیز نک: یاقوت، ۳۱۶/۲)، ولی با توجه به اقوال دیگر مورخان مبنی بر وفات او در مدینه ــ چنانکه ابن شدّاد نیز اشاره کرده است ــ این نکته درست به نظر نمی‌رسد. از طریق ابومرثد روایتی از پیامبر (ص) نقل شده است (نک: احمدبن حنبل، ۱۳۵/۴؛ مزّی، ۳۲۸/۸ ـ ۳۲۹).

مآخذ: ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش فلایشهمر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ا. لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌شدّاد، محمدبن علی، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ احمدبن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ عروة بن زبیر، *مغازی رسول الله (ص)*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مزّی، یوسف بن عبدالرحمن، *تحفة الاشراف*، به کوشش عبدالصمد شرف‌الدین، بمبئی، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*.

ابوالحسن دیانت

اَبومَرْوان، عبدالملک بن محمد بن زهر، نک: ابن زهر.

اَبومَرْوان عَبْدُالمَلِک بْنِ زُهْر، نک: ابن زهر.

اَبومُسلِم اِصْفَهانی، محمدبن بَحْر معتزلی (۲۵۴ ـ ۳۲۲ق/۸۶۸ ـ ۹۳۴م)، کاتب، نحوی، ادیب، متکلم، مفسر و از رجال دولت عباسی. از زندگی ابومسلم، به ویژه نیمهٔ اول عمر او، اطلاع چندانی در دست نیست. تنها از برخی گزارشهای پراکندهٔ تاریخی برمی‌آید که او احتمالاً در اصفهان زاده شد و تحصیلات خود را در همین شهر آغاز کرد و سپس برای ادامهٔ تحصیل به بغداد سفر کرد. ابومسلم خود از حضورش در بغداد خبر داده است (قمی، ۲۱۸)، اما تاریخ دقیق آن به درستی معلوم نیست. ابوالفرج اصفهانی از دیدار وی با بحتری سخن می‌گوید (۱۷۰/۱۸). بنابراین ابومسلم می‌بایست پیش از ۲۷۹ق

هنگامی که بحتری بغداد را برای همیشه ترک کرد، در آنجا بوده باشد. می‌توان حدس زد که وی در بغداد با دانشمند برجستهٔ معتزلی، ابوالقاسم بلخی کعبی (د ۳۱۹ق / ۹۳۱م) و همچنین با علی‌بن عیسی‌بن جراح (د ۳۳۴ق / ۹۴۶م) از رجال مشهور دولت بنی‌عباس، آشنا شده و احتمالاً نزد ابوالحسین خیاط معتزلی، استاد بلخی نیز تحصیل کرده کرده است.

نزدیکی افکار و عقاید معتزله و زیدیه باعث شد تا ابومسلم وابوالقاسم بلخی، دو عالم معتزلی، پس از بازگشت به ایران جذب دستگاه حکومت علویان در طبرستان شوند. ابومسلم در سالهایی پیش از ۲۸۷ ق سمت دبیری محمدبن زید داعی (حک ۲۷۰ ـ ۲۸۷ق) حاکم علوی طبرستان را به عهده داشت (تنوخی، ۱۰۷/۴). ابن‌اسفندیار نیز حضور وی را به همراه ابوالقاسم بلخی و ناصر کبیر حسن‌بن علی در مجلسی نزد محمدبن زید داعی گزارش کرده است (۲۵۱/۱؛ قس: مادلونگ، ۸۷، ۱۲۱، ۲۲۱؛ قاضی عبدالجبار، ۲۹۹).

همکاری ابومسلم با حکومت عباسیان، از ۳۰۰ق آغاز می‌گردد. او از سوی خلیفه المقتدر بالله (حک ۲۹۵ ـ ۳۲۰ق) به حکمرانی اصفهان و فارس و دیگر سمتهای دیوانی برگزیده شد (تنوخی، همانجا؛ ابوعلی مسکویه، ۶۰/۵؛ یاقوت، ۳۶/۱۸).

در *تاریخ قم* آمده که وی در ۳۰۹ق والی و عامل قم بوده است و هم در آن سال این شهر را «مساحت کرده و خراج عرب از خراج عجم جدا» ساخته است (قمی، ۱۰۶، ۱۴۲).

ابومسلم نه تنها مفسر *قرآن* محسوب می‌شد، بلکه از دیگر رشته‌های علمی نیز آگاه بود (تنوخی، همانجا) و به ادبیات عرب تسلط داشت و به زبان فارسی و عربی شعر می‌سرود (یاقوت، ۳۶/۱۸ ـ ۳۸؛ سیوطی، ۵۹/۱). وی بسیار فصیح بود و از هوش و استعداد بهره‌ای وافر داشت (قاضی عبدالجبار، ۳۲۳) و این همه موجب می‌شد که موردتوجه و ستایش دیگران واقع شود. مافروخی به مجلسی که در حضور خلیفه تشکیل شده بود، اشاره کرده و سخنان شیرین و ظریفی را که ابومسلم در آن مجلس در وصف محل زندگی خود به زبان آورده، نقل کرده است (ص ۹). احتمالاً سبب اشتیاق شخصی چون علی‌بن عیسی به او نیز می‌تواند همین ویژگیها باشد، هرچند برخی از پژوهشگران گرایشهای وی به اعتزال را دلیل آن دانسته‌اند (باون، 41).

عقاید و آراء: در باب افکار و نظریات ابومسلم، اطلاعات ما بسیار اندک است، زیرا هیچ‌یک از آثار او به دست ما نرسیده است. ابن‌مرتضی (ص ۹۱) وی را در طبقهٔ هشتم از طبقات معتزله جای داده است. با توجه به تحصیلات او در بغداد و آشنایی‌اش با بلخی، باید وی را از معتزلهٔ مدرسهٔ بغداد به شمار آورد. به نظر نمی‌رسد که ابومسلم دربارهٔ اندیشه‌های معتزله و اصول عقاید ایشان، آراءِ مهمی در زمان خود ارائه کرده باشد. زیرا اگر چنین بود پس از وی نظریاتش مانند نظریات بسیاری دیگر از متفکران معتزلی نقل می‌شد و موردنقد و بررسی قرار می‌گرفت. با این حال، ظاهراً وی را مفسری صاحب‌نظر و مورداعتماد می‌دانسته‌اند و متکلمان و مفسران بزرگی چون قاضی عبدالجبار، سیدمرتضی، فخرالدین رازی و طبرسی در موارد متعددی نظریات وی را در تفسیر آیات نقل کرده، آنها را پذیرفته یا نقد کرده‌اند (سید مرتضی، ۱۳/۱، ۹۹/۲؛ فخرالدین رازی، ۲۷/۲، ۲۶/۶؛ طبرسی، ۸۱/۱، ۶۵/۲).

از نظریات برجسته و مهم ابومسلم، عقیدهٔ او دربارهٔ نسخ آیات *قرآن* است. در بسیاری از کتب مربوط به علم اصول و تفسیر، در ذیل مبحث نسخ، نام ابومسلم به عنوان کسی که اجماع علما را در این مورد خرق کرده، آمده است، اما این منابع که در ضبط نام ابومسلم نیز گاه دچار اشتباه شده‌اند (بخاری، ۱۵۷/۳؛ اسنوی، ۵۶۰/۲؛ ابن‌امیر الحاج، ۴۴/۳)، دربارهٔ نظر دقیق ابومسلم در مورد نسخ، رأی ثابتی ندارند. گروهی گفته‌اند وی مطلقاً منکر وقوع نسخ بوده، هر چند عقلاً آن را جایز می‌دانسته است (آمدی، ۱۰۶/۳؛ ابن‌حاجب، ۱۵۴) و برخی گفته‌اند که نظر او انکار وقوع نسخ در شریعت واحد بوده است (ابن‌امیر الحاج، همانجا)؛ اما همچنانکه گروهی گفته‌اند، این نظریات از یک مسلمان معتقد و آگاه به مبانی اسلام روا نیست، زیرا نسخ شرایع یهود و مسیحیت توسط شریعت اسلام و نسخ بسیاری از احکام چون تغییر قبله از بیت‌المقدس به کعبه از مسلّمات و ضروریات دین است (همو، ۴۵/۳). همین امر موجب اظهارنظرهای نامساعد دربارهٔ ابومسلم شده است تا جایی که عده‌ای او را از شمار مسلمانان خارج ساخته‌اند (بخاری، همانجا) و برخی نیز سخنان وی را در این باب قابل‌توجه و بررسی ندانسته‌اند (شوکانی، ۱۸۵).

به نظر می‌رسد سخن آن عده که ابومسلم را فقط منکر وقوع نسخ در آیات *قرآن* ــ و نه به طور مطلق ــ دانسته‌اند، صحیح‌تر باشد. بیضاوی می‌نویسد: ابومسلم به نسخ برخی از آیات *قرآن* توسط برخی دیگر اعتقاد نداشته و برای اثبات نظر خود به آیهٔ شریفهٔ «لَايَأْتيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصّلت / ۴۲/۴۱) استناد می‌جسته است (ص ۳۹ـ ۴۰؛ فخرالدین رازی، ۲۳۰/۳). به عقیدهٔ او اگر در *قرآن* نسخ وجود داشته باشد، در واقع باطل بدان راه یافته و این مخالف نص صریح آیهٔ شریفه است (فخرالدین رازی، همانجا؛ ابن‌امیر الحاج، ۴۴/۳؛ اسنوی، ۵۶۲/۲). ابو مسلم در اثبات نظر خود دلایل دیگری نیز آورده است (نک: شریف، ۹۷ـ۹۹).

عده‌ای در صدد رفع اختلاف ابومسلم و جمهور علما در این مورد برآمده و گفته‌اند که نزاع او با دیگران نزاعی لفظی است و در واقع ابومسلم منکر نسخ نبوده، بلکه او تنها آن را «تخصیص» خوانده و اعتقاد داشته که حکم منسوخ حکمی موقت و محدود است که با ورود ناسخ مدت آن به سر می‌آید. با این بیان وی محدود کردن حکم به زمان را نظیر محدود کردن آن به برخی افراد موضوع دانسته است (ابن‌امیر الحاج، ۴۵/۳). به هر حال، داوری در این‌باره آسان نیست. این‌قدر می‌توان گفت که ابومسلم می‌کوشیده با تأویل نصوص قرآنی، بی‌آنکه منکر نسخ شود، از پذیرفتن آن بگریزد (نک: فخرالدین رازی،

۶۷/۵، ۱۶۹/۶ ـ ۱۷۰، ۸۶/۱۰، ۲۷۲/۲۹؛ بیضاوی، ۳۹ـ۴۰). شاید نیز رأی ابومسلم دربارهٔ نسخ، عکس‌العملی در برابر نظر افراطی گروهی از علما بوده باشد که بسیاری از آیات قرآن را که جمع میان آنها به نحوی از انحاء، همچون «تخصیص» و جز آن ممکن است، در شمار آیات ناسخ و منسوخ آورده‌اند (شریف، ۹۹).

آثار: در منابع متقدم آثاری به ابومسلم نسبت داده شده که هیچ‌یک از آنها اکنون در دسترس نیست. از آنهاست: ۱. *جامع‌التأویل لمحکم التنزیل*، تفسیری است که ابومسلم براساس عقاید معتزله تألیف کرده (ابن‌ندیم، ۱۵۱) و آنگونه که یاقوت آورده، در ۱۴ مجلد بوده است (۳۶/۱۸). این تفسیر از شهرت و جایگاه خاصی در میان معتزله برخوردار است تا جایی که قاضی عبدالجبار در *طبقات المعتزله* به هنگام ذکر ابومسلم، وی را با تفسیرش معرفی می‌کند (ص ۲۹۹). آنچه بر اهمیت این تفسیر می‌افزاید، این است که مفسران پس از ابومسلم، اعم از معتزلی و شیعی، از این تفسیر بهرهٔ بسیار برده‌اند. از آن جمله می‌توان از قاضی عبدالجبار معتزلی، حاکم جُشَمی (زرزور، ۱۶۱، ۱۶۲)، سیدمرتضی (۱۳/۱، ۳۶۷، ۹۹/۲، ۲۳۴، ۳۰۴، ۳۰۵)، طبرسی (۸۱/۱، ۶۵/۲، جم) و ابوالفتوح رازی (۳۷۱/۱، ۳۷۲، جم) نام برد. شیخ طوسی نیز در مقدمهٔ تفسیر *تبیان* تفسیر ابومسلم را ستوده، ولی از تطویل بی‌جهت وی در کلام خرده گرفته است (ص ۱، ۲). همچنین فخرالدین رازی بسیار از این تفسیر نقل کرده است (۶۷/۵، ۱۶/۶، ۱۶۹، جم) و یکی از علمای معاصر هندی، این منقولات را جمع‌آوری کرده و جداگانه با عنوان *ملتقط جامع التأویل لمحکم التنزیل* به چاپ رسانده است (انصاری، ۱۱). برخی تفسیر *جامع‌التأویل* را بسیار فصیح شمرده و به سبب احتوا بر معانی لطیف بر دیگر تفاسیر برتر دانسته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۳۲۳)؛ ۲. مجموعهٔ *رسائل* (ابن‌ندیم، همانجا)؛ ۳. *الناسخ والمنسوخ*؛ ۴. *کتاب فی‌النحو* (یاقوت، همانجا).

مآخذ: آمدی، علی‌بن محمد، *الاحکام فی اصول الأحکام*، به کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ ابن‌اسفندیار، محمدبن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن‌امیرالحاج، محمدبن محمد، *التقریر والتحبیر*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ ابن‌حاجب، عثمان‌بن عمرو، *منتهی الوصول والامل*، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ ابن‌مرتضی، احمدبن‌یحیی، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب‌الامم*، به کوشش هـ. ف. آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲ق / ۱۹۱۴م؛ ابوالفتوح رازی، *روح الجنان و روح‌الجَنان*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۲ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۰م؛ اسنوی، عبدالرحیم‌بن حسن، *نهایة السؤل*، بیروت، عالم الکتب؛ انصاری، سعید، مقدمه بر *جامع‌التأویل لمحکم التنزیل*، کلکته، ۱۳۴۰ق؛ بخاری، عبدالعزیزبن احمد، *کشف‌الاسرار*، بیروت، ۱۳۹۴ق / ۱۹۷۴م؛ بیضاوی، عبدالله‌بن عمر، *منهاج الوصول*، قاهره، عالم الکتب؛ تنوخی، محسن‌بن علی، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ زرزور، عدنان، *الحاکم الجشمی ومنهجه فی تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ سیدمرتضی، علی‌بن حسین، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ق / ۱۹۵۴م؛ سیوطی، *بغیة‌الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ شریف‌العمری، نادیه، *النسخ فی دراسات الاصولیین*، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ شوکانی، محمدبن علی، *ارشاد الفحول*، بیروت، دارالفکر؛ صابی، هلال‌بن محسن، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ طبرسی، فضل‌بن حسن، *مجمع‌البیان*، بیروت، دار مکتبة‌الحیاة؛ طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)*، قم؛ قاضی عبدالجباربن احمد، «طبقات المعتزلة»، *فضل‌الاعتزال*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ قمی، حسن‌بن محمد، *تاریخ قم*، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مادلونگ، ویلفرد، *اخبار ائمة الزیدیة*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ مافروخی اصفهانی، مفضل‌بن سعد، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین حسینی طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Bowen, H., *The Life and Times of ʿAlī ibn ʿIsā*, Cambridge, 1928.

مسعود حبیبی مظاهری

اَبومُسْلِمِ خُراسانی (زح ۱۰۰ـ مق ۱۳۷ق/۷۱۸ـ۷۵۴م)، سردار پرآوازهٔ ایرانی. در این مقاله شـرح احوال وی در دو بخش آمده است: ۱. آغاز کار او تا خلافت عباسیان، ۲. از آغاز خلافت عباسیان تا به قتل رسیدن او:

۱. آغاز کار او تا خلافت عباسیان: پژوهش دربارهٔ شخصیتی چون ابومسلم که سرگذشت او با زندگی و فرهنگ مردمان درآمیخته و گاه تا سرحد پرستش ستایش شده، برای پژوهشگری که در صدد بازسازی رویدادهای زندگی و چگونگی مرگ اوست، دشوار می‌نماید. دربارهٔ ابومسلم، با دو گونه روایات رو به رو هستیم: روایاتی که بی‌گمان عباسیان در ساختن و پراکندن آن دست داشتند و درآنها حقیقت سرگذشت، خاصه آغاز زندگی وی را در میان شایعات و ابهامات، تاحد ممکن پوشانیده و تحریف کرده‌اند و دیگر روایات سرگذشت‌قهرمانانهٔ ابومسلم که مردم ایران به گونه‌ای افسانه‌آمیز، در داستانها و قصه‌های خود رقم زده‌اند. افزون بر اینها، اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران ابومسلم و سرزمین خراسان به هنگام بروز تزلزل در حکومت اموی، چندان در هاله‌ای از ابهام پیچیده که به سختی می‌توان دربارهٔ بسیاری نکته‌ها و جنبه‌های قیام عباسی و از همه مهم‌تر میزان استقلال ابومسلم در رهبری جنبشی که به فروپاشی کامل امویان و برآمدن دولت عباسی انجامید، سخن گفت. در همهٔ مآخذی که به طور گسترده به ذکر حوادث آن سالها پرداخته‌اند، اشاره‌های کوتاه و بلندی به آغاز زندگی و سرگذشت ابومسلم هست، ولی چنانکه خواهیم دید، خاصه دربارهٔ نژاد و خاستگاه ابومسلم و پیوند بعدی او با شبکهٔ داعیان عراق و خراسان، روایات گونه‌گون و گاه متضادی نقل شده است که دربارهٔ درستی و نادرستی آنها به یقین، سخنی نمی‌توان گفت.

بررسی نژاد و خاستگاه ابومسلم با ماجرای پیوند او با دعوت ضد اموی به هم آمیخته و پژوهش دربارهٔ هر یک بی دیگری ممکن نخواهد بود. دستگاهی که رجال دعوت پدید آورده بودند، بسیار پیچیده و پنهان بود و طبعاً جز برخی آگاهیهای پراکنده ـ که دستکاریهای بعدی و یا سهل انگـاری در نقل آنها، بر رازآمیز بودن مضمون آن روایـات می‌افزاید ـ در دست نداریم. دستگاه داعیان با دقت طرح ریزی شده بود و سخت تحت مراقبت قرار داشت و همهٔ کسانی نیز که در این قضایا دست داشتند، از نظر اهداف و شیوه‌ها و سنتهای اجتماعی که آنان‌را به این جنبش پیوند می‌داد، یکسو و متحد نبودند. داعیان عراقی با داعیان

خراسانی از آغاز، بر سر مسائلی توافق نداشتند و طبیعی بود که برخی فعالیتها را از یکدیگر پنهان کنند.

به هر حال اخبار مربوط به ابومسلم، بعدها چنان اهمیتی پیدا کرد که نویسنده‌ای چون ابوعبدالله مرزبانی (د ۳۸۶ق/۹۹۶م) آنها را با عنوان *اخبار ابی مسلم الخراسانی صاحب الدعوة* در بیش از ۱۰۰ برگ گرد آورد (یاقوت، *معجم الادباء*، ۵۰/۷)، گرچه اکنون ظاهراً هیچ نشانی از آن در دست نیست. روایت مهم دیگری از حمزة بن طلحهٔ سُلَمی دربارهٔ آغاز کار و زندگی ابومسلم در دست است که مداینی هم آن را آورده (طبری، ۱۹۸/۷) و ظاهراً از شهرتی برخوردار بوده است (سهمی، ۴۲۷؛ نیز نک: خطیب، ۲۰۷/۱۰). بخشی از این روایت از بازماندگان ابومسلم روایت شده و بنابر این حائز اهمیت بسیار است و چنانکه خواهیم دید، در مقایسه با دیگر روایات نکات بسیاری را روشن تواند کرد. گاه برخی از کسانی که دربارهٔ آغاز کار ابومسلم نکته‌ای گفته‌اند، از مردمان نزدیک به عصر او بوده‌اند. مثلاً یک روایت دربارهٔ روابط ابومسلم با آل معقل، به یکی از بازماندگان ایشان می‌رسد (*اخبار الدولة*، ۲۶۴). روایت دیگری به یکی از نوادگان ابراهیم امام (بلاذری، ۱۱۹/۳) و نیز روایت دیگری به یکی از فرزندان قحطبهٔ طائی (همو، ۱۲۰/۳) منسوب است. سند برخی روایات مبهم است و تنها از «آگاهان به امر دولت» نقل شده است (مثلاً نک: یعقوبی، ۳۲۷/۲). جز اینها مورخان مهم دیگری چون هشام کلبی (بلاذری، همانجا) و محمد بن موسی خوارزمی، منجم و ریاضی دان معروف ــ که کتابی در تاریخ داشته است (ابن ندیم، ۳۳۳) ــ نکاتی از سرگذشت ابومسلم آورده‌اند (بلاذری، ۲۰۷/۳). اما مهم‌ترین اخباری که اینک از زندگی ابومسلم و فعالیتهای او و حوادث خراسان به طور کلی در دست است، گزارشهای مداینی است که طبری غالب آنها را در کتاب خود آورده است (مثلاً نک: ۳۵۳/۷، ۳۶۳، ۳۸۵، جم). روایات مداینی که به طور پراکنده، در برخی مآخذ دیگر نیز آمده است (مثلاً نک: بلاذری، ۱۲۰/۳؛ ابن خلکان، ۱۴۸/۳؛ ذهبی، *سیر*، ۵۸/۶)، به احتمال فراوان برگرفته از *کتاب الدولة* منسوب به اوست (نک: ابن ندیم، ۱۱۶)، گو اینکه ممکن است به مناسبت، از دیگر کتابهای او مانند *کتاب عبدالله بن معاویه* (همو، ۱۱۴) یا کتابهایی که جداگانه دربارهٔ اخبار خلفا (همو، ۱۱۵) داشته، نیز نقلهایی شده باشد، ولی مأخذ مهم دیگری که معمولاً طبری، اخبار آن را در برابر روایات مداینی گزارش کرده و گاه حاوی نکات ارزشمندتری است، روایات ابوالخطاب است (مثلاً نک: طبری، ۳۵۵/۷، ۳۶۶، ۳۸۰) و چندان بعید نیست که اشارات دیگر طبری نیز که به گونهٔ مبهمی اظهار شده (مثلاً نک: ۳۶۰/۷، ۳۸۹، ۴۱۵)، به همین راوی باز گردد. در *اخبار الدولة العباسیة* نیز یک بار دربارهٔ این موضوع به او استناد شده است (ص ۲۵۳). نکتهٔ شگفت آنکه این ابوالخطاب با آنکه ظاهراً ــ با توجه به منابع اخبار او ــ از نزدیکان به دربار خلفای عباسی و رجال دعوت بوده است (نک: طبری، ۳۷۷/۷، ۳۸۰، ۲۴۷/۸؛ مسعودی، ۲۵۷/۳)، شخصیت شناخته شده‌ای نیست و البته در یکی دانستن او با حمزة بن علی، راوی و شیخ ابومخنف (نک: طبری، ۲۳۰/۱۰، فهرست) باید احتیاط کرد. از ابومخنف نیز در باب فتوحات لشکر خراسان در عراق، چند خبر نقل شده است (نک: همو، ۴۱۴/۷، ۴۱۷).

جز اینها، باید به چند ابومسلم‌نامه (ه‌ م) اشاره کرد که چهرهٔ قهرمانانهٔ ابومسلم را نزد مردم ایران و فرهنگ عامه به گونهٔ جذابی ترسیم کرده‌اند و جالب توجه آنکه گاه اخبار اینگونه آثار به متون تاریخی هم راه یافته است (مثلاً نک: هندوشاه، ۷۹).

در روزگاران بعد، ابومسلم همچنان چهرهٔ جذابی برای مورخان و نویسندگان بود و آنان که اخبار مربوط به سقوط امویان و برآمدن عباسیان را بی دقت به جزئیاتی که اکنون سخت مورد توجه‌اند، می‌نگریستند، نمی‌توانستند دستیابی به توفیقی چنین بزرگ و با عظمت را بی وجود مؤثر این سردار ایرانی دریابند. با اینهمه، دربارهٔ چند حادثهٔ مهم، مآخذ ما چنان اندکند که چه بسا پیدا شدن یک مأخذ، روشنی قابل ملاحظه‌ای بر جزئیات یک حادثهٔ فرورفته در تاریکی بیفکند.

در تحقیقات جدید دربارهٔ سرزمینهای مرکزی و شرقی خلافت نیز، حوادث این روزگار و شخص ابومسلم نقطهٔ عطف سزاواری شمرده شده و پژوهشهای جداگانه‌ای در این باب ــ حتی شخصیت اسطوره‌ای او در ابومسلم نامه‌ها ــ صورت گرفته است. در میان نویسندگان شرقی، چند محقق عرب آثار اختصاصی در این زمینه تألیف کرده‌اند که بارزترین جنبهٔ آنها اهمیت بخشیدن به حضور عنصر عربی در نهضت ضد اموی است. این نگرش ــ که کاملاً تازگی دارد ــ گاه موجب ضعف تحقیق به سبب چشم پوشی از بسیاری از مدارک و اسناد شده است و بنابراین در استفاده از آنها باید بسیار محتاط بود. مهم‌ترین تألیف به زبان فارسی در این باب کتاب *ابومسلم سردار خراسان*، از آنِ غلامحسین یوسفی است. در اینجا کوشش شده تا مآخذ کهن که چند مأخذ تازه چاپ نیز در میان آنهاست، دوباره مورد تحقیق قرار گیرد؛ گرچه آوردن سخنی نو، مبتنی بر منابع دست اول و ارائهٔ تحلیلهای نوین اینک کاری آسان نیست و رازهای بسیاری از این دوران شگفت همچنان در پرده مانده است.

از پاره‌ای روایات چنین برمی‌آید که نام و کنیهٔ ابومسلم نخست ابواسحاق ابراهیم بن حیکان (یا ختکان: *اخبار الدولة*، ۲۵۵؛ احتمالاً هر دو تصحیف بُختَکان، نک: دنبالهٔ مقاله) بوده (همان، ۲۵۴، ۲۶۶؛ بلاذری، ۸۵/۳؛ مقریزی، *المقفی*، ۱۲۸/۴، ۱۳۳: جیکان). پدرش را عثمان نیز نامیده‌اند (بلاذری، ۱۲۰/۳؛ نیز نک: *اخبار الدولة*، ۲۵۷) و ظاهراً این نام در سلسله نسبهای بعدی که برای ابومسلم نوشته‌اند، وارد شده است. اما زمانی که ابومسلم ــ گویا اندکی پیش از رفتن به خراسان ــ نزد ابراهیم امام آمد، ابراهیم بنابر احتیاط، لازم دید تا او نام و کنیهٔ خود را به ابومسلم، عبدالرحمان بن مسلم تغییر دهد (همان، ۲۵۴، ۲۵۵؛ بلاذری، ۸۵/۳، ۱۱۸؛ خطیب، ۲۰۷/۱۰؛ ابن خلکان، ۱۴۵/۳). گفتهٔ کسانی که اعطای کنیه را امتیازی از سوی عربها برای ایرانیان (نک: EI², ذیل عباسیان) و کار ابراهیم امام را نوعی افتخار برای ابومسلم تلقی

کرده‌اند، بر هیچ سند و مدرکی استوار نیست. تغییر نام و کنیه چندان بی سابقه نبود و قبلاً محمد بن علی نیز برای حفظ اسرار دعوت و جان پیروان خود، به یکی دیگر از داعیان یعنی ابو عکرمه (هم) گفته بود که کنیهٔ خود را تغییر دهد. به هر حال عبدالرحمان بن مسلم به عنوان نام و نسب، وابومسلم به عنوان کنیه مشهور شد: خود ابراهیم امام در نامه‌ای که برای داعیان نوشت، ابومسلم را بـه همین نـام و نسب معرفی کـرد (*اخبار الدولة*، ۲۶۹). با اینهمه در پاره‌ای از نسب نامه‌ها، ابومسلم را عبدالرحمان بن عثمان هم نامیده‌اند (نک: ابونعیم، ۱۰۹/۲؛ ابن عساکر، ۱۸۶/۱۰؛ ذهبی، سیر، ۶۸/۶).

یک تن از آل معقل ــ که همیشه خود را پرورش دهندگان ابومسلم می‌نمودند ــ گفته است: ما آموزگاری داشتیم به نام و کنیهٔ ابومسلم عبدالرحمان بن مسلم و چون ابومسلم [خراسانی] بزرگ شد، نام و کنیهٔ آن آموزگار بر خود نهاد (*اخبار الدولة*، ۲۶۵). مضمون همین روایت با اندک اختلافی در همان منبع تکرار شده، جز آنکه ابومسلم ــ که غلام بود ــ نخست سَلم نام داشت و بعدها نام آن آموزگار را بر خود نهاد و در دنبالهٔ روایت آمده که عیسی بن معقل از آغاز در خواب برای ابومسلم آیندهٔ روشنی دیده بوده است (همان، ۲۵۸).

ابومسلم هم یک جا در صدر نامه‌ای به منصور، خود را عبدالرحمان ابن مسلم معرفی کرده است (همان، ۲۸۲؛ بلاذری، ۲۰۳/۳؛ نیز نک: ابن اعثم، ۲۲۳/۸)؛ همچنین منصور به او عبدالرحمان خطاب می‌کرده است (آبی، ۸۲/۳؛ ذهبی، *تاریخ*، ۳۵۷؛ قس: مبرد، ۵۹؛ ابن قتیبه، عیون، ۲۶/۱). در روایتی که باب طبع قصه گویان است، همانندی حرف اول نام منصور (= عبدالله) و ابو مسلم (= عبدالرحمان) ظاهراً موضوع خوبی برای نکته‌پردازی در حضور خود منصور، بوده است (نک: یغموری، ۲۶۴ــ۲۶۵؛ صفدی، ۳۲۲/۱۷). در روایتی منقول از اعمش (هم) که به امیرالمؤمنین علی (ع) می‌رسد، در گرماگرم جنگ صفین، از ابومسلم ــ با تصریح به همین کنیه ــ به عنوان «مردی که شامیان را بکشد و ملک بنی امیه بستاند» خبر داده شده است (نک: ابن شهر آشوب، ۲۶۲/۲؛ مجلسی، ۳۱۰/۴۱ــ۳۱۱). همچنین بنابر یک روایت که نظر مساعد امام صادق (ع) نسبت به ابومسلم از آن برمی‌آید، او را نزد آن حضرت با نام عبدالرحمان معرفی کرده‌اند (نک: طبرسی، ۲۷۲ــ۲۷۳؛ مجلسی، ۱۰۹/۴۷، ۲۷۴ــ۲۷۵).

دربارهٔ نام ابومسلم روایات دیگری نیز هست که با مبحث خاستگاه و نژاد وی ارتباط پیدا می‌کند: چندین روایت برای ابومسلم و نیاکان او نامهای ایرانی برشمرده‌اند. یک سلسله نسب این است: بهزادان (نک: بلاذری، ۱۲۰/۳: زادان) بن بنداد هرمز (همانجا؛ یاقوت، *معجم الادباء*، ۲۰۰/۵، به نقل از حمزهٔ اصفهانی: «تاریخ خلفا»، گ ۱۰۹). بر مبنای همین روایت، نام پدر ابومسلم پیش از اسلام آوردنش بنداد بوده و بعد به عثمان تغییر یافته است. در یک روایت دیگر نام جد او را شنفیرروز (احتمالاً تصحیف شه فیروز) آورده‌اند (نسفی، ۲۲۴؛ نیز نک: خطیب، ۲۰۷/۱۰: عبدالرحمان بن مسلم بن سنفیرون بن اسفندیار). روایت دیگری در دست است که در آن به جای عبدالرحمان بن مسلم، ابراهیم ابن عثمان بن یسار آمده است (همانجا؛ دربارهٔ علل تغییر نامها و نسبها، نک: دنبالهٔ مقاله). اینکه ابومسلم و نیاکان او بجز نامهای عربی، نام ایرانی هم داشته باشند، چندان بعید به نظر نمی‌رسد، اما در برخی از این تبارنامه‌ها، نسب ابومسلم یکباره پس از نام نیایش، به شیدوَش (= شیدوخش) فرزند گودرز می‌رسد که از فرزندان بزرگمهر شمرده شده‌اند (نک: خطیب، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۴۵/۳؛ صفدی، ۲۷۱/۱۸).

با دقت در برخی نکات اساسی این روایت می‌توان به نتایجی دست یافت: وقتی ابراهیم امام از ابومسلم خواست که نام و کنیهٔ خود را تغییر دهد، در برخی مآخذ آورده‌اند که به او گفت: «نام خود را تغییر ده، چه این امر (= دعوت) بر ما راست نمی‌آید، مگر با تغییر نام تو ...» (نک: خطیب، همانجا). این گفتهٔ ابراهیم می‌تواند یک نکته را به خوبی روشن کند: احتمالاً نام ابومسلم و نسب او، عربی نبود و این دستاویز خوبی برای دشمنان دعوت به شمار می‌رفت و آنان می‌توانستند جنبش را به عناوین گوناگون ــ و همه مرتبط با ایرانی گرایی ــ متهم کنند. با اینهمه باید گفت که وجود این نامها در نسب‌نامهٔ ابومسلم، شاید معنایی استعاری مرتبط با قدرت و شوکت و خردمندی او در کار دعوت داشته باشد. چنانکه شیدوخش ــ که نسب ابومسلم به او می‌رسد ــ به روایت طبری (۵۰۸/۱) نخستین کسی بود که در سوگ و خونخواهی سیاوخش جامهٔ سیاه بر تن کرد و نیز می‌دانیم که ابومسلم و همهٔ کسانی که در برافکندن امویان نقش داشتند، به «سیاه جامگان» شهره بودند. افزون بر آن، وجود نام بزرگمهر بُختَگان ــ وزیر فرهیختهٔ خسرو انوشیروان که اتفاقاً گفته‌اند از مرو بوده است (نک: نولدکه، 251، حاشیهٔ 1) ــ می‌تواند نشانه‌ای از هوشمندی و خردمندی ابومسلم باشد.

در بررسی خاستگاه و نژاد ابومسلم باید به چند نکتهٔ اساسی توجه داشت: مجهول ماندن نسب و نژاد ابومسلم در سالهای نخستین دعوت، جزء سیاستهای کلی خود او و عباسیان بود. این کار چند سود داشت: نخست آنکه نشانهٔ اخلاص او در کار دعوت در آن آشفته‌روزگار خراسان و کشاکشهای عربان بود؛ دیگر آنکه در موقع لزوم می‌توانست نسبت به قبیله‌های گوناگون آزادانه اظهار دوستی و اتحاد کند؛ سوم اینکه، عباسیان می‌خواستند پس از قرار گرفتن بر اریکهٔ قدرت و تسلط بر اوضاع تا حد ممکن نقش دیگران را در جنبش بی اهمیت جلوه دهند و حداکثر آنان را مزدوران خویش بنمایانند.

پدر ابومسلم در بسیاری از روایات، یکی از موالی به شمار آمده و دیدیم که نامهای گوناگون هم به او داده‌اند؛ جای دیگر او را مردی از یمن معرفی کرده‌اند از قبیلهٔ مِذحَج (*اخبار الدولة*، ۲۶۴) و یا آنکه پدرش اساساً کس دیگری بود، به نام عُمیر بن بُطین عجلی (دینوری، ۳۳۸) که درست نمی‌دانیم کیست (قس: روایات مربوط به پرورش ابومسلم در خاندان مَعقِل عِجلی در دنبالهٔ مقاله). جز اینها مجموعه روایاتی هست که هر یک ابومسلم را فردی عرب معرفی می‌کند. اما با آنهمه دقت و

تعصب عربان در حفظ انساب خویش، اینهمه اختلاف بر سر نسب یک عرب نژاد دور می‌نماید. گذشته از روایتی یگانه ــ که می‌گوید، ابومسلم خود را به قبیلهٔ بنی‌مراد می‌بسته است (= «انّه اعتزیٰ الی مُرادٍ»؛ *اخبار الدولة*، ۲۶۵) ــ و از آن باز عرب بودن وی برنمی‌آید، روایت بسیار شایعی هست که بنابر آن ابومسلم خود ادعا می‌کرده است که از نسل سلیط بن عبدالله‌بن‌عباس است. ماجرای این سلیط خود داستان‌شگفت دیگری است و چند روایتی که در مآخذ کهن دربارهٔ او آمده، بسیار متناقض است و انگشت تحریف عباسیان در اصل ماجرا دیده می‌شود. کهن ترین روایت موجود به نقل از علی بن محمد مداینی است (نک: شابشتی، ۲۱۴ـ۲۱۶؛ ابن حجر، ۴۳۶/۳) و به نظر می‌رسد که کمتر در معرض دستکاری قرار گرفته باشد. بر مبنای این گزارش، در مدینه در منزل عبدالله بن عباس کنیزی بربری، پسری به دنیا آورد که او را سلیط نام نهادند و در همانجا بزرگ شد و سپس نیز همراه علی بن عبدالله بن عباس ــ جدّ عباسیان ــ به شام آمد. چون ولید بن عبدالملک به خلافت رسید (۸۶ق/ ۷۰۵م)، سلیط ادعا کرد که فرزند علی بن عبدالله بن عباس است. گزارشهای دیگری نشان می‌دهد، سلیط ــ که گویا بنابر این روایات با امویان و خاصه ولید بن عبدالملک دوستی داشت ــ هم به تحریک ایشان چنین ادعایی کرد (بلاذری، ۷۶/۳ـ۷۷؛ ابن اثیر، ۲۵۷/۵ـ۲۶۵). به هر حال عباسیان که نمی‌توانستند چنین ادعایی را بپذیرند، سخت در برابر آن ایستادند و سرانجام کار به قاضی دمشق کشید. در آنجا گویا باز به تحریک ولید که می‌کوشید با انتساب سلیط ــ که کنیز زاده بود ــ به علی بن عبدالله بن عباس، به اعتبار عباسیان خدشه وارد کند، حکم به صحیح النسب بودن سلیط داده شد و عباسیان خشمگین از این ماجرا سرانجام سلیط را در باغی کشتند و جسدش را پنهان کردند. ناپدید شدن سلیط موجب بدگمانی خلیفه به علی بن عبدالله شد و برای آنکه از علی در این‌باره اعتراف بستاند، بر او تازیانه زد و دستور داد تا وی را در شهر بگردانند. البته بعدها عباسیان ادعا کردند که تازیانه خوردن علی بن عبدالله به سبب آن بوده که وی خلافت را در فرزندان خویش پیش بینی می‌کرده است (نک: مقدسی، مطهر، ۵۷/۶ به بعد؛ *اخبار الدولة*، ۱۳۹). در هیچ یک از این روایات دربارهٔ سن سلیط و بازماندگانش اشاره‌ای دیده نمی‌شود، جز در کتاب *العیون و الحدائق* (ص ۱۸۳) که روایت آن با همهٔ روایات دیگر متفاوت است و ظاهراً تنها به سبب شهرت انتساب ابومسلم به او، از خاندان و بازماندگان سلیط یاد کرده است. به هر حال هیچ یک از دانشمندان نسب شناس ــ که آثارشان اینک در دست است ــ فرزندی را به سلیط نسبت نداده‌اند. منشأ این روایت گویا مربوط بوده به گزارش آخرین گفت و گوی ابومسلم با منصور که خلیفه این انتساب را گناهی بر او شمرده است (بلاذری، ۲۰۵/۳؛ دینوری، ۳۸۱؛ یعقوبی، ۳۶۷/۲؛ ابن حبیب، ۱۹۵؛ طبری، ۴۹۱/۷؛ ابن خلکان، ۱۵۴/۳) و همین موضوع بعدها، بی‌آنکه به اصل ماجرای این گفت و گو اشاره‌ای شود، به مآخذ راه یافته است (مثلاً نک: *اخبار الدولة*، ۲۵۶؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۴۲۰؛ شابشتی، ۲۱۷؛ ابن حزم، ۱۹). بنابر این باید در انتساب چنین ادعایی به ابومسلم احتیاط بسیار کرد، زیرا معلوم نیست که وی چنین ادعایی کرده باشد تا مورد عتاب خلیفه قرار گیرد؛ خاصه که قسمتهایی از این روایت فقط از خود منصور نقل شده است (مثلاً نک: ذهبی، *تاریخ*، ۳۵۸، سیر، ۶۵/۶). واضح است که انتساب به سلیط در دیدهٔ عباسیان گناهی بزرگ به شمار می‌رفته و می‌توانسته یکی از دستاویزهای مناسب برای متهم کردن ابومسلم و از میان برداشتن او باشد (نک: بلاذری، ۷۹/۳؛ برای بررسی متفاوتی از این موضوع، نک: یوسفی، ۳۰ـ۳۱).

یک نمونهٔ دیگر از راه یافتن روایات مجعول به مآخذ تاریخی ــ که خالی از طعن نیست ــ بیت هجوآمیزی است که ابو دلامه (ه‍ م) شاعر دلقک مآب دربار منصور، در یک قصیده در ذمّ ابومسلم گفته و او را از «اکراد» خوانده است (نک: *اخبار الدولة*، همانجا؛ بلاذری، ۲۰۷/۳؛ ابن‌قتیبة، عیون، ۲۶/۱، *الشعر*، ۴۸۹؛ ابن خلکان، ۱۵۵/۳؛ صفدی، ۲۷۶/۱۸).

روایتهای بسیار دیگری هست که آغاز زندگی ابومسلم را با آل معقل عجلی پیوند می‌دهد. در همهٔ این روایات، پدر ابومسلم بنده و مولای آل معقل و مادرش کنیزی است که دقیقاً روشن نیست از چه کسی باردار شده است و خود ابومسلم در خانهٔ ادریس بن معقل و عیسی بن معقل در اصفهان به دنیا آمده و تا هنگام رفتن به کوفه و پیوستن به شبکهٔ دعوت، بنده، مملوک و غلام ایشان بوده است و شاید همین شهرت موجب اینهمه اغراق گویی شده است و آل معقل خود را پرورش دهندگان و برکشندگان ابومسلم قلمداد می‌کرده‌اند. خود منصور هم در آخرین گفت و گوی خویش با ابومسلم، او را بندهٔ عیسی‌بن‌معقل خوانده و تحقیر کرده است (نک: ابن اعثم، ۲۲۷/۸) و در بیتی از قصیده‌ای که ابودلامه در هجو ابومسلم سروده، به این موضوع به تصریح اشاره شده است (همو، ۲۲۸/۸). افزون بر اینها، مجموعهٔ روایاتی هست که در آنها ابومسلم به سختی تحقیر شده است: بر پایهٔ یک روایت کهن، در سخنی منسوب به پیامبر(ص) مراد از «لُکَع بن لُکَع» را ابومسلم دانسته‌اند (نک: نعیم بن حماد، گ ۵۳ الف) که مقصود از واژهٔ لکع، می‌تواند بندهٔ ناکس و گول و نادان به طور مطلق باشد (ابن منظور، ذیل لکع). در یک روایت دیگر که باز شامل پیشگوییهایی دربارهٔ جنبش ضد اموی و «رایات سود» (درفشهای سیاه) است، از او به عنوان مرد «مجهول النسب» یاد شده است (ابن فقیه، ۱۳۶). همچنین یکی از سرداران ابومسلم او را لقیط (= مجهول النسب، بچهٔ سرراهی) خطاب کرده (صابی، ۶۳ـ۶۴؛ ابن قتیبه، عیون، ۱۰۶/۳) و سلیمان بن کثیر ــ داعی خراسانی ــ هنگام ورود وی به خراسان، او را مجهول النسب خوانده است (*اخبار الدولة*، ۲۷۰ـ۲۷۱). همچنین مردی، نصر بن سیار را به پرهیز و دوری از فتنه جویی در خراسان پند می‌دهد و می‌گوید: به زودی مردی «مجهول النسب» که سیاه در برمی‌کند و همگان را به دولتی می‌خواند و پیروز می‌شود، ظهور خواهد کرد (طبری، ۳۳۸/۷ـ۳۳۹).

به هرحال، به دنیا آمدن ابو مسلم در اصفهان، موجب پیوند او با آن

شهر در اعصار بعدی شده است. حمزهٔ اصفهانی نام و نسب ایرانی او را در کتاب *اصفهان* خود آورده بوده است (نک: *مجمل التواریخ*، ۳۱۵). در یک روایت منقول از مداینی، ابو مسلم از ابوبکر هذلی ــ که از قصه گویان بود ــ دربارهٔ چگونگی فتح «سرزمین خود اصفهان» سؤال کرده است (نک: ابونعیم، ۲۷/۱). نیز در ترجمهٔ محدثان و علمای اصفهان، نامی و حدیثی از ابومسلم آورده شده است (همو، ۱۰۹/۲). بعدها نیز که نویسندگان اصفهانی در ویژگیهای این شهر کتاب می‌نوشتند، نام و نسب غالباً ایرانی ابومسلم را می‌آوردند و از خود او نقل کرده‌اند که می‌گفت: من و سلمان در نسب به هم می‌رسیم (مافروخی، ۲۵). شخصیتی به نام علی بن حمزة بن عمارة بن حمزة ــ که ادیبی معاصر حمزهٔ اصفهانی بوده و کتابی دربارهٔ اصفهان داشته ــ نسب خود را به برادر ابومسلم خراسانی می‌رسانده است (نک: یاقوت، *معجم الادباء*، ۲۰۰/۵؛ ابن خلکان، ۱۴۹/۳؛ ابن حجر، ۲۲۷/۴؛ *مجمل التواریخ*، ۳۲۸، که احتمالاً در این مأخذ، علی بن حمزهٔ مذکور با شخصیت دیگری خلط شده است). از دیگر نکات مهم در پیوندی که بعدها ابومسلم با مردم اصفهان یافته، اینکه محمد بن احمد مقدسی گفته است که رایج ترین کنیه در اصفهان ابومسلم بوده است (ص ۳۹۸). شاید باز به همین سبب است که در طول سدهٔ ۴ ق، دست کم ۱۲ محدث مشهور اصفهانی که ابونعیم از آنان یاد کرده، نام عبدالرحمان و کنیهٔ ابومسلم داشته‌اند (نک: ۱۱۱/۲-۱۲۴).

جز اینها، زادگاه ابومسلم و یا پدرش را شهرهای بوشنج [پوشنگ] (در اطراف هرات: یاقوت، *بلدان*، ۷۵۸/۱) یا خُطَرنیه (در اطراف کوفه: بلاذری، ۱۲۰/۳؛ طبری، ۳۶۰/۷) نیز دانسته‌اند.

تا اینجا ملاحظه شد که بنده بودن ابومسلم با عرب بودنش و عرب بودن او با مجهول النسب بودنش تا چه اندازه تناقض دارد، اما چند روایت کهن دیگر در کتاب *اخبار الدولة العباسیة* هست که با برخی روایات در مآخذ دیگر همخوانی دارد و شاید بر مبنای آنها بتوان به نتایجی دست یافت: روایتی ابومسلم را از خانوادهٔ دهقانهای اصفهان معرفی می‌کند (ص ۲۲۵). بنابر یک روایت مهم دیگر، پدر و خانوادهٔ ابومسلم در اصفهان، در قریه‌ای که از آنِ مردی خزاعی بود، ساکن بودند و او در ستاندن خراج از ایشان سخت گیری می‌کرد، پس از نزد او گریخته و به ادریس بن معقل عجلی که او نیز از زمین داران آن منطقه بود، پناه بردند (نک: همان، ۲۶۳). این روایت، با آنچه پیش تر از اطلاع ابومسلم از نام و نسب ایرانی خود آوردیم و نیز کوشش طبقهٔ دهقانان برای حفظ سلسله نسب خود ــ که بیشتر به شاهان اسطوره‌ای پیشدادیان و کیانیان می‌رسید و دامنهٔ آن دست کم تا قرن ۴ ق ادامه داشت ــ تطابق می‌کند. در این روایت همچنین سخن از نیای مادری ابومسلم می‌رود که سرپرستی او را بر عهده داشته است. پس پدر ابومسلم، احتمالاً بسیار زود ــ پیش یا اندکی پس از تولد او ــ درگذشته بوده است و این با آن گفتهٔ ابومسلم موافق است که «پدرم در جایی جز موطن خویش از میان رفت» (نک: همان، ۲۸۳). این نکته همچنین نشان می‌دهد که ابو مسلم از سرنوشت پدر خویش آگاه بود و به کمک یک روایت دیگر می‌توان تا حدی سرگذشت پدر او را نیز روشن کرد: برپایهٔ این روایت منقول از آل معقل که آمیخته به پاره‌ای افزوده‌های آنان است، پدر ابومسلم از پیش با ادریس بن معقل آشنا بوده و بعد برای جنگ به مرز (=ثغر) رفته و همانجا درگذشته است (نک: همان، ۲۶۴-۲۶۵؛ نیز نک: ابونعیم، ۱۰۹/۲، که از روایت او، آشنایی پیشین میان آل معقل و پدر ابومسلم دانسته می‌شود). خود این نکته با آنچه ابومسلم دربارهٔ پدر خویش گفته و نیز آشنایی قبلی آل معقل و خانوادهٔ ابومسلم ــ که شاید به همین سبب به آل معقل پناه برده‌اند ــ سازگار است.

نخستین کس از طرفداران عباسی که ابومسلم با او آشنا شد، ابوموسی سراج است. آگاهیهای ما دربارهٔ ابوموسی بسیار اندک است و آشنایی با او می‌تواند تا حدی در روشن ساختن سرگذشت ابومسلم مؤثر باشد. در *اخبار الدولة* (ص ۱۹۱) در روایتی از نخستین هواداران آل عباس در کوفه که نخستین تشکل را در حدود سال ۱۰۰ ق به وجود آوردند، به نام موسی بن سُرَیج (*تاریخ الخلفاء*، ۵۰۳: شریح) سراج اشاره شده است. در دو روایت دیگر تنها به نام ابوموسی سراج اشاره شده است (*اخبار الدولة*، ۱۲۴، ۱۹۵). در روایات دیگر به نامهای دیگری برمی‌خوریم که بی‌گمان همگی یک نفرند: عیسی‌بن موسی سراج (خطیب، ۲۰۷/۱۰؛ ابن اثیر، ۲۵۴/۵)، ابوموسی عیسی‌بن ابراهیم سراج (بلاذری، ۸۴/۳؛ *اخبار الدولة*، ۲۵۳-۲۵۴)، ابواسحاق [سراج] (همان، ۲۶۰) و به طور مطلق ابوموسی سراج. احتمال آنکه شخص مذکور برای پنهان کردن کار خود در دعوت نام و کنیه‌اش را تغییر می‌داده، بعید نیست، اما در این نکته نمی‌توان تردید کرد که او شغل سراجی و لگام سازی داشته و برای فروش مصنوعات خود به نواحی جبل و خاصه اصفهان سفر می‌کرده و اهل کوفه بوده و از بزرگان امر دعوتش می‌شمرده‌اند (نیز نک: مقریزی، *المقفی*، ۱۲۸/۴). از فحوای یک خبر نیز روشن می‌شود که این ابوموسی، نامه‌های هواداران کوفی را که به سبب شغلش کمتر سوءظن بر می‌انگیخت، نزد محمد بن علی می‌برد (*اخبار الدولة*، ۱۹۵). به روایتی ابوموسی با پدر ابومسلم نیز آشنا بود و همو ابومسلم را به ابوموسی سپرد و او در ۷ سالگی با ابوموسی به کوفه آمد (خطیب، ابن اثیر، همانجاها)؛ گر چه ممکن است دربارهٔ کمی سن ابومسلم اندکی مبالغه شده باشد. بر اساس همهٔ این روایات ــ که یکدیگر را تکمیل می‌کنند ــ به دنیا آمدن ابو مسلم از کنیزکی که او را وشیکه نامیده‌اند (بلاذری، ۱۲۰/۳) و داستانهای متعدد دربارهٔ پدرش و نیز تولد ابومسلم در خانهٔ آل معقل درست به نظر نمی‌رسد. افزون بر این، از دو روایت دیگر چنین برمی‌آید که ابومسلم توسط آل معقل به ابوموسی سراج معرفی شد تا احتمالاً به شغل سراجی مشغول شود (نک: همانجا؛ مقریزی، همان، ۱۳۵/۴). به هر حال، احتمال آنکه همگی این افراد از پیش با هم آشنا بوده و ارتباط می‌داشته‌اند، فراوان است. مضمون برخی از روایات حاکی از آن است که ابومسلم همراه ابوموسی سراج در اواخر دوران حکمرانی خالد بن عبدالله، به عراق و کوفه آمد.

گروهی از رجال دعوت ـ که اسد بن عبدالله قسری (ه‍ م) آنان را در خراسان دستگیر و به کوفه گسیل کرده بود ـ و نیز عیسی عجلی و برادرش در همین زمان در زندان بودند. ابومسلم که به عنوان غلام آل معقل، به نزد ایشان رفت و آمد می‌کرد، واسطهٔ رجال محبوس و آزاد، همچون ابوموسی سراج بود. رجال محبوس دعوت نیز ابومسلم را برای تأمین نیازهای خود به کوفه می‌فرستادند، تا آنکه نزد ابراهیم امام راه یافت (*اخبار الدولة*، ۲۵۳ـ۲۵۴)؛ اما در چند نکته باید تأمل کرد: امارت خالد تا ۱۲۰ ق ادامه داشت و اسد برادر او نیز در همین سال درگذشت (طبری، ۱۴۱/۷). پس این اتفاقات می‌باید پیش از این تاریخ روی داده باشد و در این زمان محمد بن علی، رهبر دعوت، هنوز زنده بود. بنابراین، بخش پایانی روایت دربارهٔ ابراهیم امام درست نمی‌نماید، اما می‌توان حدس زد که ابومسلم، از سوی ابوموسی سراج مأمور ارتباط با رجال محبوس دعوت بود و برای پنهان کردن این مأموریت، خود را غلام آل معقل می‌خواند و یا آنان او را چنین معرفی می‌کرده‌اند و به همین بهانه به زندان رفت و آمد داشت. در ضمن، معلوم نیست که آشنایی ابومسلم با دعوت عباسی در زندان صورت گرفته باشد، چه روایت دیگری در دست است که نشان می‌دهد ابومسلم هنگامی که همراه با ابو موسی سراج به کار بازرگانی می‌پرداخت، با وی نزد محمد ابن علی آمد و شد داشته است (*اخبار الدولة*، ۲۵۴). اما در عراق و شام برای آنکه رفت و آمد، سوء ظن عوامل اموی را برنینگیزد، گاه خود را غلام آل معقل می‌نموده و گاهی همچنان در خدمت ابوموسی به کار سراجی مشغول بوده است (نک: همان، ۲۵۴ـ ۲۵۵). تعیین دقیق تاریخ این حوادث ممکن نیست، ولی می‌توان آن را بین سالهای ۱۱۵ تا ۱۲۰ ق که خالد بر عراق حکم می‌راند، دانست. از سوی دیگر بررسی سالزاد ابو مسلم نیز می‌تواند تا حدودی مؤثر باشد: در یک روایت گفته شده که ابومسلم به هنگام ورود به خدمت محمد بن علی و سپس آمدنش با ابوموسی به کوفه، ۲۰ ساله بوده است (همانجا). با توجه به تاریخ درگذشت محمد بن علی (۱۲۴ یا ۱۲۵ق: همان، ۲۳۹؛ ابن سعد، *متمم*/ ۲۴۴)، می‌توان تولد ابومسلم را بین سالهای ۱۰۰ تا ۱۰۵ق تعیین کرد و در برخی مآخذ سال تولد او صریحاً ۱۰۰ ق ذکر شده است (نک: ابن قتیبه، *المعارف*، ۴۲۰؛ ابن خلکان، ۱۴۹/۳؛ نیز نک: «تاریخ خلفا»، گ ۱۱، که ۱۰۲ق آورده است). از سوی دیگر روایت بسیار نادر، ولی مهمی در دست است که نشان می‌دهد، ابومسلم با دیگر شیعیان کوفه بی‌ارتباط نبوده است. این ماجرا به ۱۱۹ ق باز می‌گردد که مغیرة بن سعید در کوفه قیام کرد. این مغیره و یارانش همگی عقاید غلوآمیز داشتند. در این روایت گفته شده که ابومسلم از یاران مالک بن اعین جهنی بود و این مالک، از شیعیان نزدیک به حضرت صادق (ع) به شمار می‌رفت و گویا با جنبش مغیره مرتبط بود (طبری، ۱۲۹/۷). در واقع پس از قلع و قمع مغیره و یاران اندکش، مالک ارتباط با مغیره را انکار کرد و بعد که نزد یاران خود که ابو مسلم نیز در میان ایشان بود، بازگشت، در ابیاتی به زیرکی خویش در فرار از اتهام همکاری با مغیره افتخار کرد؛ بعدها که ابومسلم قدرت یافت، می‌گفت: اگر مالک را بیابم، به سبب آنکه خودش را از مغیره جدا دانست، می‌کشم (همانجا). از این روایت چنین برمی‌آید که ابومسلم در حدود سال ۱۲۰ ق یعنی در حوالی قیام مغیره در کوفه بوده و با شیعیان دیگر نیز ارتباط داشته است، اما چگونگی این ارتباط روشن نیست.

از حدود سال ۱۲۰ تا ۱۲۴ق خبر دیگری از فعالیتهای ابومسلم در دست نیست، گرچه بعید نیست که وی در این سالها به فعالیتهای اقتصادی هم می‌پرداخته است؛ چنانکه گفته‌اند از سوی عیسی بن معقل، بر یکی از دیههای او وکیل بوده است (*اخبار الدولة*، ۲۶۰). همچنین می‌باید در این دوره، اوضاع کلی «دعوت» را در نظر گرفت. بسیار محتمل به نظر می‌رسد که دو عامل موجب رکود موقتی آن شده باشد: یکی آنکه اقدامات خودسرانه و عقاید غلوآمیز خداش ـ که از داعیان گسیل شده به خراسان بود و سرانجام کشته شد ـ تا حدی در برانگیختن حس بی‌اعتمادی میان داعیان و رهبران دعوت عباسی مؤثر بود (نک: طبری، ۱۴۱/۷ـ۱۴۲). ظاهراً رهبران دعوت می‌کوشیدند تا تفاوت میان جنبش خود و دیگر تحرکات ضد اموی را تا حدودی آشکارتر کنند. در این میان می‌توان به جنبش زید بن علی (ع) در کوفه (۱۲۲ق) اشاره کرد که رهبران اصلی دعوت، همچون بُکیربن‌ماهان که از سوی هواداران دعوت برای پیوستن به این جنبش سخت تحت فشار بود، همگان را از یاری رساندن به زید بر حذر می‌داشت (نک: *اخبار الدولة*، ۲۳۰ـ۲۳۱). عامل دوم مربوط است به مرگ محمد بن علی و جانشینی ابراهیم امام که به هر حال تجدید ارتباط و احیاناً سازمان دهی دعوت را مدتی به تأخیر افکند.

به هر حال در روایات موجود، زندانی شدن رجال دعوت و آل معقل به همانگونه که در زمان حکمرانی خالد بن عبدالله آمده بود، دوباره در حکومت یوسف بن عمر تکرار شده و این بار ابومسلم به عنوان بنده‌ای میان بکیر بن ماهان و دامادش ابوسلمهٔ خلال و ابراهیم امام دست به دست می‌شده است. تاریخ این حوادث را تا حدودی می‌توان تعیین کرد: هنگامی که محمد بن علی درگذشت، بکیر بن ماهان از نزد ابراهیم امام به خراسان رفت و تغییر رهبری را به اطلاع پیروان رسانید و سپس در ۱۲۵ ق همراه عده‌ای از آنان به کوفه آمد (همان، ۲۴۰ـ۲۴۱). اینان همگی با ابراهیم در مکه ملاقات کردند و بکیر و ابوسلمه، همراه وی به شراة رفتند (همان، ۲۴۱) و در همانجا خبر کشته شدن یحیی بن زید ـ که بکیر هواداران را به کناره‌گیری از او واداشته بود ـ به آنان رسید (همان، ۲۴۲؛ طبری، ۲۲۸/۷). چون بکیر و ابوسلمه به کوفه آمدند، بکیر دستگیر شد و به زندان افتاد (*اخبار الدولة*، ۲۴۵؛ طبری، ۱۹۸/۷، گر چه تاریخ ۱۲۴ق برای این روایت نمی‌تواند دقیق باشد). گفته‌اند در همین زندان یکی از آل معقل هم در حبس بود و ابومسلم خدمت او می‌کرد و بکیر چنین وانمود که ابومسلم را از آل معقل خریده است (همانجا). روایت دیگری مبنی بر آنکه ابومسلم در زندان با بکیر آشنا شد (نک: *اخبار الدولة*، ۲۴۹)، این گزارش را تأیید می‌کند. اما بکیر دو ماه بیش زنده

نماند و رهبری داعیان (ظاهراً در رمضان یا شوال ۱۲۶) به ابو سلمهٔ خلال انتقال یافت (همان، ۲۵۰). بکیر پیش از درگذشت، از ابوسلمه خواست تا «رایات سود» را به خراسان ببرد و میان هواداران بپراکند (همانجا). ابوسلمه به خراسان رفت و ابومسلم را با خود برد. در اینجا می‌باید نکاتی را به دقت بررسی کنیم. ابوسلمه که ظاهراً شغل صرافی داشت، بر مبنای روایتی که در مآخذ دیگر دیده نمی‌شود، ابومسلم را از عیسی بن معقل عجلی خرید و او را به عنوان خادم با خود به خراسان برد (همان، ۲۶۷). از یک روایت دیگر چنین برمی‌آید که ابومسلم ــ احتمالاً زمانی که بکیر در زندان بود ــ از سوی او نزد ابوسلمه رفت و آمد می‌کرد (همان، ۲۶۵). حتی گفته‌اند در اینکه ابوسلمه، ابومسلم را خریده بود، تردید نمی‌توان کرد (همان، ۲۶۶). پنهان کاری رهبران دعوت تا بدانجا بود که ابوسلمه یک چند ابومسلم را در دکان خویش به کار صرافی گماشت، گرچه ابومسلم همچنان نزد ابوموسی سراج نیز رفت و آمد داشت (همانجا). اینکه ابومسلم بارها به عنوان غلام و خادم و بنده، میان آل معقل و ابوموسی سراج و بکیر بن ماهان و ابوسلمهٔ خلال دست به دست می‌شد، علت دیگری جز کوشش برای پنهان داشتن فعالیتهای ضد اموی نداشته است؛ چندانکه حتی برخی از رجال نزدیک به شبکهٔ داعیان نیز از چگونگی کار ابومسلم بی اطلاع بوده‌اند. مثلاً یکی از آنان به ابوسلمه گفته بود که من در این غلام هیأت بندگان نمی‌بینم (همان، ۲۶۳) و نامهای متعدد او هم، تأییدی است بر همین موضوع. به هر حال ابوسلمه به خراسان رفت و دربارهٔ آشکار کردن قیام و جامه‌های سیاه در ۱۳۰ق ــ که پیش از این دربارهٔ آن توافق شده بود ــ به هواداران دعوت تأکید کرد و ابو مسلم را نیز برای این کار به جاهایی فرستاد (همان، ۲۴۵، ۲۶۸). آنگاه هر دو با هم به کوفه درآمدند (۱۲۷ق) که ضحاک بن قیس خارجی بر آن مسلط شده بود (ابن اثیر، ۳۳۴/۵). چندی بعد ابو سلمه با ابومسلم به شراة نزد ابراهیم امام رفتند. از پاره‌ای گزارشها چنین برمی‌آید که ابومسلم قبلاً نیز شاید از سوی محمد بن علی (*اخبار الدولة*، ۲۲۵) یکی دو بار به خراسان رفته بوده است، اما در اعتماد به این روایات می‌باید بسی احتیاط کرد، زیرا بعید نیست که با حوادث بعدی خلط شده باشد.

همچنین باید به این نکته توجه کرد که احتمالاً ابومسلم پیش تر نیز نزد ابراهیم رفته بود (همان، ۲۶۱) و حتی گفته‌اند که ابراهیم او را نزد پدرش محمد بن علی دیده بوده است (همان، ۲۵۶). از یک گفتهٔ خود ابومسلم نیز چنین برمی‌آید که در حدود سال ۱۲۶ق که یزید ناقص در مسجد دمشق نخستین خطبهٔ خویش را ایراد کرد، ابو مسلم همراه ابراهیم بوده است (همان، ۲۵۷؛ نیز نک: طبری، ۲۶۸/۷ به بعد). به هر حال، ابراهیم امام که گفته‌اند از زیرکی و هوشمندی ابومسلم در شگفت شده بود، دربارهٔ او از ابوسلمه پرسید و ابوسلمه بنابر این گزارش او را آزاد کردهٔ خود خواند و گفت که می‌تواند او را به ابراهیم واگذارد، و ابراهیم پذیرفت (*اخبار الدولة*، ۲۶۸).

ابو مسلم مدتی ــ ظاهراً یکی دو سال ــ نزد ابراهیم ماند و چندان به وی نزدیک بود که همگان گمان می‌بردند که بندهٔ اوست (همان، ۲۶۱، ۲۶۸؛ نیز نک: بلاذری، ۱۱۹/۳).

گفته‌اند هنگامی که ابومسلم به ابراهیم پیوست، ابراهیم از او خواست که نام و کنیه‌اش را تغییر دهد (*اخبار الدولة*، همانجا). سپس نیز «ولاء» او را پذیرفت و این موضوع و تغییر نام وی را به اطلاع هواداران کوفی خود رسانید (همان، ۲۵۴). دو نکته باید در اینجا روشن شود: بندگی ابومسلم، ابوسلمه را ــ که خود از موالی بود ــ و سپس ابراهیم امام را و شیوع چنین امری میان داعیان، خود احتمالاً از سیاستهای عباسیان بود، برای پیش برد امر دعوت. ارتباط ابومسلم با ابوسلمه موجب شد تا «بنو مُسلیه» و موالی آنها که یکی از مهم‌ترین ارکان دعوت شمرده می‌شدند و ابوسلمه خود، پس از دامادی بکیر ــ از موالی بنو مسلیه ــ از ایشان به شمار می‌رفت، ابو مسلم را از آن خود محسوب دارند (همان، ۲۶۶؛ دربارهٔ بنو مُسلیه، نیز نک: ه‌ د، ابوالعباس سفاح). دیگر آنکه در این صورت ابراهیم امام می‌توانست او را به عنوان یکی از اعضای خاندان خود نزد خراسانیان بفرستد که از وی چنین تقاضایی داشتند (طبری، ۳۵۳/۷).

دربارهٔ رفتن ابومسلم به خراسان و ارتباط با داعیان مقیم آنجا، در منابع روایات آشفته‌ای نقل شده است. این نکته که رفت و آمد داعیان خراسانی به کوفه ــ که غالباً به بهانهٔ حج صورت می‌گرفت ــ در چند نوبت انجام شده و نام داعیان در مواردی متفاوت آمده، قابل توجه است. چنانکه دیدیم، پس از درگذشت محمدبن‌علی و جانشینی ابراهیم، بکیر به خراسان رفت و گروهی از داعیان را به ملاقات با ابراهیم برانگیخت و اینان همگی در ۱۲۵ق وارد کوفه شدند (*اخبار الدولة*، ۲۴۰). نکتهٔ مهم اینجاست که نام سلیمان بن کثیر، رهبر داعیان خراسان، در بین آنان نیست. به هر حال، اینان همگی وعده کرده بودند که ابراهیم را در مکه ملاقات کنند. پس همراه ابوسلمه به مکه رفتند و مالی را که گردآورده بودند، به ابراهیم سپردند (همان، ۲۴۱). در یک روایت دیگر ــ که نام سلیمان بن کثیر بین داعیان دیده می‌شود ــ همین گزارش تکرار شده و آمده است که ابومسلم همراه ایشان به مکه رفت و ظاهراً ابراهیم در آنجا نخستین بار ابومسلم را دید (همان، ۲۵۵-۲۵۶). اما ذکر نام سلیمان بن کثیر در این روایت، به احتمال فراوان مربوط به ماجرای دیگری است که در حدود سال ۱۲۴ق اتفاق افتاد و سلیمان و چند داعی دیگر در سر راه حج به کوفه در آمدند و نخستین بار ابومسلم را نزد آل معقل و دیگر داعیان دیدند و چون دربارهٔ او پرس‌وجو کردند، پاسخ شنیدند که: غلامی است از سراجان که همراه ماست (طبری، ۱۹۸/۷-۱۹۹؛ ازدی، ۵۰). اینکه آنان نخواستند هویت واقعی ابو مسلم را برای داعیان خراسانی آشکار کنند، ظاهراً معلول اختلاف سیاسی میان داعیان عراقی و خراسانی بر سر دعوت و قیام ضد اموی بود، زیرا چنانکه بعدها روشن شد، وجود سلیمان بن کثیر و کسانی چون او که تمایلی به دیگر خاندانهای هاشمی داشتند و خرده‌گیری داعیان خراسانی که با بکیر آمده بودند، از ابراهیم امام در مورد یاری نرساندن به زید و تنها

گذاردن فرزندش یحیی (*اخبارالدولة*، ۲۴۱) نشان از همین اختلاف دارد. در این باب همچنین می‌توان از لاهز بن قریظ نام برد که یکی از این دیدار کنندگان و خود از داعیان بود و بعدها موجب نجات جان نصر بن سیار از دست ابومسلم شد و به گونه‌ای او را فراری داد و ابومسلم به همین سبب دستور داد تا او را گردن زدند (یعقوبی، ۳۴۲/۲؛ طبری، ۳۸۴/۷ـ۳۸۵).

به هر حال ابراهیم کار خراسان را به ابومسلم سپرد و هواداران خویش را به اطاعت از او دستور داد (همو، ۳۴۴/۷). این کار به تقاضای خود داعیان صورت گرفت که زمان را برای آشکار شدن امر دعوت، به سبب نزاعهای گسترده میان عربها مناسب می‌دیدند. گفته‌اند که ابراهیم پیش از آنکه ابومسلم را گسیل کند، به او گفت: ای عبدالرحمان، تو از ما اهل بیت هستی (= «إنّکَ رجُلٌ مِنّا اهل البیت») و سپس سفارش کرد که با یمانیان نیکو رفتار کند و با ایشان باشد، چه قیام جز به یاری آنان به جایی نرسد، اما به ربیعه بدگمان باشد و در کار مضریان نیکو بنگرد که ایشان دشمنان خانگی هستند و هر که را از آنان که دربارهٔ او بدگمان است، بکشد و اگر توانست در خراسان یک تن عرب زبان بر جای نگذارد و حتی از کشتن بچه‌ای که دربارهٔ او بدگمان است، درنگذرد و دیگر آنکه با سلیمان بن کثیر مخالفتی نکند (همانجا؛ *العیون*، ۱۸۴؛ مقریزی، *المقفی*، ۱۳۶/۴، *النزاع*، ۹۵ـ۹۶).

چند تن از محققان در صحت انتساب این وصیت ـ که در چند مأخذ کهن با اندک تفاوتی یاد شده ـ خاصه در این نکته که «یک تن عرب زبان در خراسان بر جای نماند»، تردید کرده‌اند (فاروق عمر، ۱۶۹ به بعد؛ فرای، 36-35؛ دانیل، 47-46). با توجه به حضور گروهی از عربها در شبکهٔ دعوت و نیز اینکه ابراهیم خود عرب بود، اظهار این مطلب توسط او اندکی بعید به نظر می‌رسد. اینکه ابومسلم این وصیت را کاملاً اجرا کرد یا نه، چندان به اصل موضوع ارتباطی ندارد، اما باید توجه کنیم که عباسیان در دعوت خود اساساً به موالی ـ یعنی ایرانیان ـ تکیه داشتند و برای دست یافتن به هدف خود بسیار کارهای دیگر کرده بودند که بی‌سابقه بود و هیچ بعید نیست که تا اینجا نیز پیش رفته باشند. وانگهی، در اینجا حساب بنی هاشم از دیگر عربها جدا بود و گرنه ایرانیان گرد آنان فراهم نمی‌آمدند. این ویژگی ایشان بی‌گمان مربوط بود به شگرد کار آنان مبنی بر تأکید اصل تساوی میان مسلمانان که اعراب دیگر، عملاً به آن توجه نمی‌کردند. افزون بر اینها، دو نکتهٔ دیگر قابل تأمل است: نخست آنکه یکی از علل دستگیری ابراهیم امام و سپس قتل او را دستیابی امویان به نامه‌ای شامل همین گونه سفارشها به ابومسلم دانسته‌اند (*اخبارالدولة*، ۳۹۲؛ طبری، ۴۲۲/۷)؛ دیگر آنکه، مضامین همین سفارش بعدها خصوصاً توسط ابومسلم در خراسان تکرار شد (*اخبارالدولة*، ۲۸۴ـ۲۸۵) و از فحوای روایت برمی‌آید که خبر این سفارش در منطقه شایع بوده است.

رفت و آمد ابومسلم به خراسان و نخستین دیدار او با داعیان در مآخذ به گونهٔ آشفته‌ای نقل شده است. در واقع ابومسلم در ۱۲۹ق/۷۴۷م به خراسان رفت و در خانهٔ یکی از داعیان به نام ابوالنجم ـ که ابراهیم دختر او را به عقد ابومسلم درآورده بود (طبری، ۳۶۰/۷) ـ فرود آمد. نقیبان و داعیان همگی در خانهٔ سلیمان بن کثیر، ظاهراً در روستای سفیدنج از توابع مرو که جایگاه خزاعیان بود (همو، ۳۵۵/۷)، گرد آمدند. ابومسلم، نامهٔ ابراهیم را به ایشان نشان داد. ابومنصور نامی از داعیان که مأمور گشودن و خواندن نامه‌های ابراهیم و پاسخ به او بود، نامهٔ ابراهیم را بر یاران خواند. سلیمان بن کثیر چنان خشمناک شد که ابومسلم را دشنام گفت و به ابومنصور دستور داد تا آنچه را که گفته برای ابراهیم بنویسد. گرچه دیگر داعیان لب به سرزنش سلیمان گشودند، اما او دواتی به سوی ابومسلم پرتاب کرد، چنانکه از گونهٔ ابومسلم خون روان شد و سپس داعیان متفرق شدند (*اخبارالدولة*، ۲۷۰ـ۲۷۲؛ نیز نک: طبری، ۳۶۰/۷). پس از این ماجرا ظاهراً ابومسلم خواست که به سوی ابراهیم بازگردد، اما یکی از داعیان به نام ابوداوود خالد بن ابراهیم، نقبا را گرد آورد و ایشان را به سبب مخالفت با ابراهیم و بدرفتاری با ابومسلم سخت سرزنش کرد. پس داعیان کسانی را گسیل کردند و ابومسلم را از میانهٔ راه (قومس) باز گرداندند (همو، ۳۶۰/۷ـ ۳۶۱؛ ابن اثیر، ۳۶۲/۵). موضوع دیگری نیز موجب موفقیت ابومسلم در این مرحله شد و آن اینکه داعیان چندان از سلیمان بن کثیر ـ که ظاهراً بسیار مستبدانه عمل می‌کرد ـ ناخشنود بودند که اینک، با ریاست ابومسلم، از کاسته شدن ابهت سلیمان، استقبال می‌کردند (*اخبارالدولة*، ۲۷۲). طبری (۳۵۳/۷) به نقل از مداینی سبب بازگشتن ابومسلم از خراسان را وصول نامه‌ای از ابراهیم دانسته است که دستور داده بود به سوی او حرکت کند (جمادی الآخر ۱۲۹)، اما درستی این روایت با توجه به آنچه دربارهٔ فرستادن ابومسلم به خراسان گفته‌اند، محل تردید تواند بود. افزون بر آن آورده‌اند که ابومسلم در هیأت بازرگانان و به انگیزهٔ حج راه می‌سپرد که در حدود نسا نامه‌ای از ابراهیم به او رسید، اما او به راه ادامه داد تا در قومس نامهٔ دیگری از ابراهیم دریافت کرد که در ضمن فرستادن درفشی معروف به «رایت نصر» به او دستور داده بود، از هر جا که هست به خراسان باز گردد و قحطبه را به سوی او بفرستد تا در موسم حج با یکدیگر ملاقات کنند و نامه‌ای به همین وسیله برای سلیمان بن کثیر فرستاده بود (همو، ۳۵۴/۷ـ ۳۵۵). رسیدن این نامه‌ها و بازگشت ابومسلم به خراسان تا حدودی اسرار آمیز باقی مانده است. در واقع ابراهیم یک نامه بیشتر نفرستاده بود که آن هم به سبب آنکه آورندگانش دستگیر شدند، دیر به دست ابومسلم رسید. نامه مشتمل بر هر دستوری که بود، ابومسلم نمی‌توانست با وضع پیش آمده به خراسان باز گردد، بنابر این به راه ادامه داد تا چنانکه دیدیم داعیان او را از میانهٔ راه بازگرداندند و هیچ بعید نیست که نامهٔ دوم و نامه به سلیمان بن کثیر در همین هنگام به دست او رسیده باشد. طبری (۳۴۴/۷) در وقایع سال ۱۲۸ق، از اینکه داعیان، ابومسلم را نپذیرفتند، سخن رانده است و به گفتهٔ همو ابراهیم در ملاقات سران دعوت در مکه با وی که در ۱۲۹ق روی داد، در این باب چنین گفت که ریاست دعوت را پیش تر به سلیمان

این کثیر و ابراهیم بن سلمه نیز پیشنهاد کرده بود، ولی آنان نپذیرفته بودند، او نیز ابومسلم را گسیل کرد. سرانجام دوباره بر اطاعت داعیان از او تأکید ورزید (همانجا).

ابومسلم به خراسان بازگشت و براساس روایت ابوالخطاب (همو، ۳۵۵/۷ـ۳۵۶) در سه‌شنبه ۹ شعبان ۱۲۹ به قریهٔ فنین ـ در اطراف مرو که قریهٔ ابوداوودِ مذکور بود ـ وارد شد و آنجا منزل کرد و چند تن از داعیان را برای اعلام آمادگی هواداران، به طخارستان، مروروذ و خوارزم گسیل کرد. خود او هم در اوایل رمضان همان سال با نامه‌ای که ابراهیم برای سلیمان نوشته بود، وارد قریهٔ سفیدنج شد و نامهٔ خود را نیز برای او خواند که در آن آمده بود اگر سلیمان مسئولیت اظهار دعوت را می‌پذیرد، از او اطاعت کند و اگر نه در هیچ کاری با سلیمان مخالفت نکند. این بار سلیمان نرمخویی کرد و ابومسلم نیز به او قول اطاعت و همکاری داد. آنگاه ابومسلم کسانی به اطراف فرستاد تا همه را به آمادگی برای آشکار شدن دعوت در محرم ۱۳۰ آگاه سازند، و سلیمان نیز تصمیمات او را تأیید کرد (*اخبارالدولة*، ۲۷۲ـ۲۷۳)، اما یک موضوع موجب شد که ابومسلم به فعالیتهای خود سرعت بخشد: نصر بن سیار که سرگرم جنگ با علی بن جدیع کرمانی بود، از تحرکات هواداران دعوت اطلاع یافته و در صدد حمله به منطقهٔ مرو بود و اگر از یمانیان نمی‌هراسید ـ چون ممکن بود، بلافاصله با ابومسلم بر ضد نصر متحد شوند ـ تصمیم خود را عملی می‌کرد. خبر تصمیم نصر بن سیار به ابومسلم رسید و وی پس از مشورت با سلیمان بن کثیر بر آن شد تا از رجال جنبش بخواهد که در عید فطر سال ۱۲۹ گرد آیند (همان، ۲۷۵ـ۲۷۶).

داعیان در این ایام، پیش از فطر، دو لوایی را که ابراهیم فرستاده بود و به یکی ظل (= سایه) و به دیگری سحاب (= ابر) می‌گفتند ـ و برای این نامگذاری، عقایدی نیز بدیشان نسبت داده شده بود ـ بر پا داشتند و همگی جامه‌ها را سیاه کردند و شب هنگام به نشانهٔ آشکاری دعوت، آتش افروختند، تا آنکه روز عید فطر ۱۲۹، در اواخر بهار، همهٔ هواداران نماز را به امامت سلیمان بن کثیر برپا داشتند و گفته‌اند که سلیمان به امر ابومسلم، نماز و خطبه را بر خلاف ترتیب امویان به جای آورد. سپس نیز همگی شادمانه به طعامی نشستند که ابومسلم فراهم کرده بود (طبری، ۳۵۶/۷ـ۳۵۷، قس: ۳۶۳/۷، که روایتی کاملاً متفاوت از ماجرای اقامهٔ نماز و آشکاری دعوت آورده است). به روایتی از همین زمان بود که ابومسلم را مردی از «اهل بیت» یا «بنی‌هاشم» خواندند (همو، ۳۵۵/۷) و آشکار است که چنین نسبتی تنها برای پیشرفت جنبش بود و نمی‌توان آن را به اصل و منشأ ابومسلم ارتباط داد. ابومسلم همچنان در سفیدنج مقام داشت و دسته‌های گوناگون ـ از عرب و ایرانی ـ گروه گروه در همین جا به او می‌پیوستند؛ گرچه او در جاهای دیگر نیز به پیروزیهایی دست یافته بود. شمار هواداران جنبش چندان بود که گفته‌اند کسان بسیاری در یک شب از ۶۰ روستای اطراف مرو به او پیوستند (همانجا). بنابر این نخستین گروندگان از همان منطقهٔ مرو و روستاهای اطراف بودند که اکنون بیشتر این روستاها و نام درست آنها ناشناخته‌اند. گفته‌اند نخستین کسان از روستایی به نام سقادم بودند (نک: همو، ۳۵۷/۷ـ ۳۵۸؛ قس: *اخبارالدولة*، ۲۷۴: قصور یقادم، نیز نک: حاشیهٔ ۳) که برخی آن را تصحیف شدهٔ «تقادم» دانسته و معتقد شده‌اند که گروندگان به ابومسلم، «اهل التقادم» یعنی عربهای مقیم مرو بودند (شعبان، 158)، اما بی‌تردید، چنانکه محققان به درستی گفته‌اند، سقادم ـ اعم از اینکه تصحیف شده باشد یا نه ـ اشاره به محلی است از توابع مرو که طبری یک بار پیش تر نیز از آن نام برده (۲۹۰/۷) و در یک جا صریحاً ترکیب «ربع السقادم» را آورده که بی‌شک اشاره به جایی است (همو، ۳۵۸/۷؛ بلعمی، ۹۹۸/۲؛ نیز نک: دانیل، 49,69، حاشیهٔ شم 127، که ضمن رد نظر شعبان، نام سقادم را تصحیفِ سقادنج یا سفیدنج دانسته است که در این مورد سفیدنج درست به نظر نمی‌رسد؛ قس: طبری، همانجا).

نخستین جنگ ابومسلم با نصر بن سیار به روایت طبری ۱۸ روز بعد (در متن اشتباهاً: ماه) رخ داد که به پیروزی لشکر ابومسلم و اسارت یزید مولای نصر انجامید. ابومسلم هوشمندانه به یزید گفت که اگر می‌خواهد، به آنان بپیوندد و اگر نه نزد مولای خود باز گردد، به شرط آنکه تهمتهایی را که به جنبش بسته می‌شد، تکذیب کند. یزید نزد نصر رفت و گفت که آنان مسلمانند و آیین نماز را چون دیگر مسلمانان بر پای می‌دارند (همو، ۳۵۸/۷ـ ۳۵۹؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله).

نصر بن سیار که اساساً به این جنبش بی‌اعتماد بود، نخست درصدد برآمد تا آگاهیهایی اجمالی از آن و شخص ابومسلم کسب کند. پس کسانی را نزد ابومسلم فرستاد. واکنش ابومسلم در برابر این موضوع نشان از هوشمندی او دارد: نخست پیش از آنکه با فرستادگان نصر گفت‌وگو کند، از رجال دعوت چون سلیمان بن کثیر و دیگران خواست که در مجلس حاضر شوند؛ سپس عمداً مسألهٔ اقامهٔ نماز را پیش انداخت و فرستادگان نصر از این معنی در شگفت شدند، زیرا به آنها گفته بودند که ایشان گربه پرستند و اهل نماز نیستند و این حاکی از تبلیغات گسترده بر ضد جنبش در خراسان بود. سپس از ابومسلم دربارهٔ نسب و هدفش از قیام پرسیدند و وی گفت مقصود کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) و «الرضا من آل رسول الله» است و از دادن پاسخ صریح درموردنام پیشوایی که برای او تبلیغ می‌شد، خودداری کرد و سپس گفت که مردی مسلمان است و به‌هیچ قبیله‌ای بستگی ندارد و نسبش اسلام است و یاری آل محمد(ص). فرستادگان بازگشتند و نصر را از ماجرا آگاه کردند (*اخبارالدولة*، ۲۸۱ـ۲۸۳).

از سوی دیگر، جدیع کرمانی و شیبان‌بن‌سلمهٔ حروری که یکی با نصر در جنگ بود و دیگری دل خوشی از او نداشت، هیچ یک چندان نگرانی از جنبش ابومسلم و هواداران او نداشتند و مخصوصاً هردو می‌نگریستند تا کفهٔ قدرت به سوی کدام یک سنگین‌تر می‌شود. در این میان چون آتش نزاع میان نصر و کرمانی بالا گرفت، ابومسلم کس نزد کرمانی فرستاد و او را با خود همراه کرد. نصر به مدافعه برخاست و کرمانی را به

انعقاد معاهدهٔ صلح در مرو دعوت کرد. چون کرمانی به مرو رفت، نصر، پسر حارث بن سریج را با سپاهی به سوی او فرستاد و کرمانی کشته و بردار شد (طبری، ۳۷۰/۷ــ۳۷۱)، اما این اقدام عجولانهٔ نصر بن سیار کاملاً به سود ابومسلم پایان یافت و به همین سبب برخی محققان به گونه‌ای دست ابومسلم را در کشته شدن کرمانی در کار می‌دانند (دانیل، 55-56). پس از آن ابومسلم و سلیمان بن کثیر و دیگران، روستای ماخوان را برای اقامت برگزیدند و دور همان منطقه را خندقی کندند و ابومسلم در ۸ ذیحجهٔ ۱۲۹ به آنجا نقل مکان کرد (*اخبار الدولة*، ۲۷۸). به روایت طبری، ابومسلم از بیم آنکه نصر آب را بر ماخوان ببندد، دوباره به روستای دیگری به‌نام آلین در همان حوالی رفت و در عید قربان همان سال مراسم نماز عید در آلین برگذار شد (طبری، ۳۶۷/۷). علت تأمل ابومسلم در آغاز جنگ، نامه‌ای از ابوسلمه بود که به ابومسلم از جانب ابراهیم دستور می‌داد تا در آغاز جنگ با نصر پیشدستی نکند و تا می‌تواند آن را تا محرم ۱۳۰/ سپتامبر ۷۴۷ به تأخیر افکند (*اخبارالدولة*، ۲۷۷).

درک اقدامات بعدی ابومسلم، بی ارائهٔ تصویری از اوضاع منطقه ممکن نیست: خراسان اینک دستخوش آشوبهای فراوان و کشمکش میان اعراب نزاری و یمانی بود. آغاز این درگیریها به سالها پیش و در حقیقت به زمان اقامت عربها در مناطق گوناگون خراسان بازمی‌گشت و راستی که بسیاری جنگ و گریزها و نزاعهای این سالها یادآور «ایام العرب» است. به هنگام ورود ابومسلم به خراسان، حکمرانی آنجا با نصر بن سیار بود که خود از نزاریها به شمار می‌رفت و بایمانیها و ربیعه سازش نداشت. گرچه نصر در ۱۲۸ق حارث بن سُریج، از بنی تمیم را که یکی از شورشیان بزرگ و قدیمی ماوراءالنهر و خراسان بود، سرکوب کرد، اما بلافاصله بایمانی دیگری به نام جدیع بن علی کرمانی رو به رو شد که در فرو نشاندن فتنهٔ حارث به نصر یاری رسانده بود و اینک خود داعیهٔ حکومت داشت. این درگیریها و جنگ و گریزهای پی در پی، سالها بود که خراسانیان را به زحمت افکنده بود. دربارهٔ میزان مشارکت ایرانیان و خاصه خاندانهای کهن ایران در این کشاکشها به تصریح، اطلاعی در دست نیست؛ اما همکاری آنان با ابومسلم بر ضد عربان، تا حدود بسیاری محتمل به‌نظر می‌رسد.

درواقع عباسیان نیز به اشارهٔ خود ایرانیان ــ همچون بکیر بن ماهان و چند تن دیگر ــ به اهمیت خراسان پی برده (نک: همان، ۱۹۷ــ ۱۹۸) و دانسته بودند که خراسان، هم به سبب دور بودن از چشم امویان و هم بروز آشوبهای فراوان میان قبایل عرب رقیب در آن منطقه و هم اساساً ناخشنودی ایرانیان که عربها آنان را «علوج» (جمع علج = غیرعرب کافر) یا گربه‌پرست (همان، ۲۸۷) می‌نامیدند و پیوسته به عرب بودن خویش می‌بالیدند، جای بسیار مناسبی برای رشد دعوت است و بعدها درستی این نظر تأیید شد. شاید ایشان با سپردن همهٔ امور دعوت به ایرانیان، می‌خواستند چنین وانمود کنند که به تساوی حقوق میان مسلمانان معتقدند و رهبران ایرانی دعوت هم به خوبی دانسته بودند که رهایی از وضع موجود، جز از طریق عباسیان ممکن نیست و به همین سبب صادقانه برای پیشبرد دعوت کوشش می‌کردند. در این میان، دیگر گروههای عرب که به جنبش می‌پیوستند، نفع خود را می‌جستند. ابراهیم نیز به این سبب به ابومسلم گفته بود که بایمانیها همکاری کند، زیرا می‌دانست که با آنان آسان تر می‌توان کنار آمد و دیگر آنکه از قدرت نصر بن سیار کاسته می‌شد، و چنانکه خواهیم دید، ابومسلم از وضع موجود به خوبی سود برد. وی دو نکته را به خوبی می‌دانست: نخست آنکه نمی‌باید به قبیله و گروه و نژاد خاصی تمایل بیشتری اظهار کند، زیرا این کار آتش فتنه را میان خود هواداران جنبش برمی‌افروخت. بنابراین همواره بر این نکته تأکید می‌کرد که مسلمان است و به هیچ قبیله‌ای پیوستگی ندارد؛ چنانکه همین معانی را به فرستادگان نصر گفت (همان، ۲۸۲ــ۲۸۳) و موضع او در این زمینه، یکی از موجبات پیشرفت او گردید و دیگر آنکه برای جلوگیری از اختلاف در صفوف جنبش و همچنین حفظ امنیت، به اشارت خود عباسیان از بردن نام کسی که دعوت برای او صورت می‌گرفت،خودداری می‌کرد و جزاز «برگزیده‌ای از خاندان پیامبر» (= الرضا من آل رسول الله) سخن نمی‌گفت (مثلاً نک: همانجا؛ طبری، ۳۵۸/۷، ۳۸۰). دربارهٔ این شعار پژوهش عالمانه‌ای انجام شده است: این شعار افزون بر آنکه به کسی اشاره نمی‌کند، از آنجا که در سالیان پیش بسیار تکرار می‌شده، معنای بازگشت به اصل «شورا» میان خود مسلمانان برای گزینش خلیفه را، به‌شنوندگان آشنا القا می‌کرده است (کرونه، 95 به بعد، که مثالهای متعددی از موارد استفادهٔ این شعار را ارائه داده است). بنابراین طبیعی بود که کسانی چون سلیمان بن کثیر و برخی داعیان دیگر که بعدها معلوم شد به علویان بیش از عباسیان تمایل دارند، به این وعده دل خوش داشته باشند و اگر هم امیدی به تحقق آن نداشتند، ترجیح می‌دادند تا حصول پیروزی کامل بر امویان، با دیگر مخالفان همکاری کنند. البته نباید فراموش کرد که پنهان نگهداشتن نام عباسیان یکی از اصولی بود که آنان خود همیشه بر آن تأکید می‌کردند و به داعیان اصرار می‌ورزیدند که از بردن نام آنان پرهیز کنند (نک: *اخبارالدولة*، ۲۰۴)؛ اما اینک که دعوت آشکار شده بود، این شعار اهمیت بیشتری می‌یافت.

ابومسلم که اینک سخت نیرو یافته بود، اوضاع را به دقت زیر نظر داشت و لشکر به شهرهای دیگر می‌فرستاد. قوای مضری نصر بن سیار، با نیروهای یمانی کرمانی در نزاع بودند و هریک با آنکه از فعالیتهای ابومسلم کمابیش آگاهی داشتند، به سبب درگیری و نزاع میان خود کمتر به او توجه می‌کردند. دشمن دیگر شیبان بن سلمهٔ از خوارج و از طایفهٔ ربیعه بود و مدعی مستقلی به شمار می‌رفت. ابومسلم می‌بایست برای پیشبرد اهداف خود، هر سه دشمن را از میدان به در کند و در عین حال از همگی به عنوان وسیلهٔ پیشرفت‌کار خود استفاده کند. وقتی نزاع میان نصر و علی بن جدیع کرمانی بالا گرفت، ابومسلم نامه‌هایی به شیبان نوشت و ترتیبی داد که مضریان بر این نامه‌ها دست یابند. ابومسلم به شیبان نوشته بود که از دوستی با یمانیها مأیوس شده و خواهان همراهی

با اوست؛ در نامه‌ای دیگر، به مضریان ناسزا گفته و از دوستی با یمانیها دم زده بود. بدین تدبیر هر دو گروه به دوستی او امیدوار شدند. هم به نصربن‌سیار نامه می‌نوشت و هم به کرمانی، و آن دو را به دوستی با خود می‌فریفت و در عین‌حال به نقاط گوناگون خراسان مانند نسا و ابیورد و مرورود و دیگر دیهها‌ی مرو داعی می‌فرستاد و همگان را به پیوستن به جنبش فرا می‌خواند (طبری، ۳۶۹/۷). از آن سوی، واقعه‌ای موجب اتحاد نصر با شیبان شد، زیرا دوباره کسانی از سوی نصر بن سیار نزد ابومسلم آمدند و از او دربارهٔ نسبش پرسیدند؛ ابومسلم باز از دادن پاسخ صریح طفره رفت و چون گفتند این دو ــ یعنی نصر و شیبان ــ تو را می‌کشند، ابومسلم عجولانه پاسخ داد که به خواست خدا من آنان را می‌کشم. آن کسان به شتاب نزد نصر بازگشتند و ماجرا بگفتند و سپس شیبان را نیز خبر دادند و این امر موجب اتحاد آن دو شد (همو، ۳۶۴/۷). تلاش نصر بن سیار برای صلح با دشمنان دیرین خود علت دیگری نیز داشت: وی که از نیرومندتر شدن ابومسلم هم در شگفت بود و هم سخت بیمناک، کوشید تا از راه تماس با مروان خلیفهٔ اموی و ابن هبیره عامل عراق و درخواست کمک، تا حدی سیطرهٔ خود را حفظ کند. به خصوص در نامه‌ای که برای مروان نوشت، طی ابیاتی کوشید تا نشان دهد که جنبش سیاه جامگان ــ و در رأس آن ابومسلم ــ مانند دیگر دسته‌بندیهای رایج میان اعراب نیست و هدف آن از میان برداشتن عرب است؛ اما مروان و هم ابن هبیره ــ که خود با ناآرامیهای دیگری در عراق و کانون خلافت در شام رو به رو بودند ــ به نصر فهماندند که باید خود از عهدهٔ مقابله با آشوبها در خراسان برآید (همو، ۳۶۹/۷-۳۷۰؛ *اخبار الدولة*، ۳۱۱-۳۱۴؛ ابن اثیر، ۳۶۸/۵).

به هر حال، جاسوسان ابومسلم خبر صلح میان نصر و شیبان را به او رساندند. سلیمان بن کثیر متوجه خطای ابومسلم شد و برای بر هم زدن این اتحاد به علی پسر کرمانی متوسل شدند، اما این وساطت مؤثر نیفتاد و شیبان در جلسه‌ای که پسر کرمانی نیز حضور داشت، پیمان صلح یک ساله‌ای با نصر منعقد کرد (طبری، ۳۶۴/۷-۳۶۵). این‌کار بر ابومسلم بسیار گران آمد و همراه با سلیمان بن کثیر، کوشید علی پسر کرمانی را به خونخواهی پدر از نصر، برانگیزد، علی بدین مناسبت از شیبان بر ضد نصر یاری خواست و چون شیبان نقض پیمان را نپذیرفت، از ابومسلم یاری خواست. ابومسلم بلافاصله پذیرفت و به قریهٔ ماخوان، در نزدیکی اردوگاه علی آمد و برای تحریک حس مهتری جویی وی، او را امیر خواند. علی نیز او را گرامی داشت و ابومسلم پس از دو روز به لشکرگاه خود بازگشت (همو، ۳۶۵/۷-۳۶۶؛ ۵ محرم ۱۳۰).

خبر اتحاد ابومسلم با علی پسر کرمانی بر نصر گران آمد و کوشید تا وی را بر ضد ابومسلم با خود همداستان کند، اما چون توفیق نیافت، ناچار جمعی از فقیهان و زاهدان عرب را گرد آورد و آنان را به همداستانی بر ضد سیاه‌جامگان فراخواند (*اخبار الدولة*، ۲۸۹، ۲۹۰). در مقابل، ابومسلم پس از مشورت با رجال دعوت تصمیم گرفت تا در برابر همگان مواضع جنبش را دوباره اعلام کند. از این رو پس از نماز شامگاهی در جمع هواداران گفت که نصربن‌سیار به‌ماتهمت‌نامسلمانی بسته که حرام را حلال کرده‌ایم و به کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) بی‌اعتناییم، اما پیشوایمان ما را به رعایت عدل، رفع ستم و تمسک به کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) امر کرده است و اینک من نخستین کسم که بر کتاب خدا و سنت رسول خدا(ص) و عمل به حق و رفع ظلم و ستم از ضعیفان و گرفتن حق از ستمگران بیعت می‌کنم. آنگاه همگان بدین‌گونه بیعت کردند. چون خبر به نصر رسید، سخت پشیمان شد، زیرا کسانی که قرار بود به سبب نامسلمانی ابومسلم، مردم را بر او بشورانند و پراکنند، خود اینک به جنبش متمایل شده بودند (همان، ۲۹۱-۲۹۳).

در این زمان مردم جرجان نیز برای پیوستن به جنبش سیاه جامگان آماده شدند که البته حضور داعی بزرگی چون ابوعون (ﻫ م) در این کار تأثیری بسزا داشت (همان، ۲۹۳). اینک نصر با اوضاع بسیار پریشانی رو به رو بود و تلاشهای او برای جلب حمایت علی پسر کرمانی به هیچ نتیجه‌ای نرسید. پس ناگزیر برای ابومسلم پیغام فرستاد که به مضریان که خود از آنان بود، روی خوش نشان دهد. ابومسلم گفت تا دو گروه از مضریان و قحطانیان به روستای آلین فرستاده شوند و هواداران جنبش هر گروه را که می‌پسندند، برگزینند. «اینک اوضاع به کام ابومسلم بود: هر دو گروه تازیان وی را در خراسان چندان مؤثر و متنفذ یافته بودند که برای پیروزی بر رقیب، اتحاد با او را خواستار می‌شدند» (یوسفی، ۷۷). به هرحال، ابومسلم به هواداران دعوت توصیه کرد تا ربیعه و قحطان را برگزینند، نه مضریان را که کشندگان یحیی بن زید هستند. سرانجام در مجلسی که از بزرگان داعیان تشکیل شده بود، کسانی بر ضد مضریان سخن گفتند و سپس علی پسر کرمانی و یاران او را که از قحطان و ربیعه بودند، برگزیدند (طبری، ۳۷۷/۷-۳۷۸؛ *اخبار الدولة*، ۲۸۵-۲۸۸). آنگاه ابومسلم به ماخوان بازگشت (نیمهٔ صفر ۱۳۰).

در این میان شیبان که گویا به تحریک علی پسر کرمانی و نیز بدین‌سبب که در نزاع میان ابومسلم و نصر سودی برای خود نمی‌دید و پایگاه چندان مناسبی هم در خراسان نداشت، رقیبان را وانهاد و پس از عقد معاهده‌ای مبنی بر ترک مخاصمه با ابومسلم، به سوی سرخس رفت (ربیع‌الثانی ۱۳۰) و ابومسلم سخت شاد شد (همان، ۳۰۹-۳۱۰).

اینک راه برای تسخیر مرو ــ مرکز خراسان ــ تا حدی هموار شده بود. ماجرای ورود ابومسلم به مرو بسیار رازآمیز است، ولی از محتوای روایات می‌توان حدس زد که وی قصد نداشت نخست خود به شهر وارد شود. بنابراین کسانی را به مرو گسیل کرد تا مردم را به جنبش تشویق کنند. سپس برای آنکه مبادا در اثنای ورود او به شهر، میان علی پسر کرمانی و نصر اتحادی حاصل شود، ابتدا علی را به نفوذ در شهر برانگیخت. در این هنگام میان گروه اندک ابومسلم و یاران مضری نصربن‌سیار نزاع درگرفته بود. پسر کرمانی به بهانهٔ یاری رساندن به آنان به شهر وارد شد و سپس هنوز دسته‌های گوناگون در حال نزاع بودند که ابومسلم به آسودگی به مرو وارد شد (۹ جمادی الاول ۱۳۰). وی بلافاصله دستور داد تا از سپاهیان دوباره بیعت بستانند و گفته‌اند از

مردم مرو، هیچ‌کس نبود که به ابومسلم نپیوندند (طبری، ۳۷۸/۷ـ۳۷۹؛ *اخبارالدولة*، ۳۱۰، ۳۱۵ به بعد). نصر که هنوز در گوشهٔ دیگری از شهر حضور داشت، چندان گیج شده بود که دست به هیچ کاری نمی‌توانست بزند و لاهز بن قریظ که از سوی ابومسلم مأمور مذاکره با نصربن‌سیار برای پیوستن به جنبش بود، عمداً آیه‌ای از *قرآن* خواند که نصر از مضمون آن دریافت که پس از تسلیم بی‌گمان قصد جان او خواهند کرد؛ بنابراین با عده‌ای مضری چنان به شتاب به سوی سرخس گریخت (۱۰ جمادی الاول ۱۳۰) که ابومسلم و علی پسر کرمانی به او نرسیدند. ابومسلم به سبب هشداری که لاهز به نصر داده بود، دستور داد تا او را گردن زدند (طبری، ۳۸۴/۷ـ۳۸۵؛ *اخبار الدولة*، ۳۱۸). سپس ابومسلم در دارالامارهٔ مرو جای گرفت. اولین پیروزی به دست آمده بود، ولی تا استواری کامل قدرت راه درازی در پیش بود. ابومسلم نامه‌ای به ابراهیم نوشت و خبر تسخیر مرو و فرار نصربن‌سیار را به او داد (همانجا). اما نصر بن سیار که در نیشابور موضع گرفته بود، قصد داشت با جمع‌آوری لشکر دوباره به خراسان بازگردد (همان، ۳۱۹).

در این زمان، ابومسلم اعلام کرد که باید به امر ابراهیم با لشکری به فرماندهی قحطبة بن شبیب طائی به سوی عراق بتازند (همان، ۳۲۱). سپس به شیبان که در سرخس مقام داشت و گروهی از قبیلهٔ بکر بن وائل به او پیوسته بودند، پیغام داد که با وی بیعت کند. شیبان نپذیرفت و ابومسلم بسام بن ابراهیم را با لشکری به جنگ او فرستاد. شیبان نخست پیمان میان خود و ابومسلم را به لشکر ابومسلم یادآور شد، ولی آنان اعتنا نکردند و در یک حملهٔ غافلگیرانه، شیبان و بسیاری از یارانش را کشتند و سر او را نزد ابومسلم فرستادند (۱۵ شعبان ۱۳۰: طبری، ۳۸۵/۷ـ۳۸۶؛ *اخبارالدولة*، ۳۲۱ـ۳۲۲). قحطبه نیز شهرهای طوس، نیشابور، جرجان، قومس و دیگر شهرها را متصرف شد و در عین حال با ابومسلم مکاتبه داشت و اخبار پیروزیها را به او می‌رسانید (همان، ۳۲۳ـ۳۳۴).

اکنون هنگام آن بود که ابومسلم به رفع دشواریها و دفع رقیبان اصلی خود در خراسان بپردازد. نخستین مشکل وجود علی و عثمان پسران جدیع کرمانی بود که می‌توانستند برای وی دردسر ایجاد کنند. بنابراین نخست دو برادر را از یکدیگر جدا ساخت. عثمان در توطئه‌ای که ابومسلم و ابوداوود نقیب درچیدند، کشته شد. سپس ابومسلم همراه علی به نیشابور رفت و نخست بدین بهانه که می‌خواهد یاران وی را هدایا و مناصب ببخشد، نام آنان را خواست و سپس همگی را با خود او به قتل رساند (شوال ۱۳۱ یا ۲۸ محرم ۱۳۲: طبری، ۳۸۶/۷ـ۳۸۸).

ابومسلم با دشواری دیگری، یعنی وجود عبدالله بن معاویه هم مواجه بود. عبدالله که نخست در کوفه قیام کرده و سپس به اصفهان گریخته و چندی بر آنجا چیره شده بود، پس از شکست از لشکر ابن ضباره چون شنیده بود ابومسلم خراسان را زیر نگین دارد و برای «الرضا من آل محمد» تبلیغ می‌کند، به وی پناهنده شد. ابومسلم دستور داد تا بی درنگ عبدالله را دستگیر کنند، چه هیچ بعید نبود که وجود او بهانه به دست کسانی دهد که برای روی گرداندن از عباسیان، در طلب یک «هاشمی» دیگر بودند. عبدالله در نامه‌ای، متضرعانه از ابومسلم تقاضای بخشش کرد، ولی ابومسلم دستور قتل او را داد (دانیل، 81-80).

پس از این، همهٔ کوشش ابومسلم مصروف سرکوب کسانی یا جنبشهایی شد که به نحوی ممکن بود برای خود در خراسان قدرتی کسب کنند. در این باب بروز عقاید غلوآمیز که ظاهراً محیط بسیار مناسبی یافته بود. سخت جالب توجه به‌نظر می‌رسد؛ اما ارزیابی اینکه ابومسلم تا چه اندازه در سرکوبی این جنبشها به مسائل اعتقادی توجه داشته، دشوار است. زیرا جنبشهای مذکور اگرچه رنگ مذهبی داشت و پس از مرگ ابومسلم نیز به اوج خود رسید، ولی مشکل بتوان میان اعتقادات مذهبی و واکنشهای سیاسی در این دوران مرزی قائل شد، چه هر دو عامل، بر یکدیگر تأثیر داشتند. در واقع ابومسلم بر آن بود تا برای به دست آوردن پیروزی کامل از هرکس و هر گروهی بهره جوید و ظاهراً از همین روست که برخی محققان حتی حضور عناصر مزدکی را که مدتها پنهـان زیسته بودند، در اردوگـاه او محتمل دانسته‌اند (کلیما، ۵۹ـ۶۰).

شگفت انگیزترین کاری که ابومسلم پیش از پیروزی کامل در خراسان، انجام داد، از میان برداشتن بهافرید و مقابله با کسانی بود که به او پیوسته بودند. دربارهٔ بهافرید مآخذ بسیار اندک است و چنانکه محققان به درستی گفته‌اند، نمی‌توان گفت که مذهب ادعایی او، شامل چه مبانی و اصولی بوده است (نک: صدیقی، 112-111). نیز به روشنی نمی‌توان گفت که بهافرید مذهب خود را در چه سالی آشکار کرد، اما گفته‌اند، وقتی ابومسلم به نیشابور آمد، موبدان و مغان دربارهٔ بهافرید و بدعتی که در دیانت زرتشتی نهاده بود، با او سخن گفتند (بیرونی، ۲۱۰ـ۲۱۱) و می‌دانیم که ابومسلم در ۱۳۱ق ـ محتملاً در ماه صفر همین سال که قحطبه ری را گشود (*اخبارالدولة*، ۳۳۴) ـ به نیشابور آمد (طبری، ۴۰۴/۷؛ *اخبار الدولة*، ۳۳۷ـ۳۳۸؛ دربارهٔ تاریخ ۱۲۹ق برای آغاز ادعاهای بهافرید، نک: صدیقی، 123). به هر حال، چنانکه مآخذ نشان می‌دهند، مذهب بهافرید که ظاهراً حد میانه‌ای بین اسلام و زرتشتی‌گری بود، سخت مورد توجه مردم منطقهٔ خواف ـ که فاصلهٔ آن با نیشابور چندان کم نیست ـ واقع شد و بسیاری گرد او فراز آمدند (نک: خوارزمی، ۳۸؛ ثعالبی، ۳۴). چون ابومسلم به نیشابور درآمد و شکایت موبدان را از بهافرید شنید، به یکی از سرداران خود، عبدالله بن شعبه از داعیان بزرگ خراسان (*اخبار الدولة*، ۲۲۳)، دستور داد تا فتنه را خاموش گرداند. او نیز بهافرید را در نواحی بادغیس دستگیر کرد. ابومسلم به قتل او فرمان داد و گفته‌اند که همچنین دست به تعقیب و کشتار پیروان او زد (بیرونی، ۲۱۱؛ ثعالبی، ۳۵؛ گردیزی، ۲۶۶ـ۲۶۷؛ شرف الزمان، گ ۷ الف ـ ب). بنابر یک گزارش بهافرید نخست مسلمان شد و جامهٔ سیاه بر تن کرد، ولی ابومسلم نپذیرفت و او را کشت (ابن‌ندیم، ۴۰۷ـ۴۰۸، به نقل از صولی). مقابلهٔ ابومسلم با بهافرید که به سود موبدان و مغان تمام شد، نشان دهندهٔ کنار آمدن او، حتی با گروهها

و سازمانهای مخالف اسلام برای حصول پیروزی شمرده شده است (کلیما، ۵۹).

جدا از این موضوع، باید حادثه‌ای دیگر مقارن ظهور بهافرید را در نظر بگیریم. لشکرکشی ابن ضباره در حوالی جبال و اصفهان و کرمان که از سوی ابن هبیره به سرکوب عبدالله بن معاویه و سیاه جامگان دستور یافته بود، هم خطری جدی برای ابومسلم در خراسان بود، هم برای لشکری که قحطبه آن را به سوی عراق پیش می‌راند؛ به گونه‌ای که ابوسلمه در نامه‌ای به ابومسلم تأکید کرد که هرچه زودتر لشکری به یاری قحطبه فرستد (*اخبار الدولة*، ۳۳۷). ابومسلم خود از بیم ابن ضباره به نیشابور آمد و در خندق موضع گرفت (طبری، همانجا). بنابراین می‌بایست در برابر هر امری که ممکن بود موجب انحراف اذهان گردد، مقابله کند. خاصه که اینک به نیروهای تازه نفس هم نیاز داشت و محتملاً مویدان نیز پس از این ماجرا با ابومسلم همکاری کردند (برای تفصیل، نک: هـ د، بهافرید). در این میان نصر بن سیار که از برابر لشکر خراسان، به امید رسیدن نیروهای کمکی، می‌گریخت، به همدان پناه برد، اما در ۱۲ ربیع‌الاول ۱۳۱ در میان راه بیمار شد و در ۸۵ سالگی درگذشت (*اخبار الدولة*، ۳۳۴).

از آن سوی، ابن ضباره برخلاف انتظار راه کارزار با قحطبه را در پیش گرفت و قحطبه که ۵ ماهی را در انتظار رسیدن قوای کمکی ابومسلم درنگ کرده بود، در رجب ۱۳۱ برای پیکار با ابن ضباره به راه افتاد. پس از چندین روز جنگ سرانجام در ۲۳ رجب ۱۳۱ در نزدیکی روستای جابلق، کار ابن ضباره و لشکریان او یکسره شد. قحطبه پس از درنگ کوتاهی در اصفهان با مردان تازه نفسی که ابومسلم گسیل کرده بود، نهاوند را فتح کرد (۵ ذیقعدهٔ ۱۳۱). با سقوط نهاوند، کار مناطق مرکزی ایران به سود هواداران جنبش یکسره شد و قحطبه و سپس فرزندش حسن، سرانجام در عراق پس از تاخت و تازهای فراوان، کوفه را متصرف شدند و در واپسین مرحله، سرداران خراسانی مورد اعتماد ابومسلم توانستند به رغم دشواریها، ابوالعباس سفاح را به خلافت بنشانند (برای تفصیل، نک: هـ د، ابوسلمهٔ خلال و ابوالعباس سفاح).

۲. از آغاز خلافت عباسیان تا به قتل رسیدن او: بدین سان چون خلافت به آل عباس رسید، ابومسلم در خراسان مقام داشت و بر ایالات شرقی و مرکزی ایران فرمان می‌راند و نفوذ خود را به سرعت تا اقصی نقاط ماوراءالنهر می‌گسترانید. سفاح خلیفه هم که ظهور دولت نوبنیاد عباسی و دوام آن را در آن وقت در گرو تدبیر و قدرت هراس‌انگیز این سردار بی‌رقیب می‌دید، لااقل در اوایل خلافتش آن دلیری نداشت که بی‌رأی او دست به کاری خطیر زند. خاصه که ابراهیم امام چندان به او اعتماد داشت که وی را مردی از «اهل بیت» خود خوانده بود (طبری، ۳۵۵/۷؛ مقریزی، *النزاع*، ۹۵) و سفاح و برادرش ابوجعفر او را به چشم عموی خود می‌نگریستند (*الامامة*، ۱۲۱/۲) و نیز سفاح را یکی از یاران معتمد ابومسلم به نام ابوالجهم بن عطیه پس از مرگ ابراهیم از نهانگاه درآورده و با او بیعت کرده بود (بلاذری، ۱۴۰/۳؛ *العیون*، ۲۰۹).

راستی آنکه بررسی دقیق این دوره از زندگی ابومسلم و حوادثی که به قتل او انجامید، به رغم انبوه منابع، به سبب ناسازگاری روایات که به نظر می‌رسد بعدها به انگیزه‌های قومی یا به جانبداری از عباسیان بر ساخته‌اند، تا نقش ابومسلم را در دگرگونی عظیمی که خود موجد آن بود، ناچیز جلوه دهند، خالی از دشواریها نیست. بازتاب این تناقضات را به‌ویژه در برخی از آثار متأخر که هریک به سویی گراییده‌اند، آشکارا می‌توان دید؛ اما انکار نمی‌توان کرد که این مایه چیرگی ابومسلم، کسانی را که از او بیمی در دل داشتند، بر ضدش برمی‌انگیخت. چنانکه وقتی میان سفاح و ابوجعفر منصور و یارانشان دربارهٔ گرایش ابوسلمهٔ خلال به علویان بحث شد، کسی از آن میان کار ابوسلمه را به تحریک ابومسلم دانست. سفاح که به شدت بیمناک شده بود و می‌ترسید که اگر خود به تدبیر ابوسلمه برخیزد، ابومسلم را خشمناک کند (بلاذری، ۱۵۴/۳-۱۵۵؛ طبری، ۴۴۸/۷)، برادر خود ابوجعفر را به بیعت ستاندن برای خلیفه و ولایت عهدی ابوجعفر و جویا شدن نظر ابومسلم دربارهٔ ابوسلمه به خراسان فرستاد (همانجاها). به روایات دیگر، سفاح در این باب به ابومسلم نامه نوشت و او تدبیر کار را به خود خلیفه واگذاشت (بلاذری، ۱۵۶/۳؛ قس: مسعودی، ۲۷۰/۳-۲۷۱). اما رایزنان سفاح که احتمال می‌دادند این حیله‌ای از سوی ابومسلم باشد، خلیفه را واداشتند که از او بخواهد خود کس به سرکوب ابوسلمه فرستد (*الامامة*، ۱۲۰/۲-۱۲۱؛ قس: دینوری، ۳۷۰).

به هرحال ابوجعفر با گروهی از نزدیکانش، شاید بیمناک از عاقبت کار رهسپار خراسان شد. چون در ری خبر یافت که ابومسلم به عامل آنجا نوشته که ابوجعفر را بی‌درنگ به سوی او روانه کند، بر وحشتش بیفزود، اما وقتی در نیشابور دانست که ابومسلم برای ممانعت از حملهٔ خوارج که در منطقه پراکنده بودند، عامل آنجا را نیز چنین فرمانی فرستاده است، آرام گرفت و چون به مرو رسید (۱۳۲ق)، ابومسلم به استقبال او بیرون آمد (طبری، ۴۴۸/۷-۴۴۹). دربارهٔ رفتار ابومسلم با ابوجعفر در مرو دو روایت متناقض در دست است. روایت ابن القتّات از خود ابوجعفر حاکی از آن است که ابومسلم برادر خلیفه را بسیار محترم داشت (بلاذری، ۱۵۴/۳-۱۵۵) و به گفتهٔ حاجب ابوجعفر، فرمانروای خراسان بی‌اجازه بر او وارد نمی‌شد (طبری، ۴۴۹/۷)؛ در حالی که برپایهٔ روایات دیگر، ابوجعفر مدتی به درگاه ابومسلم ماند تا نوبت حضور یافت و سپس نیز با او ــ چنانکه سزاوار برادر خلیفه باشد ــ رفتار نشد (بلاذری، ۱۵۱/۳-۱۵۳؛ طبری، ۴۶۸/۷). روایتی متأخر حاکی از آن است که ابومسلم از انتصاب ابوجعفر به ولایت عهدی بی‌آنکه با وی مشورتی شده باشد، خشمناک بود (حموی، ۱۷۲). در همین روزها بود که سلیمان بن کثیر ــ از نخستین داعیان برجستهٔ عباسی ــ که از ابومسلم دل خوش نبود و طعنه‌ها بر او می‌زد، ظاهراً به پشت گرمی حضور ابوجعفر، وی را گفت که چون خلافت بر عباسیان راست شده، اگر فرمان دهد، ابومسلم را فرو می‌کوبد (بلاذری، ۱۶۸/۳). اما روایت *الامامة و السیاسة* (۱۲۵/۲) حاکی از آن است که سلیمان با

مردی علوی ـ عبیدالله بن حسین از نواده‌های امام علی(ع) ـ که با ابوجعفر به خراسان آمده بود، در باب باز گرداندن خلافت به علویان سخن گفت و آن مرد که می‌پنداشت این دسیسه‌ای از سوی ابومسلم است، او را بیاگاهانید و ابومسلم نیز بی‌درنگ در حضور ابوجعفر فرمان به قتل سلیمان داد (نیز نک: ابن اثیر، ۴۳۶/۵ـ۴۳۷؛ حموی، ۱۷۰ـ۱۷۱).

درست است که ابومسلم از مدتی پیش طعنه‌ها و مخالفتهای سلیمان را می‌شنیده و خاصه به سبب کشتن پسر او محمد بن سلیمان که طرفدار خداش بود و با تفویض رهبری دعوت به ابومسلم مخالفت می‌ورزید (بلاذری، همانجا)، از جانب سلیمان خود را در خطر می‌دید، اما به نظر می‌رسد که قتل او در حضور ابوجعفر، بیشتر برای نشان دادن قدرت خود به ابوجعفر بوده، تا انتقام از سلیمان که بی‌گفت و گو می‌توانست بعدها به او بپردازد. چنانکه این واقعه و نیز فرستادن کسی از مرو به کوفه برای کشتن ابوسلمه، به روایتی که قتل او را پس از ملاقات ابوجعفر با ابومسلم در خراسان می‌داند (طبری، ۴۴۹/۷)، ابوجعفر را سخت به وحشت افکند و چون به کوفه بازگشت، خلیفه را در برابر ابومسلم ناتوان خواند و به قتلش اشارت کرد. گرچه سفاح او را از سخن گفتن در آن باب بازداشت (همو، ۴۵۰/۷)، ولی چنین می‌نماید که این واقعه او را اندیشناک کرد. زیرا آن روایتها که دربارهٔ برانگیختن شورش در خراسان و تدبیر قتل ابومسلم توسط سفاح گفته‌اند (نک: دنبالهٔ مقاله)، همه پس از بازگشت ابوجعفر از خراسان بوده است. اما خلیفه در آن وقت به درستی دریافته بود که تا ابومسلم در خراسان به سر می‌برد، باید جسارتهای او را بر خود هموار سازد. چنانکه وقتی محمد بن اشعث عامل ابومسلم در ولایت فارس، عیسی بن علی عموی سفاح و عامل او را بر آن ولایت اجازهٔ ورود نداد، خلیفه جز سکوت چاره‌ای نیافت (همو، ۴۵۸/۷). در داستان خروج ابن هبیره بر سفاح نیز ابومسلم از خراسان، رأی خود را بر او تحمیل کرد. چه، وقتی ابوجعفر به مقابلهٔ ابن هبیره رفت و کار را به صلح پایان داد، ابومسلم توسط ابوالجهم بن عطیه که در دستگاه خلیفه می‌زیست و اخبار را به خراسان می‌فرستاد، از آن آگاه شد و خلیفه را از امضای عهد صلح بازداشت و خواهان قتل ابن هبیره شد. خلیفه نیز ابوجعفر را بدان کار فرمان داد تا برخلاف عهد خود، ابن هبیره را به قتل رساند (همو، ۴۵۴/۷؛ *الا مامة*، ۱۲۹/۲ـ۱۳۰). این واقعه ابوجعفر را که می‌دید در چشم برادرش سفاح از ابومسلم فروتر است و مرد خراسانی درواقع بر شرق و غرب قلمرو خلافت فرمان می‌راند، می‌بایست سخت خشمناک کرده باشد و این بی‌شک در کینه‌جوییهای آیندهٔ او از ابومسلم بی‌تأثیر نبود.

به هر حال در این ایام خراسان از تأثیر شورشهایی که در عراق پدید آمد، برکنار نماند و شُریک بن شیخ مَهری امیر عرب بخارا در ۱۳۳ق به مخالفت با بیداد حاکمان نو رسیده و طرفداری از علویان قیام کرد و گروهی انبوه به او پیوستند. زیاد بن صالح خزاعی بی‌درنگ به فرمان ابومسلم به مقابله رفت و به همراهی قتیبة بن طغشاده، بخارا خدات، او را در هم شکست و سپس بخارا را آتش زد و بسیاری را از دم تیغ گذرانید (طبری، ۴۵۹/۷؛ نرشخی، ۸۶ـ۸۹؛ گردیزی، ۲۶۸ـ۲۶۹). در همان سال چینیان که در پی تسلط بر ماوراءالنهر بودند، به دعوت اخشید فرغانه که با حاکم چاچ دشمن بود، بدانجا آمدند و فرمانروای چاچ را مطیع کردند، اما زیاد بن صالح باز به فرمان ابومسلم به جنگ رفت و در کنار رود طراز چینیان را شکست داد و بسیاری از آنان را کشت (ابن‌اثیر، ۴۴۹/۵). نیز ابوداوود خالد بن ابراهیم از سرداران ابومسلم در همان سال وارد ختّل شد و حبیش بن الشبل (حنش بن السبل؟) و دهقانان آن دیار را محاصره کرد و شهر را به تصرف آورد (طبری، ۴۶۰/۷؛ ابن‌اثیر، ۴۴۸/۵، ۴۴۹) و همو در ۱۳۴ق نیز کش را گرفت و برخی از دهقانان آنجا را کشت. از سوی دیگر ابومسلم نیز که وارد ماوراءالنهر شده بود، پس از تصرف سغد و بخارا، زیاد بن صالح را به امارت آن دو شهر و ابوداوود را به حکومت بلخ گمارد و خود به مرو بازگشت (طبری، ۴۶۴/۷؛ ابن‌اثیر، ۴۵۳/۵). اما اندکی بعد مجبور شد باز به ماوراءالنهر لشکر کشد، زیرا این بار عامل او زیاد بن صالح که به روایت بلاذری (۱۶۸/۳، ۱۶۹) ستمکاریهای ابومسلم را بر نمی‌تافت، سر به شورش برداشت و چون لشکرش به ابومسلم پیوست، خود به بارکَث ـ از روستاهای اشروسنه ـ گریخت و دهقان آنجا وی را کشت و سرش را نزد ابومسلم فرستاد (طبری، ۴۶۶/۷). این شورش بنا به روایتی به تحریک خلیفه روی داد (مقدسی، مطهر، ۷۵/۶؛ ذهبی، سیر، ۶۰/۶) و گفته‌اند که او مردی به نام سباع بن ابی نعمان ازدی را با فرمان امارت زیاد بر خراسان بدانجا فرستاد و گفت اگر خود فرصتی یابد، ابومسلم را بکشد. ابومسلم که شاید توسط جاسوسان خود از آن توطئه آگاه شده، ولی هنوز به درستی خبر یقین نداشت، وی را گرفت و به دست عامل خود در آمل ـ در کنار جیحون ـ سپرد و خود به دفع زیاد رفت. چون در آنجا دانست که شورش زیاد به افساد و فتنه‌انگیزی سباع بوده، فرمان قتل او را صادر کرد (طبری، همانجا) و چنان گستاخی و دلیری نشان داد که سر زیاد را نیز نزد خلیفه فرستاد (مقدسی، مطهر، همانجا). از آن پس حیله‌ای درچید تا یاران ابوداوود خالد بن ابراهیم به قتل عیسی بن ماهان داعی برجستهٔ عباسی دست یازند، ولی چون خلیفه خواهان مجازات ابوداوود شد، ابومسلم نپذیرفت و به کار خود پرداخت (طبری، ۴۶۷/۷؛ بلاذری، ۱۶۹/۳).

بدین‌ترتیب ابومسلم تا این زمان چند تن از برجسته‌ترین داعیان و کارگزاران عباسی را به قتل رسانید و بی‌منازع خراسان و ماوراءالنهر را زیر نگین گرفت، اما این حال چندان به درازا نکشید و ابومسلم به عراق آمد و دیگر به خراسان بازنگشت.

به گفتهٔ طبری (۴۶۸/۷ـ۴۷۰) ابومسلم از سفاح اجازهٔ حج گرفت، اما مدتی بر سر شمار لشکریانی که ابومسلم می‌خواست با خود همراه کند، پیغامها گزاردند، تا خلیفه به ۱۰۰۰ تن رضا داد. با اینهمه ابومسلم که می‌دانست در این سالها چه دشمنانی بر ضد خود برانگیخته، با ۸۰۰۰ تن رهسپار شد و بسیاری را از خراسان تا ری بپراکند و اموال بسیار که با خود برداشته، یا ازمالیات جبال گرد آورده بود، در ری نهاد و با ۱۰۰۰

تن روی به عراق آورد. اما از روایت جهشیاری چنین برمی‌آید که خلیفه درصدد آزمایش وفاداری ابومسلم برآمده و هم او را به حیله به عراق کشانیده است. به گفتهٔ او (ص ۶۳) سفاح از ابوالجهم بن عطیه خواست به ابومسلم نامه نویسد و او را به تحصیل اجازه برای سفر به عراق و اظهار وفاداری به خلیفه برانگیزد. ابومسلم چنین کرد، اما سفاح نپذیرفت. با اینهمه، باز ابوالجهم را به ارسال نامه‌ای دیگر واداشت و دیگر بار نیز اجازهٔ سفر به ابومسلم نداد، ولی نوبت سوم پذیرفت و ابومسلم به عراق آمد. با اینهمه، شاید ابومسلم توسط ابوالجهم از آن نیرنگ آگاه شده باشد و اینکه ابومسلم چون به انبار رسید، اشتیاق خود را به مرگ سفاح و چیرگی به کارها و در نوردیدن همهٔ قلمرو خلافت پنهان نداشت (بلاذری، ۱۸۴/۳)، می‌تواند مؤید آن باشد. خاصه که چون ابومسلم به عراق رسید، ابوجعفر به جد کوشید تا سفاح را به قتل او وادارد و گفته‌اند که خلیفه گرچه از شورش یاران ابومسلم در اندیشه بود ــ و شاید به همین سبب یک بار کوشید میان او و لشکر خراسان بر سر مقرری دیوانی اختلاف بیفکند (جهشیاری، همانجا) ــ با ابوجعفر همداستان شد، اما چون ابومسلم را دید، ابوجعفر را از آن کار بازداشت (طبری، ۴۶۹/۷).

ابومسلم که قصد حج کرده بود، چشم می‌داشت که سفاح او را امیر الحاج کند تا از این طریق بر نفوذ معنوی او نیز افزوده شود. اما خلیفه بدان عذر که ابوجعفر نیز به حج می‌رود و امارت حج یافته و گویا پیش از این در این باب با ابوجعفر اتفاق کرده بود، نپذیرفت و ابومسلم نیز بی‌درنگ ناخشنودی خود را با طعنه‌ای که به ابوجعفر زد، نشان داد (بلاذری، همانجا؛ ابن‌اثیر، ۴۶۸/۵) و سرانجام با او عازم مکه شد. چون حج گزاردند و بازگشتند، ابومسلم جلوتر بود و در راه خبر مرگ سفاح (ذیحجهٔ ۱۳۶ق) بدو رسید. پس نامه به ابوجعفر فرستاد و تسلیت مرگ خلیفه گفت، ولی خود او را به خلافت تهنیت نگفت و همچنان پیش‌تر می‌رفت (طبری، ۴۸۰/۷؛ ابن‌اثیر، همانجا؛ قس: طبری، ۴۷۰/۷-۴۷۲؛ دینوری، ۳۷۸). یکی از خرده‌هایی که بعدها منصور بر ابومسلم گرفت، همین بی‌اعتنایی او بود. گذشته از آن، بلاذری اگر چه بر آن است که ابومسلم از ولایت عهدی ابوجعفر خبر نداشت (حال‌آنکه پیش از آن ابوجعفر برای بیعت ستاندن به خراسان رفته بود)، نقل کرده که منصور از این رفتار خشمناک شد و در پاسخ به ابومسلم خود را خلیفه خواند و به عطیة بن عبدالرحمان تغلبی که نامه را به سوی او می‌برد، گفت چون ابومسلم مشغول خواندن شود او را به قتل رساند، اما یارانش او را از آن رأی باز داشتند (۱۸۵/۳-۱۸۶). چون نامهٔ ابوجعفر به ابومسلم رسید، او را به خلافت تهنیت گفت (طبری، ۴۸۰/۷). به روایت دیگر ابومسلم جلوتر به انبار رفت و کوشید تا عیسی بن موسی را به خلافت بنشاند (بلاذری، ۱۸۵/۳) و چون عیسی نپذیرفت، نامه به ابوجعفر نوشت و او را خلیفه خواند.

اما ابوجعفر منصور در آغاز خلافت با قیامی رو به رو شد که اگر ابومسلم آن را درهم نمی‌کوبید، خلافتش را سخت در معرض تهدید قرار می‌داد. چه، عبدالله بن علی ــ عموی ابوجعفر ــ که به استناد قول ابوالعباس سفاح و شهادت چند تن از امرا خود را جانشین او می‌شمرد ــ از بیعت با ابوجعفر سرباز زد و برخی از فرماندهان خراسانی با او همداستان شدند. از آن سوی ابومسلم که به اطاعت از ابوجعفر گردن نهاده بود، به مقابله آمد و چون از توانایی نظامی عبدالله خبر داشت، از آغاز دست به نیرنگ زد. با اینهمه، جنگ چند ماه به درازا کشید و سرانجام ابومسلم چیره شد و عبدالله به بصره گریخت (طبری، ۴۷۴/۷-۴۷۸). در همین جنگ بود که حسن بن قحطبه به ابوایوب موریانی (ه م) کاتب و مشاور نزدیک ابوجعفر خبر داد که ابومسلم و ابونصر مالک بن هیثم نامه‌های خلیفه را به سخره می‌گیرند و ابوایوب اظهار کرد که آنان خود بیش از اینها نسبت به ابومسلم بدگمانند (همو، ۴۸۱/۷). شاید فرستادن ابوالخصیب مرزوق [به روایتی دیگر: یقطین] برای ارزیابی یا گردآوری غنایمی که ابومسلم در جنگ با عبدالله بن علی به دست آورده بود، به سبب همین بدگمانیها بوده تا از توانایی ابومسلم در بسیج لشکر بکاهد، اما ابومسلم از این کار خشمناک شد و خواست فرستادهٔ خلیفه را بکشد و ابوجعفر را نیز ناسزا گفت. خلیفه از این واکنش هراسان شد و دانست اگر ابومسلم به خراسان رود، دستش از او کوتاه خواهد شد. پس فرمان حکومت شام و مصر را بدو فرستاد و گفت نزد خلیفه آید و خود از انبار به مداین رفت (ابن قتیبه، عیون، ۲۶/۱؛ طبری، ۴۸۲/۷-۴۸۳).

ابومسلم در کنار زاب فرود آمد و در نامه‌ای که به ابوجعفر نوشت، از چیرگی خود بر دشمنان خلیفه یاد کرد و گفت از نزدیکی به او دوری می‌گزیند، اما مادام که خلیفه دشمنی آشکار نکرده، در وفا به عهد خود با او پابرجاست. روایت دیگر حاکی از آن است که ابومسلم در این نامه سخت به نکوهش از ابراهیم امام پرداخت و او را تحریف کنندهٔ قرآن و برانگیزانندهٔ وی به قتل خلق خواند، عباسیان را به نادانی منسوب کرد و سپس از پروردگار برای خود بخشایش خواست، اما ابوجعفر پس از شور با یارانش نامه و پیغامی مبنی بر بزرگداشت ابومسلم و دعوت او به نزد خود توسط ابوحمید مرورودی بدو فرستاد و ضمناً تهدید کرد که اگر نیاید، به تن خویش به پیکار او خواهد آمد (همو، ۴۸۳/۷، ۴۸۴). ابومسلم نخست از قبول دعوت ابوجعفر منصور خودداری کرد، اما چون ابوحمید از زبان خلیفه به تهدید او پرداخت، سست شد (همو، ۴۸۴/۷-۴۸۵).

از آن سوی منصور به فتنه‌انگیزی میان یاران ابومسلم پرداخت و ابوداوود نایب او را در خراسان وعدهٔ امارت آن ولایت داد. ابوداوود نیز نامه به ابومسلم نوشت و تلویحاً یادآور شد که اگر از دستور خلیفه سرباز زند، او را به خراسان راه نخواهد داد. این واقعه ابومسلم را اندیشناک کرد و فرمانده نگهبانان خود، ابواسحاق خالد بن عثمان را سوی منصور فرستاد تا از نیت او آگاه شود. منصور این یکی را نیز بفریفت و وعدهٔ امارت خراسان داد تا بر ضد ابومسلم کار کند. چون ابواسحاق نزد ابومسلم بازگشت، او را از اعتماد و وفای عباسیان و شخص خلیفه نسبت به او مطمئن ساخت و ابومسلم نیز عزم رفتن به نزد

خلیفه کرد. گفته‌اند که نیزک، یکی از سرداران خراسانی، ابومسلم را پند داد که منصور را بکشد و هرکس را که خواهد، به خلافت بنشاند که مردم با او مخالفت نخواهند کرد (همو، ۴۸۵/۷-۴۸۶؛ قس: بلاذری، ۲۰۳/۳). ابومسلم پیش از رفتن، ابونصر مالک بن هیثم را به جای خود گمارد و با او قراری گذارد تا چگونه نامهٔ ابومسلم را از پیغامهای جعلی باز شناسد. چون نزدیک مداین رسید، یکی دیگر از سردارانش نیز او را از رفتن نزد منصور بیم داد، اما ابومسلم با گروهی آهنگ مداین کرد و خلق به فرمان منصور به استقبال او بیرون آمدند. منصور نیز ابومسلم را گرامی داشت و گفت تا گرد راه از خود دور کند و به استراحت بپردازد (طبری، ۴۸۷/۷-۴۸۹)؛ از آن پس دربارهٔ قتل ابومسلم با ابوایوب موریانی رای زد و وی آن را صواب دانست (جهشیاری، ۷۶) و سپس با عثمان بن نهیک، رئیس نگهبانان خود، در آن باب سخن گفت و چون او مخالفتی نکرد، منصور گفت با چند تن از نگهبانان در کمین نشینند تا چون او دست بر هم زند بر سر ابومسلم ریزند (طبری، ۴۸۸/۷-۴۹۰). فردای آن روز (۵ روز مانده به پایان شعبان ۱۳۷) ابومسلم عزم دیدار منصور کرد.

اگرچه ظاهراً در خلوتِ منصور جز کشندگان ابومسلم و شخص خلیفه کسی حضور نداشت، اما روایات مختلفی دربارهٔ واقعهٔ قتل ابومسلم نقل شده است. مطابق روایتی وقتی منصور شمشیر ابومسلم را به حیله گرفت و به سرزنش او پرداخت، ابومسلم گفت از این سخنان درگذرد که جز پروردگار از کسی هراس ندارد. منصور نیز خشمناک شد و یارانش را به قتل او فرا خواند (همو، ۴۹۰/۷). درحالی که به روایتی رایج‌تر، منصور آنچه از ابومسلم در دل داشت، باز گفت و ابومسلم همه را یک به یک به نرمی و بردباری پاسخ داد و از خدمات خود به عباسیان یاد کرد، اما خلیفه دست بر هم زد و نگهبانان تیغ بر او نهادند و در حالی که وی عذر گناهان می‌خواست و دست خلیفه را بوسه می‌داد، به قتلش رساندند (همو، ۴۸۹/۷-۴۹۲؛ مسعودی، ۲۹۱/۳) و سپس پیکرش را در دجله افکندند (بلاذری، ۲۰۷/۳؛ قس: دینوری، ۳۸۲-۳۸۳).

ابومسلم به هنگام مرگ، ۳۳ یا ۳۷ و به روایتی ۳۸ سال داشت (بلاذری، همانجا؛ زمخشری، ۱۴۹/۳؛ ذهبی، سیر، ۷۱/۶) و قتلش را در روزهای مختلف ماه شعبان گفته‌اند (طبری، ۴۹۱/۷؛ خطیب، ۲۱۰/۱۰-۲۱۱؛ ابن خلکان، ۱۵۴/۳).

چون ابومسلم کشته شد، یاران خلیفه از شورش لشکریان سردار مقتول در هراس شدند. اما کسانی چون ابونصر مالک بن هیثم به اطاعت گردن نهادند و خلیفه مالی کلان میان فرماندهان و لشکریان خراسان بپراکند و خاصه ابواسحاق رئیس نگهبانان ابومسلم را که پس از قتل مخدومش، لشکر خراسان را از شورش بازداشت، از بخشش خود برخوردار کرد (طبری، ۴۹۲/۷-۴۹۳؛ ابن اثیر، ۴۷۶/۵). آورده‌اند که منصور پس از آن خطبه‌ای خواند و ابومسلم را به خیانت متهم کرد و گفت او به همان گناهی کشته شد که گروهی را بدان گناه کشت (مبرد، ۵۸-۵۹).

از ابومسلم دو دختر به نامهای فاطمه و اسماء برجای ماند که یکی از نوادگان این اسماء، به نام ابومسلم محمد بن عبدالمطلب، در سلسلهٔ اسناد منبع خطیب بغدادی (۲۰۷/۱۰) در ذکر برخی از اخبار ابومسلم بود. دختر دیگر او فاطمه، مقتدای گروهی شد به نام فاطمیه که پس از قتل ابومسلم به پیشوایی او اعتقاد یافتند (نک: دنبالهٔ مقاله) و حتی آورده‌اند که بابک خرم دین، نوادهٔ این فاطمه بوده است (دینوری، ۴۰۲). دو تن از نوادگان برادر ابومسلم به نامهای محمد و علی پسران حمزة بن عماره از کسانی هستند که ابونعیم در *اخبار اصبهان* از آنان یاد و روایاتی نقل کرده است (۱۱/۲، ۲۶۹). این علی بن حمزه خود کتابی به نام کتاب *اصبهان* داشته که در آن به ابومسلم تفاخر کرده است (*مجمل التواریخ*، ۳۲۸).

با آنکه از ابومسلم همواره به عنوان مردی نظامی یاد شده، اما مطابق روایاتی، از علم و ادب هم بی‌بهره نبوده است. چنانکه گفته‌اند به تحصیل علم کوشا بود (ذهبی، همان، ۵۳/۶) و در کودکی با فرزندان آل معقل به تحصیل اشتغال داشت. او از کسانی چون عکرمه، ابوالزبیر محمد بن مسلم مکی، ثابت بُنانی، محمد بن علی بن عبدالله بن عباس و عبدالرحمان بن حرمله حدیث شنید، و راویانی چون عبدالله بن مبارک و ابراهیم بن میمون صائغ و ابن شُبرمهٔ فقیه از او روایت کرده‌اند (ابن اثیر، ۴۷۹/۵؛ ذهبی، همان، ۵۰/۶). این ابراهیم بن میمون بعدها به هنگام دعوت، چون به مخالفت برخاست و به روایتی قتل ابومسلم را روا دانست، ابومسلم کس فرستاد تا او را کشتند (ابن سعد، ۳۷۰/۷). با آنکه از یک اشارهٔ طبری (۴۸۲/۷) برمی‌آید که ابومسلم برخی حروف عربی را نمی‌توانسته به درستی ادا کند، اما گفته‌اند در فارسی و عربی فصیح و زبان آور بود و بسیار شعر روایت می‌کرد (ابن خلکان، ۱۴۸/۳؛ نویری، ۲۵۳/۷-۲۵۵). صاحب *مجمل التواریخ* (ص ۳۲۷) به روایت از مداینی آورده است که او به فارسی و عربی شعر می‌گفت. دربارهٔ اشعار عربی او در منابع دیگر نیز اشاراتی هست و برخی از آنها را نیز نقل کرده‌اند (ابن خلکان، ۱۵۲/۳؛ خطیب، ۲۰۸/۱۰؛ ابن عمرانی، ۶۷)، اما تاکنون شعری به فارسی از او دیده نشده و اگر این روایت درست باشد، در پژوهشهای مربوط به تاریخ شعر و ادب فارسی پس از اسلام بسی مهم خواهد بود. به نظر می‌رسد که ابومسلم با فرهنگ و ادب فارسی میانه آشنا بوده و این از آنچه دربارهٔ شاهان و وزیران ساسانی برای منصور نوشت، آشکار است (طبری، ۴۸۳/۷). در زبان عرب نیز سخنانی از او نقل شده که چون امثال به کار می‌رفته است (مثلاً نک: زمخشری، ۴۷۹/۱، ۴۳۴/۳). گذشته از این، برخی آثار عمرانی نیز به ابومسلم نسبت داده شده است: گفته‌اند که چون به حج رفت، چاههای راه مکه را مرمت کرد (ابن اثیر، ۴۶۸/۵). مسجد جامع نیشابور را نیز همو ساخت (گردیزی، ۲۶۶) و در مرو مسجد، بازار و دارالاماره‌ای بنیاد کرد (اصطخری، ۲۵۹) که ابن حوقل در اواسط سدهٔ ۴ق آن را دیده بوده است (۴۳۵/۲). همچنین ساختمان دیوار و برجهای گرداگرد

سمرقند به او منسوب است (حمیری، ۳۲۳) و به گفتهٔ بارتولد (ص ۱۶۷ـ ۱۶۸) عامهٔ مردم سمرقند بر آن بودند که تأسیسات آب شهر را ابومسلم تعبیه کرده و هنوز هم یکی از نهرهای بزرگ آنجا را به‌نام او «کام ابومسلم» می‌نامند.

ابومسلم را از آن روی که خلق را به بیعت با خاندان پیامبر می‌خواند و خلافت به عباسیان داد، امین آل محمد، امیر آل محمد، صاحب الدعوة و صاحب الدولة العباسیة خوانده‌اند (طبری، ۴۵۰/۷؛ مسعودی، ۲۷۱/۳؛ ابن عبدربه، ۳۱۷/۱؛ خطیب، ۲۰۷/۱۰ـ ۲۰۸) و مرزبانی کتابی را که دربارهٔ او نوشت، *اخبار ابی مسلم صاحب الدعوة* نامید (ابن‌ندیم، ۱۴۸). اما بر سکه‌هایی که به نام او ـ احتمالاً در مرو یا نیشابور ـ ضرب شده و در حفاریهای زاب صغیر به دست آمده، لقب «امیر آل محمد» دیده می‌شود (گست، 556-555؛ قس: منهاج سراج، ۱۰۷/۱، که معلوم نیست بر چه پایه‌ای لقب او را شهنشاه دانسته است).

ابومسلم را مردی خوش سیما و گندم‌گون و کوتاه قامت وصف کرده‌اند که آهسته سخن می‌گفت و اندک می‌خندید و در فتوحات بزرگ یا حوادث ناخوشایند، اظهار سرور یا دلتنگی نمی‌کرد (ابن خلکان، ۱۴۸/۳). با آنکه او را مردی دوراندیش، دلیر، بی‌طمع و جوانمرد خوانده‌اند (ابن‌اثیر، ۴۷۹/۵ـ۴۸۰؛ ابن‌خلکان، همانجا) و «چون بکشتندش هیچ از املاک و عقار... از وی باز نماند، مگر پنج کنیزک» (*مجمل التواریخ*، ۳۲۸)، ولی ارقام شگفت‌آور از کسانی که در جنگ با او کشته شدند، یا به فرمانش «به خوارزم» رفتند ـ کنایه‌ای که ابومسلم دربارهٔ کسانی که به اعدام محکوم می‌کرد، بر زبان می‌راند (بلاذری، ۱۶۸/۳) ـ نقل شده است (طبری، ۴۹۱/۷؛ *مجمل التواریخ*، ۳۲۷؛ منهاج سراج، ۱۰۶/۱). گفته‌اند «هرچه به خراسان اندر، مهتران بودند، از یمن و ربیعه و قضاعه و ملوک و دهقان و مرزبان همه را بکشت، به دعوت بنی‌العباس اندر» (*مجمل التواریخ*، ۳۲۸). این روایات اگرچه مبالغه‌آمیز می‌نماید، ولی پیداست که در همان ایام چنان رعبی در دلها افکنده بود که چون رهسپار حج شد، عربهایی که بر سر راه او مسکن داشتند، از آن حوالی کوچیدند (حافظ ابرو، گ ۲۸۷ الف). ظاهراً او خود نیز از آنچه کرده بود، آگاه بود که چون سفاح گفت با ۵۰۰ سوار به عراق آید، پاسخ داد: «همهٔ مردم را دشمن خود کرده‌ام، بی‌لشکر چون توانم آمد؟» (همانجا).

آورده‌اند که چون ابومسلم به حج رفت و خواست توبه کند، از رحمت حق ناامید بود، گفت: «جامه‌ای از ظلم بافتم که تا دولت بنی عباس باقی است، آن جامه مندرس نگردد و چه بسیار که مرا لعنت فرستند» (زمخشری، ۸۲۷/۲). اما معلوم نیست این روایات تا چه حد درست و قابل اعتماد است. درواقع چون شماری انبوه از کسانی که در جنگ با ابومسلم کشته شدند، عربهای خراسان بودند که به مخالفت با دعوت عباسی برخاسته بودند و یا اصولاً ابراهیم امام بدانها اعتماد نداشت و ابومسلم را به قتل آنان برانگیخت، بیشتر نویسندگان و شاعران عرب او را مورد طعن و هجو قرار دادند (بلاذری، ۲۰۶/۳ـ ۲۰۸؛ مقریزی، *النزاع*، ۹۵ـ ۹۸). چنانکه ذهبی او را حجاج زمان، بلکه شریرتر از او و بلایی عظیم بر عرب خراسان خوانده که نسل ایشان را از آن ولایت برکند (*العبر*، ۱۴۳/۱، *میزان*، ۵۹۰/۲، *سیر*، ۵۳/۶)؛ اما ایرانیان که از سیاست نژاد پرستانهٔ امویان جز ستم و قتل و غارت و انزوا و بندگی نصیبی نداشتند، ابومسلم را به چشم کسی می‌دیدند که خواب از دیدهٔ امویان در می‌ربود. پس نه تنها برخی دهقانان خراسان به وی یاری رساندند (مثلاً نک: گردیزی، ۲۶۶)، بلکه از هر سوی بر او گرد آمدند و با «کافر کوب» های خویش کین خواستند (دینوری، ۳۶۱) و حتی در دوستی وی بسی غلو کردند. چنانکه صاحب *مجمل التواریخ* ابومسلم را در رتبهٔ اسکندر و اردشیر بابکان دانسته (ص ۳۲۷) و گردیزی (ص ۴۶۲) آورده است که مردم روز خروج او را بزرگ می‌داشتند و منهاج سراج در ۶۱۷ق از نواختن طبل به نام او و نگهداشتن اسب نوبتی او بر در دارالامارهٔ مرو یاد کرده است (۱۰۷/۱). به روایت حموی (ص ۱۸۲) در عصر صفوی هم مردم نیشابور قبری را به نام ابومسلم نشان کرده و به زیارت آن می‌رفتند. حتی او را چندان بزرگ می‌داشتند که در داستانهای مذهبی نیز از او یاد می‌کردند و بنا به روایتی می‌گفتند امام علی(ع) به ظهور او بشارت داده است (همو، ۱۸۵). البته این یکی ناشی از اعتقاد عوام به تشیع ابومسلم بود که برخی از نویسندگان متقدم نیز آن را تأیید کرده‌اند (قزوینی رازی، ۱۶۰، ۲۱۵ـ ۲۱۶) و شاعری چون صفی‌الدین حلی به خواهش نقیب تاج‌الدین آوی قصیده‌ای در مدح ابومسلم پرداخته بود (محدث، ۶۲۳/۲ـ۶۲۴). ابن عمرانی نیز آورده که ابومسلم به ایام منصور داعیان در شهرها بپراکند و خلق را به فرزندان فاطمه(ع) دعوت کرد (ص ۶۵)؛ اما علمای متأخر شیعه در رد این نظر سعی بلیغ کرده‌اند. با آنکه از روایتها بر می‌آید که ابومسلم در مسلمانی سختگیر بود و بخارا خدات را به جرم ارتداد کشت (نرشخی، ۱۴) و برخی از دهقانان و نواحی خراسان به دست وی مسلمان شدند (فرای 31، به نقل از ابن ابی طاهر طیفور)، اما محقق کرکی فقیه برجستهٔ عرب شیعی، فتوا به جواز لعن او و طرفدارانش داد و در کتاب *مطاعن المجرمیة* در ذم و رد او به تفصیل سخن گفت (حموی، ۱۸۶ـ۱۸۹). یکی دیگر از علمای اصفهان معروف به میرلوحی در *ترجمهٔ ابی مسلم المروزی* به رد تشیع او پرداخت و در ذم او سخن گفت و چون مردم بر او هجوم بردند و به آزارش پرداختند، علمای دیگر در تأیید او چند رساله نوشتند که از آن میان می‌توان *اظهار الحق* نوشتهٔ سید احمد بن زین العابدین علوی و *مثالب العباسیة* از نویسنده‌ای ناشناس را یاد کرد (آقابزرگ، ۱۵۰/۴ـ۱۵۱، ۹۱/۱۱ـ۹۲، ۷۵/۱۹). حموی صاحب کتاب *انیس المؤمنین* نیز در این کتاب به تکفیر ابومسلم و طرفداران او پرداخته (۱۵۹ـ ۱۶۰ و بعد) و در کتاب دیگری با عنوان *منهج النجاة* در مطاعن ابومسلم سخن رانده است (همو، ۱۸۸).

درست است که ابومسلم در دوران دعوت، خلق را به آل‌محمد(ص) می‌خواند و گفته‌اند خود وی در آغاز از کیسانیه بود (شهرستانی، ۱۵۴/۱)، اما آشکار است که عباسیان و داعیان آنها برای پیروزی

دعوت، چاره‌ای نداشتند، جز آنکه مردم را به بنی‌هاشم و خاندان پیامبر بخوانند تا از پشتیبانی علویان و طرفدارانشان که می‌پنداشتند مراد از خاندان پیامبر، ایشانند، بی نصیب نمانند. چنانکه وقتی ابومسلم بر جوزجان دست یافت، جسد یحیی بن زید را که امویان کشته و بردار کرده بودند، به زیر آورد و بسیاری کسان را که در قتل او دست داشتند، کشت (ابوالفرج، ۱۰۸). بااینهمه، در ایام دعوت نیز اگر مردی علوی بر ضد امویان قیام می‌کرد و پیروزیهایی به چنگ می‌آورد و برای داعیان عباسی یا آیندهٔ عباسیان خطری به شمار می‌آمد، ابومسلم در سرکوب او درنگ نمی‌کرد: عبدالله بن معاویهٔ علوی که در اواخر ایام امویان قیام کرد و برخی از شهرهای جبال و فارس را گرفت، چون به هرات رفت، به دستور ابومسلم گرفتار و مقتول شد، یا در زندان او درگذشت (مبرد، ۵۸: ابن اثیر، ۳۷۲/۵ـ۳۷۳؛ ابوالشیخ، ۴۳۲/۱ـ۴۳۳). پس از مرگ ابراهیم امام نیز ابومسلم گروهی از پیروان خداش را ــ به نام خالدیه ــ که در نیشابور ظاهر شدند و به علویان گرایش یافتند، به سختی سرکوب کرد (*اخبار الدولة*، ۴۰۳ـ۴۰۴) و ظاهراً ابوسلمهٔ خلال و سلیمان بن کثیر را نیز به همین جرم گفت تا بکشند.

بلاذری (۱۵۰/۳) به نقل از مداینی آورده است که چون سفاح به خلافت نشست، ابومسلم مردم کوفه را متمایل به علویان خواند و خلیفه را از اقامت در آنجا برحذر داشت. با اینهمه ابومسلم برای تحقق پیروزی خود از یاری جستن از شیعیان و فرقه‌های مخالف آنان پرهیز نداشت و عملاً نیز شیعیان در انقراض امویان و حمایت از داعیان سهم مهمی داشتند (قس: فرای، 30-29). اما خوارج نه تنها به ابومسلم نپیوستند، بلکه او را به خود دعوت می‌کردند (طبری، ۳۸۵/۷) و حتی شیبان بن سلمهٔ حروری از سران خوارج را که وقتی به ابومسلم یاری رسانیده بود، تکفیر کردند و براندند (بغدادی، ۶۰ـ۶۱؛ اشعری، ۱۶۷/۱ـ۱۶۸). ابومسلم نیز خود از آنان بیمناک بود و گفته‌اند که چون ابوجعفر در ایام سفاح قصد خراسان کرد، ابومسلم اجازه نداد در مناطقی که مسکن خوارج بود، درنگ کند تا گزندی به وی نرسد (طبری، ۴۴۸/۷ـ۴۴۹).

از قتل ابومسلم چندان نگذشته بود که عقاید غلوآمیز دربارهٔ وی و قیامهایی به خونخواهی او پدید آمد که منصور مدتها به مقابله با آنها مشغول بود و برخی از آن عقاید موضوع بحثهای مذهبی و کلامی شد. سنباد (ه م) نخستین کس بود که اندکی پس از قتل ابومسلم (۱۳۷ق) در خراسان قیام کرد. او به جبال رفت و در ری بر خزاین سردار مقتول دست یافت و سپاهی گرد کرد، اما ۷۰ روز پس از آغاز قیام از لشکر منصور شکست خورد و گریخت و در راه کشته شد (همو، ۴۹۵/۷). در ۱۴۱ق نیز آشوبی بزرگ توسط گروهی که آنها را راوندیه خوانده‌اند، پدید آمد. اینان که از یاران ابومسلم بودند، بر در قصر منصور فراهم آمدند و خلیفه را خدای خود خواندند و گفتند روح «آدم» در عثمان بن نهیک، کشندهٔ ابومسلم، حلول کرده است (بلاذری، ۲۳۵/۳). این اعتقاد از آنان ـ که خود را اصحاب ابومسلم می‌شمردند ـ بسی شگفت می‌نماید، اما می‌توان حدس زد که بدین تمهید می‌خواستند بر عثمان و منصور دست یابند. به نظر می‌رسد که خلیفه به مقصود آنان پی برد، زیرا بی درنگ به مقابله آمد و ایشان زندانها را بشکستند و محبوسان را بیرون آوردند و روی به منصور نهادند، اما سرکوب شدند؛ با اینهمه عثمان بن نهیک در آن میان به قتل رسید (طبری، ۵۰۵/۷ ـ ۵۰۶؛ هندوشاه، ۱۰۵؛ قس: دینوری، ۳۸۴). در سالهای بعد نیز اسحاق ترک و مقنـع که معتقد به الوهیت ابومسلم بودند، قیام کردند و هر دو را لشکر خلیفه فروکوبید.

از آن سوی گفته‌اند که به روزگار خود ابومسلم کسانی در خراسان بودند که وی را می‌پرستیدند (ابن اثیر، ۲۲۹/۷) و او خود آنان را سرکوب کرد (*مجمل التواریخ*، ۳۲۹). نیز فرقه‌ای از کیسانیه به نام رزامیه بر آن شدند که امامت از محمد بن حنفیه به واسطهٔ ابراهیم امام به ابومسلم منتقل شده و سپس گفتند روح خدا در او حلول کرده است (شهرستانی، ۱۵۳/۱ـ۱۵۴). اینان را در زمرهٔ زنادقه و تناسخیه خوانده‌اند (ابن مرتضی، ۳۱؛ ذهبی، سیر، ۶۷/۶) و نامشان را ابومسلمیه یا مسلمیه گفته‌اند (ابن ندیم، ۴۰۸؛ اشعری، ۹۴/۱). گروهی از ایشان منکر مرگ ابومسلم شدند و در انتظار ظهور او به سر می‌بردند (مسعودی، ۲۹۳/۳) که در مرو و هرات به «برکوکیه» شهرت داشتند (بغدادی، ۱۵۴). گروهی، چنانکه گذشت، دختر او فاطمه را به امامت برداشتند، و گفته‌اند که بابک خرم دین از میان آنان برخاست (مسعودی، همانجا)، و بر آن بودند که از نسل این فاطمه مردی می‌آید که دولت عباسی را بر می‌اندازد (مقدسی، مطهر، ۹۵/۶؛ نیز نک: خطیب، ۲۰۷/۱۰؛ ابن عساکر، ۱۸۸/۱).

اما آن قیامها که پس از ابومسلم در خراسان برپای می‌شد، می‌بایست خلیفه را سخت بیمناک کرده باشد. مگر نه این خراسانیان بودند که امویان را فرو کوبیدند؟ پس به بسیج لشکر پرداخت و با همهٔ قوت، سنباد و اسحاق ترک و مقنـع (ه م) را که هر سه از برکشیدگان و سرهنگان ابومسلم بودند و برخی اعتقادات شگفت نسبت به او داشتند، سرکوب کرد (طبری، ۴۹۵/۷؛ مسعودی، ۲۹۴/۳؛ ابن اثیر، ۳۸/۶ـ ۳۹؛ نرشخی، ۹۰ـ۹۱). با اینهمه، اینان را می‌توان آغازگر نهضتهای استقلال طلبانه‌ای دانست که در سدهٔ بعد به تأسیس برخی دولتهای مستقل و نیمه مستقل در شرق و مرکز ایران انجامید.

اینگونه اعتقادات و قیامها که بیشتر خصلت سیاسی داشت تا دینی، جلوه‌ای بود از آمال پدیدآورندگانش که بر آن بودند: «دولت عباسیان بر غدر و مکر بنا کرده‌اند. نبینی که با بوسلمه و بومسلم و ... با چندان نیکویی که ایشان را اندر آن دولت بود، چه کردند؟ کسی مباد که بر ایشان اعتماد کند» (*تاریخ سیستان*، ۲۶۷ـ ۲۶۸). پس بدان وسیله بهانه‌ای می‌جستند برای رهایی از چیرگی خلیفگان نو و کارگزاران تازه رسیده‌شان که در قتل و غارت و جور و ستم، کم از اسلاف خود نبودند.

مآخذ: آبی، منصور، *نثرالدر*، به کوشش محمد علی قرنه، قاهره، ۱۹۸۳م؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان*

المیزان ،حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری* ، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ همو، همان، جزء متمم، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *مناقب آل ابی طالب*، قم، انتشارات علامه؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق* ، [عمان]، دارالبشیر؛ ابن عمرانی، محمد، *الانباء فی تاریخ الخلفاء* ، به کوشش قاسم سامرائی، لیدن، ۱۹۷۳م؛ ابن فقیه، احمد، «اخبارالبلدان»، *مجموع فی الجغرافیا* ، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء* ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۴م؛ همو، *عیون الاخبار*، قاهره، ۱۹۲۳-۱۹۳۰م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن مرتضی، احمد، *المنیة و الامل فی شرح الملل و النحل*، به کوشش محمد جواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن منظور، لسان؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله، *طبقات المحدثین باصبهان*، به کوشش حسین بلوشی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین* ، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱م؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل* ،به کوشش علی حبیبه،قاهره،۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ *الامامة و السیاسة* ، به کوشش طه محمد زینی، بیروت، دارالمعرفة؛ بارتولد، و.و.، *آبیاری در ترکستان*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بلعمی، محمد، *تاریخنامهٔ طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة* ، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ «تاریخ خلفا» [فارسی]، ملحق به نسخهٔ خطی کتاب *سیرت رسول الله(ص)* ، انشای قاضی رفیع الدین اسحاق همدانی، کتابخانهٔ مجلس شورا، شم ۶۶۴۱؛ *تاریخ الخلفاء*، به کوشش پ. گریازنویچ، مسکو، ۱۹۶۷م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، بخشی از *غرر اخبار ملک الفرس و سیرهم* (نک: ما، هوتسما)؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا* ، میکروفیلم کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۱۴۷۱؛ حموی، محمد، *انیس المؤمنین*، به کوشش میر هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار* ، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم* ، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث و وفیات سالهای ۱۲۱-۱۴۰ق، به کوشش عبدالسلام عمر تدمری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء* ، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ زمخشری، محمود، *ربیع الابرار*، به کوشش سلیم نعیمی، بغداد، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شابشتی، علی، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۹۵۱م؛ شرف الزمان مروزی، طاهر، *طبایع الحیوان*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، قاهره، مطبعة مصطفی البابی؛ صابی، محمد، *الهفوات النادرة* ، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش درتئا کراولسکی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲-۱۴۰۸ق؛ طبرسی، فضل، *اعلام الوری*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۹ق؛ طبری، *تاریخ*؛ *العیون و الحدائق* ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹م؛ فاروق عمر، *طبیعة الدعوة العباسیة* ، بیروت، ۱۳۸۹ق/ ۱۹۷۰م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض* ، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کلیما، اوتاکر، *تاریخچهٔ مکتب مزدک*، ترجمهٔ جهانگیر فکری ارشاد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ* ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مافروخی، مفضل، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ مبرد، محمد، *الفاضل*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۸م؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ محدث ارموی، جلال الدین، *تعلیقات نقض* ، تهران، ۱۳۵۸ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۹م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ مقریزی، احمد، *المقفی الکبیر* ، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ همو، *النزاع و التخاصم* ، به کوشش حسین مونس، قم، ۱۳۷۰ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر احمد بن محمد قباوی، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نسفی، عمر، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، به کوشش نظر محمد فاریابی، حجاز، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ نعیم بن حماد، *الفتن* ، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ نویری، احمد، *نهایة الارب* ، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ش؛ یاقوت، *بلدان* ؛ همو، *معجم الادباء* ، به کوشش مارگلیوث، قاهره، ۱۹۲۳م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ* ، بیروت، ۱۳۹۷ق/ ۱۹۶۰م؛ یغموری، یوسف، *نورالقبس* ، مختصر *المقتبس* محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ یوسفی، غلامحسین، *ابومسلم سردار خراسان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ نیز:

Crone, P.,«On the Meaning of the ʿAbbasid Call to al-Riḍā » , *The Islamic World* , New Jersey , 1989; Daniel, E.L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule*, Chicago,1979; EI2; Frye , R.,«The Role of Abū Muslim in the ʿAbbāsid Revolt», *The Moslem World*, 1970 , vol . XXXVII ; Guest , R ., « A Coin of Abu Muslim», JRAS , 1932 ; Houtsma , M. Th ., «Bih'af'rid», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1889; Nöldeke , T., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyden, 1973; Sadighi, G. H., *Les mouvements religieux iraniens...*, Paris, 1938; Shaban , M.A., *The ʿAbbāsid Revolution* , Cambridge, 1970.

علی بهرامیان (بخش ۱) ـ صادق سجادی (بخش ۲)

آبو مُسْلِمِ خولانی، عبدالله بن ثُوَب، از تابعین مشهور. او به ابن مِشکَم نیز شهرت داشته است (کلبی، ۲۱۵/۱؛ بلاذری، ۲۷۷/۲؛ ابن منجویه، ۳۵۷/۱). از قبیلهٔ قحطانی بنوخولانِ یمن بود که بیشتر ایشان در شام ساکن شدند (سمعانی، ۲۳۴/۵؛ ابن خلکان، ۱۴۲/۱، ۵۱۱/۲). نام پدرش را به صورتهای ایوب و عوف نیز ضبط کرده‌اند (ابن حزم، ۴۱۸؛ بخاری، ۳(۱)/۵۹؛ ابن منجویه، همانجا، قس: ۴۰۱/۲) که‌احتمالاً تصحیفی از صورت اصلی هستند (برای‌صورتهای گوناگونی از نامهای او، نک: ذهبی، ۷/۴ - ۸؛ ابن حجر، تهذیب، ۲۳۵/۱۲). برخی پدرش ثوب را از اصحاب به شمار آورده‌اند (ابن حبان، ۱۸/۵؛ ابن حجر، الاصابة، ۲۱۳/۱، ۱۸۶/۷).

آگاهیهای ما دربارهٔ زندگی ابومسلم بسیار اندک و در موارد فراوانی ضد و نقیض و افسانه‌آمیز است. خلط میان او و دیگران نیز بر ابهام دربارهٔ شخصیت وی می‌افزاید. با آنکه نسبت خولانی خود نشانهٔ روشنی از انتساب اوست، از ابومسلم نقل شده است که «عراقی» و از مردم بصره است (نک: ابن سعد، ۴۴۸/۷؛ ابن عساکر، ۴۹۱). در این مورد، احتمال آن می‌رود، وی با اُهْبان بن صیفی غفاری که ابومسلم کنیه داشت و در بصره می‌زیست و او را از اصحاب دانسته‌اند، خلط

شده باشد (نک: ابو نعیم، *معرفة*، ۳۱۲/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸/۱).

گفته‌اند که ابومسلم دوران جاهلیت را درک کرد، آنگاه اسلام آورد و هنگامی که از یمن به مدینه آمد، ابوبکر به خلافت رسیده بود (ذهبی، ۸/۴؛ ابن عبدالبر، ۸۷۶/۳؛ خولانی، ۵۹؛ ابن قیسرانی، ۲۷۱/۱). روایتی هم نشان می‌دهد که او در «عام حنین» مسلمان شد (ابو نعیم، *حلیة*، ۱۲۰/۵؛ قس: ابن عساکر، ۴۸۹).

با توجه به ملاقات ابومسلم خولانی با معاذ بن جبل (د ۱۷ یا ۱۸ ق، نک: ذهبی، ۴۶۱/۱) در دمشق یا حمص (نک: احمد بن حنبل، ۲۳۶/۵ ـ ۲۳۷؛ ابن جوزی، ۲۱۳/۴؛ ابن عساکر، ۴۹۲)، می‌توان احتمال داد که ابومسلم در حدود این سالها در شام ساکن بوده است.

گفته‌اند که به هنگام آغاز مخالفتهای معاویه با امام علی (ع)، ابومسلم خولانی به همراه جمعی از قاریان شامی به منظور اعتراض به وقوع جنگ، نزد معاویه رفت و سپس از جانب او نامه‌ای برای امام علی (ع) برد و نزد امام، ضمن ستایش عثمان، تقاضای معاویه مبنی بر استرداد قاتلان عثمان را تکرار کرد (نک: نصر بن مزاحم، ۸۵ ـ ۸۶؛ زبیر بن بکار، ۲۹۹ ـ ۳۰۰؛ بلاذری، همانجا؛ دینوری، ۱۶۲ ـ ۱۶۳) و سخنانش در انجام این مأموریت، نشان از تمایل او به جنگ دارد (نصربن مزاحم، همانجا؛ بلاذری، ۲۷۹/۲؛ نیز نک: زبیر بن بکار، همانجا). با اینهمه از همراهی ابو مسلم با معاویه در پیکار صفین اطلاعی در دست نیست. تنها اقدام نظامی که به مشارکت او در آن اشاره شده، به اواخر عمر ابو مسلم باز می‌گردد. ابن عساکر (ص ۵۲۳) او را از یاران بُسْربن ابی اَرطاة سردار معاویه در برخی جنگها معرفی می‌کند.

دربارهٔ مرگ وی نیز اختلاف فراوان وجود دارد: برخی زمان مرگ او را در خلافت معاویه و پیش از درگذشت بسر بن ابی ارطاة ذکر می‌کنند (بخاری، ابن حبان، همانجاها). گرچه روایاتی نشان می‌دهند که معاویه از مرگ ابومسلم متأسف شده بود (خولانی، ۶۳؛ ابن عساکر، ۵۲۴)، اما برخی تاریخ مرگ او را در ۶۲ یا ۶۴ ق یاد کرده‌اند (صفدی، ۱۰۰/۱۷؛ ابن شاکر، ۱۶۹/۲؛ دیار بکری، ۳۰۰/۲) و روایتی نشان می‌دهد که پس از یزید هم زنده بوده است (بلاذری، ۴(۲)/۶۰ ـ ۶۱). با وجود خلطها و افسانه‌ها دربارهٔ ابو مسلم، روایات مذکور جای تردید بسیار دارند. قبری در قریهٔ خولان، در نزدیکی دمشق به ابومسلم منسوب است (ابن شداد، ۱۸۳؛ یاقوت، ۴۹۹/۲؛ ابن بطوطه، ۱۱۵/۱).

گفته‌اند که ابو مسلم از صحابه‌ای چون عمر خطاب، ابوعبیده جراح، معاذ بن جبل و بلال بن رباح روایت می‌کرده و کسانی چون ابوقلابه و ابو ادریس خولانی و عطاء بن ابی رباح از او روایت کرده‌اند (مسلم بن حجاج، ۱۸۰؛ ابن عبدالبر، ۱۷۵۷/۴؛ خولانی، ۵۵؛ ابن عساکر، ۴۸۳). شهرت اصلی ابو مسلم، به زهد و پارسایی است، چنانکه او را یکی از «زهّاد ثمانیه» شمرده‌اند (ابن عبدربه، ۱۷۱/۳؛ ابن جوزی، ۲۰۹/۴). در پاره‌ای مآخذ نیز، به او سخنان زاهدانه و حکمت‌آمیز نسبت داده شده است (نک: ابن مبارک، ۵۲۸؛ ابن عبدربه، ۲۴۷/۱؛ خولانی، ۵۹ ـ ۶۰). ابو نعیم اصفهانی (*حلیة*، ۱۲۲/۲ ـ ۱۳۱، ۱۲۰/۵ ـ ۱۲۲) بسیاری از اینگونه سخنان و گاه کراماتی شگفت‌انگیز را از ابو مسلم خولانی ذکر کرده و برخی از این داستانها به تألیفات سده‌های بعد نیز راه یافته است (مثلاً نک: ابن عبدالبر، ۱۷۵۸/۴؛ قشیری، ۱۸۵؛ ابن عساکر، ۴۹۳ ـ ۴۹۵، ۵۰۳؛ صفدی، همانجا). در مآخذ شیعی، ابومسلم به سبب مواضعش در قبال جنگ صفین، مطعون و «فاجر» شمرده شده است (نک: کشی، ۹۷). البته نباید از نظر دور داشت، آنچه طوسی (ص ۵) در باب روی گرداندن ابو مسلم از امیرالمؤمنین علی (ع) آورده است، بی‌تردید در نتیجهٔ خلط با ابو مسلم اُهبان بن صیفی است که به او کرامتی نیز منسوب شده است (نک: ابن سعد، ۸۰/۷).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، رحلة، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه‌جی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶ م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق /۱۹۷۹م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۷ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن شداد، محمد بن علی، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش سامی دهّان، دمشق، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۷ ق /۱۹۴۸ م؛ ابن عساکر، علی بن حسین، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، *کتاب الجمع*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۳ ق؛ ابن مبارک، عبدالله، *الزهد و الرقائق*، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، هند، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ ابن منجویه، احمد بن علی، *رجال صحیح مسلم*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ ابو نعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، به کوشش محمد امین خانجی، قاهره، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷ م؛ همو، *معرفة الصحابة*، به کوشش محمد راضی حاج عثمان، مدینه / ریاض، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بخاری، اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م، ج ۴، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶ م؛ خولانی، عبدالجبار، *تاریخ داریا*، به کوشش سعید افغانی، دمشق، ۱۹۷۵ م؛ دیار بکری، حسین، *تاریخ الخمیس*، بولاق، ۱۲۸۳ ق؛ دینوری، احمد بن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ زبیربن بکّار، *الاخبار الموفقیات*، به کوشش سامی مکی العانی، بغداد، ۱۹۷۲م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دُرُتْنا کراوولسکی، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ طوسی، محمد بن حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ قشیری، ابوالقاسم، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۵۹ ق / ۱۹۴۰ م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلبی، هشام بن محمد، *نسب معدّ والیمن الکبیر*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ مسلم بن حجاج، *الکنی والاسماء*، به کوشش مطاع طرابیشی، دمشق، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ یاقوت، *بلدان*.

بخش تاریخ

اَبومُسْلِم نامه، عنوان اثری حماسی و افسانه‌ای دربارهٔ زندگی و شخصیت ابومسلم خراسانی که تحریرهای متعددی از آن به زبانهای

فارسی و ترکی شرقی و نیز غربی در دست است.

مخالفت ابومسلم با ابوجعفر منصور و قتل ناجوانمردانهٔ ابومسلم، به‌سان یکی از نیرومندترین عناصر برانگیزانندهٔ احساسات ایرانیان رخ نمود. ایرانیان به‌رغم کوششهای خلفا برای کوچک نمایاندن نقش این سردار بی‌رقیب در براندازی امویان و آن طعنها که نویسندگان عرب بر او می‌زدند، این حرکت و پی‌آمدهای آن را بازتاب آرزوهای نهفتهٔ قومی و مذهبی خویش برضد خلفا می‌دیدند. هم از این‌رو دربارهٔ وی به غلو گراییدند، چنانکه او را با اسکندر و اردشیر می‌سنجیدند و سالروز قیامش را جشن می‌گرفتند و تا سده‌های بعد به نامش طبل می‌کوفتند و حتی برخی از خراسانیان به الوهیتش اعتقاد یافتند (نک: ه د، ابومسلم خراسانی). این مایه اقبال و باور مردم بدو، سبب شد که درباره‌اش انبوهی افسانه پدید آید و در دیدهٔ عامه به صورت عیار و پهلوانی کافر ستیز و دشمن ستم و طرفدار حق و داد درآید و زمانی هم، به مدافع سرسخت خاندان پیامبر بدل شود. این افسانه‌های آمیخته با برخی رویدادها و شخصیتهای تاریخی، دستمایهٔ داستان‌سرایانی شد که این همه را سینه‌به‌سینه نقل می‌کردند و خود نیز چیزها بر آن می‌افزودند، چندان‌که به تدوین کتابهایی چون *اخبار ابی مسلم صاحب الدعوة*، تألیف ابوعبدالله مرزبانی و خاصه *ابومسلم‌نامه*‌ها انجامید.

این *ابومسلم‌نامه*‌ها تا آنجا که روشن است، ابتدا به زبان فارسی گرد آمد و باید آنها را از نخستین داستانهای حماسی عامیانهٔ فارسی پس از اسلام دانست که متضمن نکات مهمی دربارهٔ زندگی و عادات واندیشه های مردم روزگار راویان متعدد آن است (محجوب، «داستانها»، ۲۸۸). پدید آورندهٔ نخستین روایت مدون یا متن مکتوب *ابومسلم نامه* هنوز به درستی دانسته نیست، اما مشهورترین روایت در بیشترین نسخه‌های موجود این کتاب به ابوطاهر نسبت داده شده که مانند ابوبکر رازی و ابوالمجید ساوجی و هشام سرخسی ــ راویان دیگر *ابومسلم‌نامه* ــ همه از داستان‌گزاران دربار غزنویان بوده‌اند (ملیکف، 76). نیز از کسانی چون سعید دمشقی، هشام اصفهانی، شریف بغدادی و حاجی شادی به عنوان راویان دیگر *ابومسلم‌نامه* نام برده‌اند (همو، 31,78).

لقب ابـوطاهر در نسخه‌هـای متعدد *ابومسلم نامه* بـه اختـلاف، طرسوسی (منسوب به شهری در آسیای صغیر بر ساحل مدیترانه)، طرطوسی (منسوب به شهری در سوریه بر کنارِ مدیترانه)، یا طوسی (نک: منزوی، خطی، ۳۶۵۴/۵؛ ملیکف، 31) ضبط شده که هریک از محققان معاصر یکی از این القاب را درست دانسته‌اند. در نسخهٔ خطی *ابومسلم نامه* که اساس چاپ نامنقح تهران قرار گرفته، نام و لقب نویسنده، ابوطاهر بن علی بن حسین طرطوسی (طرطوسی، ۳۲) آمده است که اگر همان صاحب *داراب نامه* باشد (یغمایی، مقدمهٔ *ابومسلم نامه*)، نامش ابوطاهر محمد بن حسن بن علی بن موسی طرسوسی و از داستان‌سرایـان روزگار غزنویـان بـوده است (صفا، مقدمه، ۲۶/۱؛ محجوب، «ابومسلم»، جه)، در حالی که ملیکف (همانجا) ابوطاهر طوسی را داستان‌گزار دربار محمود غزنوی و نویسندهٔ *ابومسلم نامه* دانسته است. نسخهٔ ترکی *ابومسلم نامه* که وامبری در خیوه یافته، اگر چنانکه به گفتهٔ فؤاد کوپرولو، مکتوب در ۵۵۰ق باشد (همو، 82)، هم‌عصری نویسنده را با غزنویان تأیید می‌کند (قس: یغمایی، مقدمهٔ *ابومسلم نامه*، که او را از نویسندگان عصر تیموری دانسته است)، اما دلیلهـایی که ملیکف برای رد این هم عصری براساس متـن *ابومسلم نامه*‌ای که در دست داشته، ذکر کرده است (ص 34-33)، درست نمی‌نماید، زیرا یکی از ویژگیهای روایتهای داستانی، تغییراتی است که در زمانها و مکانهای مختلف بر این روایات عارض می‌شود. چنانکه اختلاف روایات نسخه‌های متعدد فارسی و ترکی *ابومسلم نامه* در بارهٔ خود ابومسلم و پدر و مادر و دوران کودکی و نوجوانی او و نیز فرمانروایان ترک، عرب و ایرانی معاصرش و حتی واژگان به کار رفته دربـارهٔ ابزارهـای زنـدگی و جـامه‌هـا و آلات جنـگ (محـجوب، «*ابومسلم‌نامه*»، ۶۹۲ ـ ۶۹۵) به‌گونه‌ای است که آنها را می‌توان به دوره‌های کاملاً متمایز تاریخی منتسب کرد، زیرا راویان *ابومسلم نامه* برای جلب‌نظر مردم در ممالک مختلف نه‌تنها این داستان را سازگار با ویژگیهای جامعه و سیاست روزگار خود نقل می‌کرده‌اند، بلکه به همان دلیل لقب نویسندهٔ *ابومسلم نامه* و به تبع آن خاستگاه او را به اختلاف، گرچه با نوعی همانندی، طرطوسی، طرسوسی و طوسی آورده‌اند (همو، «ابومسلم»، ۲۰۱؛ ملیکف، 31، که به نظر می‌رسد اختلاف در ضبط نام نویسنده از مقولهٔ تصحیف و تحریف باشد، نه تأثیرات زمان و مکان روایت). چنانکه در یک روایت، ابومسلم که شیعه‌ای متعصب، از اعراب قبیلهٔ طی معرفی شده، از امام محمدباقر (ع) برای استقرار خلافت در میان فرزندان ابراهیم امام فرمان می‌یابد، درحالی که پیش‌تر به خونخواهی امام‌حسین(ع) برخاسته و در پیکار با ستمگران، سلاطین نامداری چون محمد خوارزمشاه و فرمانروایان قبچاق و بلغار در رکاب اویند (طرطوسی، ۲۴۸، ۲۴۹، ۶۶۸). مطابق روایت نسخهٔ دیگری که در پاریس موجود است، قحطبة بن شبیب و پسرش حسن از یاران اصلی ابومسلم به‌شمار می‌آیند و در داستان جایگاه ویژه‌ای دارند. درحالی که در روایت ترکی *ابومسلم‌نامه* از آنان نامی در میان نیست. همچنین در برخی از روایتهای فارسی از ملک‌زاده خاقان که نوادهٔ افراسیاب پادشاه ترکستان بوده، یاد شده است، ولی در روایت ترکی، این ملک‌زاده دارای لقب خوارزمی است و از نوادگان ساسانیان به شمار آمده است (ملیکف، 71).

براساس روایت نسخه‌ای از *ابومسلم نامهٔ* منسوب به خواجه نصیر [الدین] طوسی که در کتابخانهٔ مسجد گوهرشاد مشهد است، احمد بن محمد بن حنفیه به خونخواهی ابومسلم برخاسته است (فاضل، ۷۸/۱، ۷۹؛ منزوی، خطی مشترک، ۱۴۱۸/۱۱). مطابق نسخه‌ای دیگر (موجود در کتابخانهٔ گنج‌بخش پاکستان)، ابومسلم حتی به هند و سراندیب هم رفته است (*ابومسلم‌نامه*، ۴۱۹ـ ۴۲۰، ۴۳۵ـ ۴۳۹) و در ذکر جنگها سخن از توپهای کوچکی به نام زنبورک به‌میان آمده (همان، ۵۹۲) که نشان می‌دهد این روایت بسیار متأخر و مربوط به روزگار

صفویان است. بدین‌گونه آشکار است که در این روایات مختلف، اشخاص و قهرمانان حقیقی و خیالی در صحنهٔ وقایع مجازی، نقش ایفا می‌کنند. با اینهمه، عنصر اصلی داستان یعنی پیکار با ستمگران و دستگیری مظلومان و ترویج اخلاق فتوت در همهٔ این روایات پابرجاست و یاران ابومسلم همه نمونهٔ مردان عیار و دلیر و راست‌کردار و دیندار و اهل حرفه و صنعت بوده‌اند. هم از این روست که بسیاری از آداب و رسوم و عادات مردم عادی را که تواریخ رسمی فاقد آنند، از خلال این روایات می‌توان دریافت. چنانکه داستانهای حماسی دیگری که تحت تأثیر *ابومسلم نامه* نوشته شده است و پدید آورندگانش از شخصیتهای داستانی آن بهره گرفته‌اند، نیز خالی از این فواید نیست. داستانهای حماسی *بطال نامه*، *صلطق‌نامه*، *دانشمندنامه* و *جنیدنامه* که قهرمانانش از اعقاب ابومسلم هستند، و خاصه *زمجی‌نامه* که در پایان برخی از نسخه‌های *ابومسلم‌نامه* آمده است (مثلاً منزوی، همان، ۹۴۸/۶؛ ملیکف، 65,74,79) و نیز *فتوت‌نامه* ها که حاوی قواعد اخلاقی و راه و روش زندگی جوانمردان است، از اینگونه آثار به شمار می‌روند (همو، 79,82).

افزون بر این، *ابومسلم‌نامه* گاه به عنوان مأخذی تاریخی مورد استفادهٔ برخی از مورخان واقع شده، چنانکه هندوشاه نخجوانی در *تجارب السلف* بارها به این کتاب استناد کرده است (ص ۷۹، ۸۴، ۸۶) و ظاهراً نویسندهٔ کتابی دربارهٔ حملهٔ اعراب به شیروان و احوال اخلاف ابومسلم که آن را در ۱۱۹۵ق در داغستان نوشته، نیز از *ابومسلم نامه* بهره‌ها برده است (ملیکف، 81). همچنین *ابومسلم نامه* در کتابهای *انسابیه* و *انیس المؤمنین* تأثیر داشته است (صفا، «اشاره‌ای»، ۷۲۷).

اما از دیدگاه مذهبی نیز *ابومسلم‌نامه* دستخوش تغییرات بسیار شد. چنانکه در دورهٔ صفویان رنگ تشیع به خود گرفت و حتی در قلمرو دولت عثمانی توسط «اخی»ها ــ فرقه‌ای از اهل فتوت ــ که تمایلات شیعی داشتند و طرفدار صفویان بودند، ترویج شد. شگفت‌تر آنکه در این تحریر از داستان *ابومسلم نامه*، شیخ جنید نیای شاه اسماعیل و نیز ابومسلم است و نام حیدر (پدر شاه اسماعیل) و اسد (پدر ابومسلم) هر دو از القاب امام علی(ع) است (ملیکف، 79). این نگرش سپس به ادبیات بکتاشی ــ فرقه‌ای از صوفیان ترک قلمرو عثمانی ــ وارد شد و یک فصل از *ابومسلم‌نامه* یعنی ملاقات ابومسلم با ابراهیم امام در تاریخ این فرقه اهمیتی بسیار یافت، زیرا مطابق *ولایت نامهٔ* حاجی بکتاش، سرسلسلهٔ این فرقه، صفات درویشی از امام علی(ع) توسط ابراهیم امام به ابومسلم و از او به بقیهٔ امامان شیعه و بعد به حاجی بکتاش رسید (همو، 66-65). بدین‌گونه ابومسلم و *ابومسلم نامه* ها که از روزگار سلجوقیان در آسیای صغیر به ترکی ترجمه و تحریر می‌شده است، در میان ترکان متأخر نیز جایگاهی بلند یافت. این نکته به‌ویژه از کثرت نسخه‌های این داستان، به زبان ترکی مشهود است. گرچه برخی برآنند که چون ابومسلم خود از ترکان اغز بود و این ترکان خاطرهٔ او را با خود به آناتولی آوردند، نام و داستان او در اینجا شهرت یافت، ولی گسترش نهضت «اخی»ها در آناتولی و آسیای صغیر که مروج داستانهای حماسی برای اشاعهٔ اخلاق جوانمردان در میان عامه بود، مهم‌ترین عامل رواج *ابومسلم‌نامه* ها در این منطقه شد و حتی از همین طریق به قفقاز هم راه یافت (همو، 36 ,26 ,25؛ یوسفی، ۱۸۵، ۱۸۶). برخی از اصطلاحات صوفیه در *ابومسلم نامه* (محجوب، «داستانها»، ۳۸۶) و همچنین مخالفت شدید صوفیان با میرلوحی موسوی که به روزگار صفویان، ابومسلم را در کتابی لعن کرد (آقابزرگ، ۱۵۰/۴ـ ۱۵۱)، حاکی از گرایش و اعتقاد جماعت صوفیه به ابومسلم است. از داستان لعن و تکفیر ابومسلم توسط برخی از علمای عصر صفوی چون محقق کرکی و ممنوعیت نقل *ابومسلم‌نامه* که آن‌را اسطوره‌هایی می‌شمردند که افسانه‌سرایان «عوام را به آن تزویر و تسطیر، محبّ و دوستدار آن محبوس زاویهٔ سعیر گردانیده» و خواندن و نوشتن آن را «باعث دخول نیران» و «سبب گرفتاری به آتش سوزان» می‌دانستند (حموی، ۱۴۱، ۱۸۶)، برمی‌آید که این داستان در میان عامهٔ مردم هم رواجی تمام داشته است و با آنکه شاه اسماعیل فرمان داد تا آن داستانها را بشستند، با اینهمه، پس از او باز قصه‌گویان کار از سرگرفتند، تا آنکه شاه طهماسب مقرر داشت «که هرکس آن قصهٔ کاذبه بخواند، به تیغ سیاست زبانش قطع» کنند (همو، ۱۴۱).

مخالفت صفویان با *ابومسلم نامه* خوانی، به رغم ادعای نویسندهٔ آن مبنی بر خویشاوندی آنان با ابومسلم، شاید عجیب به‌نظر برسد. در واقع ابومسلم در دوران قدرت خود نسبت به شیعیان چندان قساوت نشان داد (نک: هـ د، ابومسلم خراسانی) که افسانه‌های برساخته، حاکی از ارادت او به خاندان پیامبر نیز نتوانست نظر علمای شیعه را نسبت به او تغییر دهد و صفویان هم که در آن ایام به پشتیبانی این علما در برابر عثمانیان نیاز داشتند، آنان را تأیید می‌کردند. افزون بر این، ادعای خویشاوندی صفویان (بانیان نخستین دولت شیعی و منتسب به خاندان رسالت) با ابومسلم چندان بی‌پایه و نیز بی‌ثمر می‌نمود که نمی‌توانستند از آن طرفی بربندند و آن را افتخاری برای خویش به‌شمار آورند.

چنانکه اشاره شد نسخه‌های بسیاری از *ابومسلم‌نامه* به ترکی و فارسی که در شهرهای ایران، آسیای صغیر، کاشغر، ختن و شبه قارهٔ هند تحریر شده، در دست است. این نسخه‌ها در شهرهای اروپا (ملیکف، 76-72 ,25؛ بلوشه، IV/37-38؛ کرافت، 53)، آمریکا (دانش‌پژوه، *نسخه‌های خطی*، ۷۳؛ همو و حاکمی، ۱)، روسیه (اکیموشکین، I/416-417)، پاکستان (منزوی، *خطی مشترک*، ۹۴۳/۶ـ ۹۴۸، ۹۴۹، *فهرست*، ۱۳۱۳/۳ـ ۱۳۱۵؛ نوشاهی، ۲۱۱)، بخارا و خیوه (ملیکف، 72, 81-82)، تاشکند و دوشنبه (دانش‌پژوه، *نسخه‌های خطی*، ۵۹، ۱۲۵ـ ۱۲۶؛ منزوی، *خطی مشترک*، ۹۴۴/۶) و کتابخانه‌های عمومی و خصوصی شهرهای ایران (دانش‌پژوه و علمی انواری، ۲۵۵/۱؛ فاضل، ۷۸/۱ـ ۷۹، ۸۵ ـ ۸۷؛ مرکزی، ۲۷۹/۸ـ ۲۸۰؛ منزوی، *خطی*، ۳۶۵۵/۵؛ دانش‌پژوه، «فهرست»، ۶۲/۲) پراکنده‌اند.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ *ابومسلم نامه*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ گنج‌بخش اسلام‌آباد،

شم ۱۴۶۵؛ حموی، محمد، *انیس المؤمنین* ، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ خصوصی دکتراصغر مهدوی»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، *نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی و اروپا و آمریکا*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو و اسماعیل حاکمی، «فهرست نسخه‌های خطی فارسی دانشگاه لُس آنجلس»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی*، تهران، ۱۳۶۲ش، شم ۱۱ و ۱۲؛ همو و بهاءالدین علمی انواری، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ مجلس سنا*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ صفا، ذبیح‌الله، «اشاره‌ای کوتاه به تحریر داستانها در دوران صفوی»، *ایرانشناسی*، ۱۳۶۹ش، س ۲، شم۴؛ همو، مقدمه بر *داراب نامهٔ طرسوسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ طرطوسی، محمد، *ابومسلم نامه*، به کوشش اقبال یغمایی، تهران، انتشارات گوتنبرگ؛ فاضل، محمود، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ جامع گوهرشاد مشهد*، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ محجوب، محمد جعفر، «ابومسلم‌نامه، سرگذشت حماسی ابومسلم‌خراسانی»، *ایران شناسی*، تهران، ۱۳۶۸ش، س ۱، شم ۴، ۱۳۶۹ش، س ۲، شم ۳؛ همو، «ابومسلم و ابومسلم نامه »، *ایران نامه* ، واشینگتن، ۱۳۶۴و۱۳۶۵ش، شم ۲ و ۳؛ همو، «داستانهای عامیانهٔ فارسی»، *سخن*، تهران، ۱۳۳۸ش، دورهٔ ۱۰، شم۳ و ۴؛ مرکزی، خطی؛ منزوی، خطی؛ همو، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج‌بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۵۹ش/ ۱۹۸۰م؛ نخجوانی، هندوشاه، *تجارب‌السلف*، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ش؛ نوشاهی، خضر عباسی، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب*، لاهور، ۱۳۶۵ش/۱۹۸۶م؛ یغمائی، اقبال، مقدمه بر *ابومسلم نامه* (نک: هم، طرطوسی)؛ یوسفی، غلامحسین، *ابومسلم سردار خراسان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ نیز:

Akimushkin, O.F. et al., *Persidskiye... rukopisi... an SSSR* , Moscow, 1964; Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris , 1934 ; Krafft, A., *Die arabischen ... Handschriften ... zu Wien*,Wien, 1842 ; Mélikoff , Irène , *Abu Muslim , le «porte-hache» du Khorassan* , Paris, 1962.

صادق سجادی

آبومُسْلِمیّه، نک: مسلمیه.

آبومِسْمار، حُمودبن محمد بن احمد حسنی، معروف به شریف حمود (۱۱۷۰ ـ ۱۲۳۳ ق / ۱۷۵۷ ـ ۱۸۱۸م)، امیر ابوعریش و تهامهٔ یمن. در اواخرسدهٔ ۱۲ ق امرایی از خاندان شریف احمدبن محمدبن خیرات از نسل حسن بن علی (ع) به حکومت مِخلاف سلیمانی واقع در منطقهٔ ابوعریش رسیدند که معروف‌ترین آنان ابومسمار بود (جرافی، ۶۴؛ عمری، ۱۲۸؛ حمزه، ۳۵۷ ـ ۳۵۸).

وی نخست در ۱۲۱۵ ق از جانب امام زیدی صنعا، علی بن عباس معروف به المنصور، به حکومت مخلاف سلیمانی و ابوعریش منصوب شد. سپس براثر کاردانی، هوشمندی، دلیری و نیز ضعف روزافزون امامان صنعا، توانست تا حوزهٔ حکومت خود را به مناطق دیگری مانند صَبْیا، ضَمَد و توابع آنها گسترش داده، حکومتی مستقل تشکیل دهد (شوکانی، *البدر الطالع*، ۲۴۰/۱؛ ابن زباره، ۴۰۸/۱ ـ ۴۰۹). در همان سال براحمد بن حسین فَلَقی تهامی، مبلغ وهابیت و اتباعش تاخت و احمدبن حسین ناچار به ابن سعود پناه برد (همانجا). آنگاه عبدالوهاب ابن عامر رفیدی وهابی، معروف به ابونقطه از سوی ابن سعود به حکومت عسیر فرستاده شد که کشمکشهای این دو (همانجا؛ بطریق، ۴۷ ـ ۴۸) به شکست ابومسمار (۱۲۱۷ ق) وانعقاد معاهده‌ای بین طرفین منجر شد که از جملهٔ شرایط آن اطاعت از ابن سعود و اتحاد نظامی با او برضد ائمهٔ زیدی صنعا بود (ابن زباره، بطریق، عمری، همانجاها). در مقابل، امارت ابوعریش به ابومسمار واگذار شد (شوکانی، همانجا؛ ابن بشر، ۱۷۸/۱؛ عمری، ۱۳۲ ـ ۱۳۳). پس از ۷ ماه ابومسمار درصدد برآمد که با نزدیکی به امام صنعا سیاست موازنه پیش گیرد. از این رو در ربیع الآخر ۱۲۱۸ نامه‌ای توسط حسن بن خالد حازمی، از اشراف ابوعریش، به صنعا فرستاد. در این نامه و نامه‌های دیگر اشراف ابوعریش، از امام صنعا برای ممانعت از انتشار وهابیت در تهامه و دفع حملات قوای ابن سعود، استمداد شده بود. امام صنعا با استقبال از این اقدام و تشویق آنان به پایداری، اطاعت ابومسمار و دیگران را به شرط مساعدت خود با آنان قرار داد. در واقع امام صنعا در کمک به ابومسمار و اشراف ابوعریش تردید داشت، زیرا اولاً آنان پیش از این به قراردادهای خویش پای‌بندی نداشتند و استمداد کنونی آنان نیز نتیجهٔ ناتوانی در برابر ابن‌سعود بود و ثانیاً مشکلات داخلی حکومت امام صنعا اجازهٔ جنگی تمام عیار با ابن سعود را در تهامه به وی نمی‌داد (همو، ۱۲۹ ـ ۱۳۲).

ابومسمار با استفاده از فرصتی که نتیجهٔ سیاست موازنه بود، با سرعت مناطق اطراف ابوعریش مانند بنادر لحیه، حدیده و شهرهای زبید، حیس، بیت الفقیه و توابع آنها را که زیر نفوذ حکومت امام صنعا بود، تصرف کرد و حکومت خود را توسعه داد و در همین زمان شهری به نام الزهرا بنیاد نهاد و در شهرهای قلمرو خود استحکامات نظامی استوار برپا کرد و نخستین بار حکومتی مستقل و بزرگ در مخلاف سلیمانی و ابوعریش به وجود آورد که تا آن روز سابقه نداشت و در ردیف بزرگ‌ترین اشراف منطقه قرار گرفت (شوکانی، همان، ۲۴۰/۱ ـ ۲۴۱؛ ابن زباره، ۴۱۲/۱).

ابومسمار در ۱۲۱۹ و ۱۲۲۰ ق تاخت و تازی را در مناطق دوردست ساحلی یمن یعنی ارتفاعات حجه در شمال غربی صنعا آغاز کرد و آن مناطق را تصرف نمود و سپاهی که امام صنعا برای مقابله با او به تهامه اعزام کرده بود، در اثر دسیسه‌های وزیر امام، حسن بن حسن علفی با شکست مواجه شد و فرمانده سپاه با فرزندش کشته شدند (عمری، ۱۳۳ ـ ۱۳۸).

پیروزیهای ابومسمار دیری نپایید و به زودی از جانب ۳ نیرو مورد تهاجم قرار گرفت: از یک سو امام صنعا المتوکل علی الله که در ۱۲۲۴ ق به جای پدرش امام منصور، حکومت را به دست گرفته بود، او را تحت فشار قرار داد و درگیر جنگهای پراکنده ساخت و از سوی دیگر وهابیها بر وی تاختند و مهم‌تر از اینها، نیروهای محمدعلی پاشا حاکم عثمانی مصر، هجومی گسترده آغاز کرده بود که دامنهٔ آن، حکومت ابومسمار را نیز در برمی‌گرفت (ابن زباره، همانجا؛ EI^2,S).

اختلافاتی که بین ابومسمار و ابونقطه عامل و فرمانده سپاه ابن سعود در منطقه بروز کرده بود، به شدت بالا گرفت و ابونقطه به مناطق تحت حکومت وی حمله کرد. ابومسمار در نامه‌ای به ابن سعود نسبت به اعمال و تجاوزات ابونقطه شدیداً اعتراض کرد و در جلسهٔ حکمیّتی

که با نمایندگان ابومسمار، از جمله پسرش، در حضور ابن سعود برپا شد، توافقی حاصل نگشت. ابن سعود که نسبت به نیات ابومسمار دچار تردید شده بود، او را نزد خود فراخواند، ولی ابومسمار اجابت نکرد و همین امر موجب شد که ابن سعود سپاهی عظیم به فرماندهی ابونقطه که شمار آنان را بین ۵۰ تا ۱۰۰ هزار نفر نوشته‌اند، به جنگ او گسیل دارد (۱۲۲۴ ق). ابومسمار که نیروهایش از ۱۷٬۰۰۰ تن تجاوز نمی‌کرد، به رغم کشته شدن ابونقطه، در نهایت با تحمل شکستی سخت به ابوعریش عقب‌نشینی کرد (شوکانی، همانجا؛ ابن بشر، ۱۷۸/۱ ـ ۱۷۹؛ عمری، ۱۳۹ ـ ۱۴۰؛ فیلبی، 113) و در نبردهای سال بعد نیز در برابر قوای ابن سعود کاری از پیش نبرد و طامی بن شعیب عامل ابن سعود در عسیر، بنادر لحیه و حدیده را از تصرف وی خارج ساخت و غارت کرد (ابن بشر، ۱۸۴/۱ ـ ۱۸۵).

ابومسمار پس از این شکست به سبب ضعف قوا، با دشمن دیگر خود المتوکل علی‌الله، امام صنعا پیمان صلحی برقرار کرد که چندان نپایید، زیرا به تشویق ابن سعود، المتوکل سپاهی به فرماندهی وزیر خود علی بن اسماعیل به سوی تهامه فرستاد و نامه‌ای به والی حجه نوشت که او نیز به ابومسمار حمله کند. کشمکش ابومسمار با المتوکل تا پایان عمر المتوکل (۱۲۳۱ ق) ادامه یافت (شوکانی، همان، ۲۴۱/۱؛ عرشی، ۷۰ ـ ۷۱؛ عمری، ۱۶۶، ۱۷۲ ـ ۱۷۷).

به دنبال پیروزی محمدعلی پاشا سردار عثمانی در عسیر، ابومسمار برای نزدیکی به او و تسویه حساب گذشته، طامی بن شعیب را که به او پناهنده شده بود، دستگیر کرد و همراه با نامه و هدایایی نزد محمد علی پاشا فرستاد. متقابلاً محمدعلی نه تنها موافقت باب عالی را با ابقای حکومت ابومسمار در ابوعریش به دست آورد، بلکه آن بخش از قلمرو او را که به تصرف ابن سعود درآمده بود، نیز به ابومسمار مسترد داشت (ابن بشر، ۱۸۴/۱ ـ ۱۸۵، ۲۲۱، ۲۲۲؛ اباظه، ۳۲ ـ ۳۳؛ حمزه، ۳۵۹). روابط این دو نیز دیری نپایید و ابومسمار در پاسخ اشراف عسیر، برضد محمدعلی قیام کرد و در ۱۲۳۰ ق در منطقهٔ حجیلان از نواحی عسیر با سپاه محمدعلی پاشا به جنگ پرداخت و در این جنگ ابومسمار، موفق شد سپاه عثمانیها را شکست دهد، ولی پس از این واقعه بیمار شد و در گذشت. او را در مکانی به نام ملاحه از سرزمین بنی مالک در منطقهٔ سراة به خاک سپردند (ابن بشر، ۲۵۷/۱؛ اباظه، ۳۳؛ ابن زباره، ۴۱۳/۱).

ابومسمار با اینکه در دوران حکومت خود بیشتر درگیر جنگهای مختلف با همسایگانش بود، از عمران و آبادی مناطق زیر نفوذ خود بازنایستاد. بناهای بزرگ و قلعه‌های رفیع در ابوعریش ساخت، حصارهای محکم و استواری به گرد شهرها کشید، مساجدی در برخی از شهرها بنا کرد و جهت آن مساجد اوقافی تعیین نمود. وی به گسترش علم و ادب نیز عنایت داشت و دانش طلبان و عالمانی را که به حوزهٔ حکومت وی روی می‌آوردند، می‌نواخت و حتی با برخی از آنان از جمله شوکانی مکاتبه داشت. هنگامی که در گذشت، بسیاری از دانشمندان و ادیبان و مردم ابوعریش در سوگ او گریستند (شوکانی، *دیوان*، ۲۷۶؛ ابن زباره، ۴۱۰/۱ ـ ۴۱۲). قاضی عبدالرحمان بن احمدبن حسن بهکلی دربارهٔ زندگانی وی کتابی با عنوان *نفح العود بسیرة الشریف حمود* نوشت که تا حوادث سال ۱۲۲۵ ق را خود او آورده و پس از آن را، حسن بن احمدبن عبدالله تکمیل کرده است (ابن زباره، ۴۱۳/۱؛ زرکلی، ۲۸۲/۲). این کتاب در ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م در ریاض چاپ شده است.

پس از ابومسمار فرزندش احمدبن حمود به جای او نشست، اما دیری نپایید که وی در ۱۲۳۴ ق به دست نیروهای عثمانی اسیر گردید و به مصر فرستاده شد و پس از مدتی در همانجا درگذشت و طومار حکومت خاندان ابومسمار در منطقهٔ عسیر و مخلاف سلیمانی و تهامه درهم پیچیده شد (عمری، ۲۲۱).

پس از این، از خاندان ابومسمار نامی در میان نبود، تا اینکه در ۱۲۵۱ ق فردی به نام حسین بن علی بن حیدر بن محمدحسنی معروف به شریف حسین و ملقب به ابن ابی‌مسمار به حکومت صبیا رسید و در ۱۲۵۶ ق ابوعریش نیز به حکومت وی ضمیمه گردید و از جانب سلطان عبدالمجید عثمانی ملقب به پاشا شد. با در گذشت وی در مکه (۱۲۷۳ ق / ۱۸۵۶م) خاندان اشراف ابومسمار برافتادند.

مآخذ: اباظه، فاروق عثمان، *الحکم العثمانی فی الیمن*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن بشر، عثمان بن عبدالله، *عنوان المجد فی تاریخ نجد*، ریاض، ۱۳۸۵ ق؛ ابن زباره، محمدبن محمد، *نیل الوطر*، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ بطریق، عبدالحمید، *من تاریخ الیمن الحدیث*، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ جرافی یمنی، عبدالله بن عبدالکریم، *المقتطف من تاریخ الیمن*، به کوشش زیدبن علی وزیر، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ حمزه، فؤاد، *قلب جزیرة العرب*، ریاض، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ زرکلی، *اعلام*؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدر الطالع*، بیروت، دارالمعرفة؛ همو، *دیوان*، به کوشش حسین بن عبدالله عمری، دمشق، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ عرشی، حسین بن احمد، *بلوغ المرام*، به کوشش ماری کرملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ عمری، حسین عبدالله، *مئة عام من تاریخ الیمن الحدیث*، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ نیز: EI², S; Philby, John, *Saʾudi Arabia*, Beirut, 1968.

علی رفیعی

اَبومُصْعَب، احمد بن ابی‌بکر قاسم بن حارث بن زُرارة بن مصعب‌بن عبدالرحمن‌بن عوف زهری (۱۵۰ ـ ۲۴۲ق / ۷۶۷ـ۸۵۶م)، فقیه و قاضی مدنی و یکی از راویان *موطأ* از مالک. ابومصعب در مدینه می‌زیست و در همان شهر نیز درگذشت. وی محضر مالک را درک کرد و نزد او دانش اندوخت. از دیگر بزرگان چون دراوردی، ابن‌ابی حازم، ابراهیم‌بن سعد، مغیرة‌بن عبدالرحمن و محمد بن ابراهیم‌بن دینار نیز فقه و حدیث آموخت (وکیع، ۲۵۸/۱؛ ابن‌ابی حاتم، ۱(۱)/۴۳؛ کلاباذی، ۴۶/۱). افرادی چون بخاری، مسلم، ابوحاتم رازی و ابوزرعه از شاگردان و راویان اویند (ابن‌ابی‌حاتم، کلاباذی، همانجاها؛ ابن منجویه، ۳۲/۱؛ برای فهرستی از دیگر استادان و راویان وی، نک: مزی، ۲۷۹/۱ ـ ۲۸۰).

چنانکه گفته شد، ابومصعب یکی از راویان *موطأ* از خود مالک بود که دارقطنی وی را در روایت آن مورد وثوق شمرده است. نوشته‌اند که

روایات ابومصعب و احمدبن اسماعیل سهمی از مالک، از آخرین روایات *موطأ* بوده و در این دو روایت حدود ۱۰۰ حدیث افزون بر دیگر موطأها ــ همچون *موطأ* یحیی‌بن بکیر ــ به چشم می‌خورد (نک: ابن‌حزم، ۳۲۷؛ ذهبی، ۴۳۷/۱۱ ـ ۴۳۸). اگرچه‌طریق‌مدنی ابومصعب، نسبت به برخی دیگر از طرق روایی *موطأ* از اهمیت کمتری برخوردار بوده است، اما به هر روی می‌توان در قرون مختلف، در فهارس و مشیخه‌های گوناگون به ویژه در غرب اسلامی روایت آن را مشاهده کرد (برای نمونه، نک: ابن‌عطیه، ۹۴، ۱۱۹، ۱۲۹؛ ابن‌خیر، ۱۷۴؛ برزالی، ۱۲۷/۱؛ کتانی، ۹۶۰/۲ ـ ۹۶۱).

ابومصعب از فقیهان برجستهٔ زمان خود بود و مذهب مدنی داشت و در سخنی معروف مذهب اهل مدینه را بر عراقیان برتری داده و نسبت به آنان اظهار فخر کرده است (ابواسحاق شیرازی، ۱۵۴)، اما قاضی عیاض (۵۱۲/۲) و ابن‌حجر (۲۰/۱) ضمن بیان مطلبی، وی را در فتواهایش متمایل به رأی دانسته‌اند. آن دو در مورد داستان منع شدن ابن‌ابی خیثمه از سوی پدرش در مورد علم‌اندوزی نزد ابومصعب، ضمن اظهار شگفتی از این مطلب، احتمال داده‌اند که شاید تمایل ابومصعب به رأی و یا داخل شدنش در امر قضا سبب این ممانعت گردیده است (نیز نک: ذهبی، ۴۳۷/۱۱). وی در موضوع غیرمخلوق بودن *قرآن* با اتکا به گفتهٔ مالک، حتی کسی را که در این امر شک یا وقف کند، کافر می‌دانست و معتقد به خلق *قرآن* را خبیث می‌شمرد (قاضی عیاض، ذهبی، همانجاها).

ابومصعب در زمان عبیدالله‌بن‌حسن‌علوی ــ والی‌مأمون‌درمدینه‌ــ قضای این شهر را به عهده داشت و گویا تا زمان عزل عبیدالله (۲۱۰ق) بر آن منصب بود (ابن‌سعد، ۴۴۱/۵؛ وکیع، همانجا) و به گفتهٔ زبیربن بکار وی در هنگام مرگ نیز بر مسند قضا بوده است (ذهبی، ۴۳۸/۱۱). نام ابومصعب به عنوان یک محدث در اسانید صحاح سته آمده است (نک: مزی، ۲۷۸/۱) و در دیگر اسانید روایی مشرق و مغرب نیز به‌چشم‌می‌خورد (مثلاً نک:سهمی، ۳۹۴؛ابن‌خیر، ۱۷۵؛ ابن‌جوزی، ۱۲۵، ۱۶۰؛ رافعی، ۲۵۸/۱، جم؛ برزالی، ۱۵۴/۱، ۳۴۵).

اثر مهم بازمانده از ابومصعب روایت او از *موطأ* مالک است که پاره‌هایی پراکنده از آن در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق یافت می‌شود (ظاهریه،حدیث، ۳۸۶ـ۳۸۷، مجامیع، ۴۱؛ فهرس، ۲۷۴، ۳۲۱ـ۳۲۲). از اثر دیگر وی *المختصر* نیز نسخه‌ای خطی به روایت ابواسحاق ابراهیم‌بن سعید مدنی در کتابخانهٔ قرویین فاس (فاسی، شم ۸۷۴) محفوظ است. مؤلف در این اثر فقهی، پس از خطبه و مقدمه‌ای در ستایش مذهب مدنی، کتاب را براساس مسائل فقهی به حدود ۳۰ باب منقسم کرده است؛ این نسخه مشتمل بر ۱۷۴ برگ است. ابن‌عطیه (ص ۱۳۲) طریق روایت خود از این اثر را ذکر می‌کند.

مآخذ: ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن‌بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *مشیخة*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *جوامع‌السیرة*، به کوشش احسان عباس و ناصرالدین اسد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ابن‌خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۳م؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌عطیه، عبدالحق، *فهرس*، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن‌منجویه، احمدبن علی، *رجال‌صحیح مسلم*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم‌بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ برزالی، قاسم‌بن محمد، *مشیخة قاضی‌القضاةابن جماعة*، بیروت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ رافعی، عبدالکریم‌بن محمد، *التدوین فی اخبار قزوین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ سهمی، حمزةبن یوسف، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م؛ ظاهریه، خطی؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، فاس، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ *فهرس‌مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۷م؛ قاضی عیاض، *ترتیب‌المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت / طرابلس، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ کتانی، عبدالحی‌بن عبدالکبیر، *فهرس الفهارس*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ کلاباذی، احمدبن محمد، *رجال صحیح‌البخاری*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م؛ مزی، یوسف‌بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ وکیع، محمدبن خلف، *اخبار القضاة*، بیروت، عالم‌الکتب.

فرامرز حاج منوچهری

اَبوالْمُطَرِّف، احمد بن عبدالله بن عَمیرهٔ مخزومی (۵۸۲ـ ۶۵۸ق/۱۱۸۶ـ۱۲۶۰م)، ادیب، کاتب، فقیه و شاعر عصر موحدون در اندلس و مغرب. آنچه اکنون مایهٔ اعتبار اوست، گذشته از ارزش ادبی آثار وی که چندان متمایز از آثار نویسندگان بزرگ اندلس نیست، همانا آگاهیهای تاریخی سودمندی است که وی ضمن رسایل رسمی وغیر رسمی‌خود، دربارهٔ جنبه‌های گوناگون حیات سیاسی‌واجتماعی‌اندلس، در عصر انحطاط و از هم پاشیدگی آن و نیز مغرب به دست داده است؛ به ویژه که بخشی از رسایل او مربوط به دورهٔ حکومت فرمانروایانی است که پس از سقوط موحدون در اندلس سر برآوردند (عصر سوم ملوک الطوایف) و در کتابهای تاریخ، آگاهیهای چندانی از حکومت آنان در دست نیست.

نام نیای ابوالمطرف را برخی عُمَیره نوشته‌اند که درست نمی‌نماید (نک: بن شریفه، ۳۳). نسب او به بنی مخزوم، تیره‌ای از قریش، می‌رسید و با آنکه برخی معاصران وی ـ شاید از سر رشک و بدخواهی ـ در تبار او تردید کرده‌اند و حتی به تحقیر او را به خاندانی یهودی منتسب ساخته‌اند (ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۵۰ـ۱۵۱؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۷۹/۱)، شهرت مخزومی او و کثرت روایتهایی که در این باره در دست است، دست کم نشان می‌دهد که معاصرانش او را مخزومی و قریشی می‌شمرده‌اند (نک: ابن ابار، ۱۶۳؛ ابن خلیل، ۴۹؛ مقری، *ازهار*، ۲۱۸/۳، *نفح*، ۲۹۰/۶؛ بن شریفه، ۳۵ـ ۳۹). ابوالمطرف و خاندانش اهل شقر[1] در جنوب بلنسیه بودند (ابن ابار، همانجا؛ بلفیقی، ۱۹۷؛ ابن سعید، ۳۶۳/۲؛ ابن خلیل، ۴۲)، اما در اینکه وی در شقر زاده شده، یادر بلنسیه، میان‌برخی منابع اختلاف است (نک: ابن‌عبدالملک، ۱(۱)/۱۸۰؛

1. Júcar (Alcira)

غبرینی، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۱؛ ابن حجر، ۲۰۳/۱؛ مقری، همان، ۲۹۷/۱، ۲۹۹). حتی برخی شقر را با شقوره[1]، از توابع جیّان، خلط کرده و ابوالمطرف را شقوری الاصل خوانده‌اند (نک: ابن خطیب، همانجا؛ ابن قاضی، ۱۴۵؛ قس: سیوطی، ۳۱۹/۱؛ بن شریفه، ۴۳ـ۴۶).

پدر وی ظاهراً از زمرهٔ عالمان بوده و در شرق اندلس آوازه‌ای داشته است (همو، ۵۱ ـ۵۲). اشارهٔ ابن ابار به شهرت بنی عمیره در شقر نیز مؤید این نکته است (همانجا). با اینهمه ابن خطیب که ظاهراً روایت ابن عبدالملک را دربارهٔ مشکوک بودن نسب ابوالمطرف در نظر داشته، خاندان او را از اصالت بی‌بهره دانسته است (همانجا). به هر روی، ابوالمطرف مقدمات علوم را در شقر فراگرفت و سپس راهی بلنسیه شد تا دانش خویش را نزد استادان آن شهر کمال بخشد (بن شریفه، ۶۶ ـ۶۷). وی خود در اجازه‌ای که در اواخر عمر به یکی از شاگردان خویش در افریقیه داده، تنی چند از مشایخ بزرگ خود و آثاری را که نزد آنان خوانده، برشمرده و نکته‌هایی نیز از زندگانی و احوال آنان بازگو کرده است. نخستین و مشهورترین آنان ابوالربیع کلاعی است که دیر زمانی با ابوالمطرف دوستی و مصاحبت داشت و او را ادب و حدیث آموخت (همو، ۶۷ ـ ۶۸؛ ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۵۱؛ ابن خطیب، همان، ۱۸۰/۱). ابوالمطرف با ابوالربیع نه تنها پیوند علمی و ادبی داشته، بلکه از هم‌رزمان او نیز بوده است، زیرا در آن زمان، نبرد با مسیحیان که پیوسته در حال پیشروی و گسترش قلمرو خود در اندلس بودند، فزونی می‌یافت و ابوالمطرف که ظاهراً خود بارها همراه ابوالربیع در جنگ با مسیحیان شرکت کرده بود، چگونگی کشته شدن استاد نامدار خود را در نبرد مشهور انیشه (۶۳۴ق) شرح داده است (بن شریفه، ۶۸ ـ۷۰؛ ابن عبدالمنعم، ۴۱ـ۴۲). از دیگر مشایخ او در بلنسیه از ابوالحسن احمد بن واجب قیسی، ابوالخطاب احمد بن واجب و ابوعبدالله محمد بن نوح غافقی می‌توان نام برد که وی در زمانهای مختلف نزد آنان فقه و حدیث خواند و اجازهٔ روایت نیز از ایشان گرفت (بن شریفه، ۷۰ـ۷۱، ۷۳ـ۷۴؛ ابن عبدالملک، همانجا).

وی به شهرهای دیگر اندلس نیز سفر کرد: در شاطبه نزد ابوعمر احمدابن‌عات شاطبی (نک: ه د، ابن عات) مجموعه‌های بزرگ حدیث را خواند. ابن عات نیز همچون ابوالربیع کلاعی ـ گرچه سالها پیش از او ـ در نبرد مشهور عقاب که میان مسلمانان و مسیحیان درگرفت، کشته شد (۶۰۹ق) و ابوالمطرف در اجازهٔ مزبور از شهامت استاد خود در مقابله با خصم یاد کرده است (بن شریفه، ۷۱ـ۷۲؛ ابن عبدالملک، ابن خطیب، همانجاها). در دانیه نزد ابومحمد عبدالله ابن‌حوط‌الله انصاری (نک: ه د، ابن حوط الله) شماری از کتابهای مشهور فقه و حدیث و ادب را خواند (بن شریفه، ۷۲ـ۷۳؛ ابن عبدالملک، ابن خطیب، همانجاها). یک بار نیز او را در اشبیلیه و در محضر ابوعلی شلوبینی می‌بینیم که از بزرگ ترین نحویان اندلس بود (بن شریفه، ۷۴ـ۷۵؛ بلفیقی، ۱۹۷؛ ابن‌عبدالملک، ابن خطیب، همانجاها). ابوالفتوح نصر بن ابی الفرج حصری نیز یکی دیگر از استادان ابوالمطرف است که به وی اجازهٔ روایت داده است (ابن عبدالملک، همانجا؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۸۱/۱).

آموخته‌های ابوالمطرف، چنانکه ابن عبدالملک اشاره کرده است (۱(۱)/۱۵۲) و از تخصص علمی استادان او نیز برمی‌آید، ابتدا بیشتر در قلمرو علوم نقلی بود؛ اما بعدها، به ویژه پس از سفر به مرسیه و مصاحبت طولانی با ابوبکر عزیز بن خطاب، عالم و والی نامدار مرسیه، در علومی چون اصول فقه، کلام، منطق، فلسفه و طب نیز تبحر یافت (بن شریفه، ۷۵ـ۸۰؛ ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۵۱؛ ابن خطیب، همانجا). دانش گستردهٔ او را هم از آثار متنوعی که وی مطالعه و تدریس می‌کرد و هم از شمار کثیر شاگردان و راویان او می‌توان دریافت (نک: بن شریفه، ۱۷۰ـ۱۷۳). با آنکه تاریخ دقیق سفرهای ابوالمطرف و مدت اقامت و دانش اندوزی او در شهرهای مذکور دانسته نیست، از قراین چنین پیداست که دست کم ۲ دهه از عمر وی در این کار سپری شده است. اما این سالها یکسره به تحصیل دانش نگذشت. درواقع ابوالمطرف که به روایتی، سخت دلبستهٔ جاه و مال بود، از همان آغاز اندیشهٔ راه‌یابی به دربار امیران و بزرگان را در سر می‌پروراند (ابن‌عبدالملک، ۱(۱)/۱۷۸ـ۱۷۹؛ بن شریفه، ۸۵). به همین سبب، بسیار زود در سلک کاتبان درآمد و تمامی سالهای عمر وی از آن پس، چنانکه خواهیم دید، در کار کتابت و قضا در شهرهای اندلس و مغرب گذشت.

آغاز کار کتابت او را بن شریفه، با توجه به برخی نشانه‌ها، میان سالهای ۶۰۷ و ۶۰۸ق نوشته است (ص ۸۵ ـ۸۷). وی نخست در بلنسیه کاتب بارگاه امیر ابوعبدالله بن ابی حفص شد (ابن خلیل، ۴۲)، سپس به اشبیلیه رفت. ابن ابار (ه م) دوست و شاگرد وی، به حضور او در یکی از گردشگاههای اشبیلیه در ۶۱۷ق اشاره کرده و اشعاری نیز در ستایش آن شهر از او نقل کرده است (بلفیقی، ۱۹۷ـ ۱۹۹). مصاحبت ابوالمطرف با ابوعلی شلوبینی هم که ذکر آن رفت، بی‌شک در همین دوره رخ داده است؛ چه تا آنجا که می‌دانیم، وی سفر دیگری به اشبیلیه نکرده است، سپس به بلنسیه بازگشت. در ۶۲۰ق او را در آن شهر و در بارگاه ابوزید پسر ابوعبدالله بن ابی حفص، می‌یابیم (ابن‌خلیل، همانجا؛ بن‌شریفه، ۹۰).

از نوشته‌های ابوالمطرف در آن دوره اکنون ۳ رساله در دست است که وی به نام ابوزید و خطاب به مستنصر و مأمون، خلفای موحدی، نوشته است. از خلال این رساله‌ها که موضوعهایی چون کشمکش با مسیحیان و بیعت نامهٔ ابوزید و مردم بلنسیه با مأمون را در برمی‌گیرد، می‌توان به جنبه‌هایی از اوضاع سیاسی آن زمان، به ویژه به وضع دولتهای مسیحی و مسلمان اندلس و مناسبات میان آنها، پی برد (همو، ۹۰ـ۹۴). در ۶۲۶ق و پس از خروج مأمون از اندلس، زیّان بن مَرْدَنیش بر ابوزید شورید و او را از بلنسیه راند. ابوالمطرف نیز به خدمت زیان درآمد و به نگارش رسایل و فتح نامه‌های او پرداخت (ابن سعید،

1. Segura de la Sierra

۳۶۳/۲؛ ابن خلیل، ابن خطیب، همانجاها؛ بن شریفه، ۹۴ـ ۹۵). از نوشته‌های او در این دوره نیز ۳ رساله و یک صلح نامه در دست است که موضوع همهٔ آنها مناسبات زیان با حکومتهای مسیحی اندلس است (همو، ۹۵)، اما گویا امیر جدید چندان توجهی به شعر و ادب نداشته و دست کم ابوالمطرف چندان مهری از او ندیده است (مثلاً، نک: ابن سعید، ۳۶۳/۲ـ۳۶۴)؛ چه می‌بینیم که وی در شعری از تنگ نظری امیر شکوه می‌کند و او را به بی‌توجهی به وضع سپاهیان و کاتبان متهم می‌سازد (صفدی، ۱۳۴/۷؛ مقری، نفح، ۳۰۰/۱). عاقبت نیز به همین سبب یا شاید به علل سیاسی در ۶۲۸ق بلنسیه را ترک گفت (صفدی، ۱۳۴/۷ـ۱۳۵؛ مقری، همان، ۳۰۰/۱ـ۳۰۱؛ بن شریفه، ۹۶ـ۹۷) و راهی زادگاهش شقر گردید. مدت کوتاه اقامت او در شقر نیز به کتابت در بارگاه ابوعبدالله محمد بن مردنیش گذشت. بیعت نامه‌ای که وی در ۶۲۹ق از جانب امیر و مردم شقر خطاب به ابوعبدالله محمد بن هود (نک: هـ د، بنی هود) در تأیید ولایت عهدی فرزند او ابوبکر محمد نوشته، اکنون در دست است (همو، ۹۷ـ ۹۸). اندکی بعد او را در شاطبه و در منصب قضا می‌یابیم (نک: مقری، *ازهار*، ۲۱۸/۳ـ ۲۱۹). از چگونگی انتصاب او به این مقام اطلاعی در دست نیست، اما تاریخ آن قاعدتاً میان سالهای ۶۲۹ و ۶۳۱ق باید باشد (قس: بن شریفه، ۹۹).

رسایل و عقدنامه‌هایی از دورهٔ اقامت او در شاطبه در دست است که از جملهٔ آنها می‌توان از بیعت نامهٔ مردم شاطبه با مستنصر، خلیفهٔ عباسی و هم پیمانان اندلسی او، ابن هود و پسرش یاد کرد که به امر ابن هود نوشته شد و نیز رسایلی که وی خطاب به استادش، ابن خطاب، والی ابن هود در مرسیه، نوشته است. جنگ و کشمکش با مسیحیان نیز همچنان یکی از موضوعهایی است که در رسایل او، به ویژه خطاب به ابن خطاب، به میان می‌آید (قلقشندی، ۹۴/۷ـ ۹۹، ۳۰۱/۹ـ۳۰۸؛ بن شریفه ۱۰۳ـ۱۰۴).

دورهٔ اقامت او در شاطبه که خود به نیکی از آن یاد می‌کند (همانجا)، در ۶۳۳ق پایان گرفت و او به مرسیه رفت (همانجا). سالهای اقامت او در مرسیه نیز که با شکستها و از هم پاشیدگی روزافزون دولتهای اسلامی اندلس همزمان بود، همچنان به کتابت و گاه مأموریتهای سیاسی در نواحی شرق اندلس گذشت. رسایل و نامه‌های او در این دوره گذشته از چند و چون فعالیتهای وی، جلوه‌هایی از نابسامانی اوضاع سیاسی و اجتماعی اندلس را در آن سالها آشکار می‌سازد. فعالیتهای گستردهٔ او در این سالها از نگارش بیعت نامه‌های امیران تا سفرهای سیاسی و رسیدگی به شکایتهای مردم در شهرهای مختلف شرق اندلس را در بر می‌گرفت (نک: همو، ۱۰۴ـ۱۱۳). تا ۶۳۵ق که ابن‌هود درگذشت، ابوالمطرف، هم در خدمت او بود و هم در خدمت ابن خطاب (نک: همو، ۱۰۵ـ۱۱۰)، اما با مرگ ابن هود، ابن خطاب بر فرزند و جانشین وی شورید و در مرسیه علم استقلال برافراشت (۶۳۶ق) و این بار نیز ابوالمطرف بود که بیعت نامهٔ او را نوشت (ابن خلیل، ۴۲، ۱۴۶؛ ابن خطیب، *اعمال*، ۲۷۴ـ ۲۷۵؛ بن شریفه، ۱۱۰ـ۱۱۱)، اما امارت ابن خطاب هم دیری نپایید. ناتوانی او در ادارهٔ امور به چیرگی زیان بن مردنیش بر مرسیه و اسارت و سپس قتل ابن خطاب انجامید (ابن خلیل، ۱۴۶). ابوالمطرف که اندکی پیش بیعت نامهٔ او را نوشته بود، اکنون از خطاهای او سخن گفت و شوربختی استاد خویش را حاصل خودکامگی و بدکنشی او دانست (ابن خلیل، ۴۵).

ابوالمطرف بار دیگر به خدمت زیان بن مردنیش درآمد و بیعت نامهٔ مردم مرسیه و نواحی شرق اندلس را با او که به نام ابوزکریای حفصی، حکمران تونس، فرمان می‌راند، نوشت (بن شریفه، ۱۱۲). دورهٔ خدمت ابوالمطرف در بارگاه زیان هم چندان به درازا نکشید و او که ظاهراً از بهبود اوضاع در شرق اندلس نومید شده بود، راه غرناطه را در پیش گرفت. شرح این سفر در رساله‌ای مذکور است که وی خطاب به یکی از دوستانش نوشته و در آن از مراحل سفر، شهرهایی که در آنها توقف کرده و خطرهایی که با آنها مواجه شده، یاد کرده است (همو، ۱۱۳ـ ۱۱۵). آنچه از دورهٔ کوتاه اقامت ابوالمطرف در غرناطه می‌دانیم، روابط و مکاتبه‌های دوستانهٔ او با برخی مشایخ و کاتبان بزرگ آن شهر است (همو، ۱۱۵). روشن نیست که آیا غرناطه در اصل مقصد ابوالمطرف بود، یا منزلگاهی موقت برای سفری بزرگ‌تر به شمار می‌آمد که وی در جست و جوی محیطی آسوده‌تر و درباری پررونق‌تر بدان دست زد و تا پایان زندگانی وی ادامه یافت.

سفر ابوالمطرف با گذشتن از دریا و ورود به مغرب آغاز شد. در آغاز سال ۶۳۷ق او را در سبته می‌یابیم که در آن هنگام پناهگاه مهاجران و پناهندگان اندلسی شده بود. منابع به دو تن از شاگردان او در سبته اشاره کرده‌اند (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳۳۵/۱؛ بن شریفه، ۱۱۹). وی سپس برای پیوستن به رشید، خلیفهٔ موحدی در رباط الفتح و ظاهراً برای یافتن سرپناهی برای خیل مهاجران اندلسی در مغرب از راه دریا رهسپار آن شهر شد (همو، ۱۱۹ـ۱۲۰) و سپس در جمع ملتزمان خلیفه به مراکش، پایتخت خلافت رفت (ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۵۶، ۱۷۷). رساله‌ای که وی به فرمان خلیفه دربارهٔ این سفر نوشته، وصف کاملی است از موکب خلیفه و آرایش سپاه موحدون و مراحل و چگونگی سفر از جمله چگونگی استقبال مردم پایتخت از خلیفه (ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۵۶ـ۱۵۷؛ بن شریفه، ۱۲۰ـ۱۲۱).

شهرت ادبی ابوالمطرف و نگارش رساله‌های ادیبانه که ابن عبدالملک به نمونهٔ دیگری از آنها اشاره کرده (۱(۱)/۱۷۶)، سبب شد که وی نزد خلیفه منزلتی بیابد و به مقام دبیری بارگاه او منصوب گردد (ابن خلیل، ۴۲؛ ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۷۷؛ ابن‌خطیب، همان، ۱۸۱/۱؛ بن شریفه، همانجا). در یکی از رسایل مهم ابوالمطرف در این دوره که ارزش تاریخی فراوان دارد، از ایجاد جامعهٔ مهاجران اندلسی که پس از سقوط شهرهایشان در شرق اندلس، به مغرب پناه برده بودند، سخن رفته است. بر طبق این رساله، مهاجرنشین مزبور که ظاهراً نخستین جامعهٔ پناهندگان اندلسی در مغرب بوده است، در ۶۳۷ق به کوشش ابوعلی حسن بن خلاص، والی سبته و به فرمان رشید در رباط الفتح ایجاد

گردید و ساکنان آن از همهٔ حقوق مدنی و سیاسی مردم مغرب برخوردار گردیدند (همو، ۱۲۲ـ۱۲۳). کتابت ابوالمطرف در بارگاه خلیفه چندان نپایید و خلیفه که گویا به سببی از وی ناخشنود شده بود، او را از سمت دبیری برکنار کرد و به مقام قضا در هیلانه منصوب ساخت (ابن عبدالملک، همانجا؛ قس: ابن خطیب، *الاحاطة*، همانجا، که نام این شهر ملیانه آمده و بی‌شک تصحیف است). از نامه‌هایی که در این باره میان ابوالمطرف و برخی دوستانش رد و بدل شده، چنین برمی‌آید که برکناری او با رقابتها و دشمنیهای برخی درباریان ارتباط داشته است (نک: ابن عبدالملک، ۵(۱)/۳۶۱ـ۳۶۴؛ مقری، *نفح*، ۲۹۵/۱؛ بن شریفه، ۱۲۳ـ ۱۲۵). به هر روی، چندی بعد ابوالمطرف با پایمردی برخی نزدیکان خلیفه که با وی دوستی داشتند، در حدود سال ۶۳۹ق به قضای رباط و سلا که مقامی مهم بود، منصوب گردید (ابن خلیل، همانجا؛ ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۷۷؛ غبرینی، ۲۹۸؛ ابن خطیب، همانجا؛ بن شریفه، ۱۲۵). این دوره از فعالیت ابوالمطرف، به رغم نگرانی او از اوضاع اندلس، با آسودگی و کامرانی گذشت، چنانکه وی حتی در برخی نامه‌ها، دوستان و آشنایان اندلسی خود را تشویق به مهاجرت به مغرب می‌کرد (همو، ۱۲۵ـ۱۲۷). کار کتابت و رساله نویسی او نیز در این مدت فزونی گرفت، تا آنجا که به گفتهٔ خود وی اوراقی که برای نوشتن اندوخته بود، به پایان رسید و او دست به دامان دوستی در شاطبه شد (همو، ۱۲۸). بجز نامه‌های دوستانه، رساله‌ای رسمی نیز از این دوره در دست است که مربوط به بیعت امیر تلمسان با رشید است (همو، ۱۲۸ـ ۱۲۹).

چون رشید در ۶۴۰ق درگذشت و برادرش معتضد به خلافت رسید، ابوالمطرف را به رغم پاره‌ای مخالفتها در منصب خویش ابقا کرد (ابن عبدالملک، ابن خطیب، همانجاها؛ بن شریفه، ۱۳۰). ابوالمطرف خود در اشعاری به این مخالفتها اشاره کرده و از ابوزکریا بن عطوش، وزیر معتضد که حامی او بود، ستایش کرده است (نک: همانجا). ناخشنودی وی از بدگوییهای دشمنان و حسدورزیهای برخی کاتبان در پاره‌ای رسایل او نیز آشکار است. به علاوه، از همین رسایل چنین برمی‌آید که نافرمانی و سرکشی اهالی سلا و رفتار خصمانهٔ آنان با مهاجران اندلسی که در آن سامان بیگانه انگاشته می‌شدند، بر ابوالمطرف که خود هم قاضی بود و هم اهل اندلس، گران می‌آمده است (همو، ۱۳۰ـ۱۳۲). نگرانیهای ابوالمطرف ظاهراً چندان واهی نبوده، زیرا چندی بعد به عللی که بر ما پوشیده است، مقام او تنزل یافت و به قضا در مکناسه محدود گردید (ابن خلیل، ابن عبدالملک، غبرینی، ابن خطیب، همانجاها؛ بن شریفه، ۱۳۲). آثار آزردگی از این وضع در پاره‌ای از نوشته‌های وی آشکار است (بن شریفه، ۱۳۲ـ۱۳۳). به همین سبب هنگامی که یکی از اشراف مکناسه، به نام ابوالحسن علی بن عافیه، در ۶۴۳ق بر حکومت موحدون شورید و خود را تابع ابوزکریای حفصی، فرمانروای تونس، خواند، ابوالمطرف بود که به عنوان قاضی شهر، بیعت نامهٔ او و مردم مکناسه را با امیر حفصی و ولیعهدش، ابویحیی، نوشت (ابن عذاری، ۳/۳۷۳ـ۳۷۸؛ ابن خلدون، ۷(۲)/۳۵۳؛ بن شریفه، ۱۲۳ـ۱۳۴) و چون شورش به شکست انجامید، وی ضمن رسایلی از وحشت ناشی از این رویداد سخن گفت و خلیفهٔ موحدی و سپاهیانش را که مکناسه را به محاصره درآورده بودند، با تعابیری گزنده به باد سرزنش گرفت (همو، ۱۳۵).

وی ظاهراً تا مدتی پس از آن رویداد نیز در مکناسه باقی ماند، گرچه معلوم نیست که پس از آن بیعت نامه همچنان منصب دیوانی داشته است یا نه. وی در مدت اقامت در مکناسه گاه به فاس نیز سفر می‌کرد و در آن شهر به تدریس می‌پرداخت تا از این راه، چنانکه خود گفته، اندکی بیاساید و از سختی رنجهای خویش بکاهد (ابن قاضی، ۱۴۵؛ بن شریفه، ۱۳۶ـ۱۳۷).

ابوالمطرف که گویا از همان زمان خروج از اندلس، اندیشهٔ سفر به تونس را در سر می‌پروراند (ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۷۹) و در پاره‌ای اشعارش نیز فرمانروایان حفصی آن را مدح گفته بود (ابن خلیل، ۴۹؛ بن شریفه، ۱۳۵ـ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۲ـ۱۴۲)، اکنون در انتظار فرصتی برای گسستن از موحدون و پیوستن به حفصیان بود. قتل معتضد در ۶۴۶ق این فرصت را فراهم آورد و او مکناسه را به قصد سبته ترک گفت تا از آنجا راهی تونس گردد (ابن عبدالملک، ابن خطیب، همانجاها). وی در رسایلی از مخاطرات سفر به سبته و نیز لطف و محبت ابن خلاص، والی آن شهر، سخن گفته است (ابن عبدالملک، همانجا؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۸۱/۱ـ۱۸۲، ۱۸۵؛ بن شریفه، ۱۳۷ـ۱۳۸).

دلبستگی ابوالمطرف به قلمرو حفصیان در اشعاری جلوه‌گر است که وی در آنها از بارگاه ایشان همچون کعبهٔ آمال خود یاد کرده است. در رساله‌ای خطاب به ابوزکریای حفصی که ظاهراً بلندترین رسالهٔ موجود اوست و ارزش تاریخی نیز دارد، وی هم در مدح ابوزکریا و خاندانش قلمفرسایی کرده و هم چیره‌دستی خود را در فن سخنوری و صنعت‌پردازی به مخدوم آیندهٔ خویش نشان داده است (ابن عبدالملک، همانجا؛ بن شریفه، ۱۴۳ـ۱۴۵، ۱۷۱). این کوششهای ابوالمطرف البته بی‌تأثیر نبود و سبب شد که ابوزکریا وی را به دربار خویش فرا خواند و او در ۶۴۶ق، پس از اندکی تأخیر که ظاهراً ناشی از سختی و ناامنی سفر در دریا بود، با یکی از کشتیهای متعلق به ناوگان حفصی از سبته راهی بجایه شد (ابن خلیل، ۴۲؛ ابن عبدالملک، همانجا؛ ابن خطیب، همان، ۱۸۲/۱؛ بن شریفه، ۱۴۲ـ۱۴۳، ۱۴۵). شرح این سفر را نیز ابوالمطرف به شیوهٔ همیشگی خود در رساله‌ای فنی و ادیبانه نوشته و همراه مدیحه‌هایی تقدیم ابویحیی حفصی، ولیعهد ابوزکریا و والی بجایه، کرده است (ابن عبدالملک، همانجا؛ بن شریفه، ۱۴۵ـ۱۴۷).

وی پس از رسیدن به بجایه در انتظار باریابی به حضور ابوزکریا ماند، اما اقامت وی در آن شهر به درازا کشید؛ چه، ظاهراً ابوزکریا سرگرم تدارک لشکرکشی به مغرب بود، اما در این میان ابویحیی درگذشت (۶۴۷ق) و اندوه ناشی از مرگ او ابوزکریا را از لشکرکشی بازداشت. ابوالمطرف که فرصتی به دست آورده بود، در جوهٔ قسنطینه

به حضور او رسید. حاصل این سفر و دیدار با امیر نیز رساله‌ای است ادیبانه که در آن وی مشاهدات خود از سفر و قرارگاه ابوزکریا را به رشتهٔ تحریر درآورده و افزون بر آن، وصفی از قسنطینه و آثار کهن آن نیز به دست داده است (همو، ۱۴۷- ۱۴۸). ابوزکریا پس از وفات پسرش دیری نزیست و پس از درگذشت او در ۶۴۷ق، بیعت نامهٔ مردم بجایه با جانشین وی ابوعبدالله مستنصر را ابوالمطرف نوشت (همو، ۱۴۸). او در مدت اقامت در بجایه از زندگانی آسوده‌ای که دولت حفصی برایش فراهم آورده بود، برخوردار شد (همو، ۱۴۷) و گذشته از فعالیت دیوانی به تدریس نیز می‌پرداخت (غبرینی، ۲۹۹، ۳۰۱؛ بن شریفه، ۱۴۸-۱۵۰). ابوالمطرف ظاهراً اندکی بعد به تونس فراخوانده شد. به گفتهٔ ابن عبدالملک، وی در این میان چندی با زاهدان و پارسایان همنشین بوده است (همانجا؛ نیز ابن فرحون، ۲۰۶؛ ابن خطیب، همانجا).

در ۶۴۸ق، ابوالمطرف را در شهرهای قابس و أُرْبُس در منصب قضا می‌یابیم (ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۷۹-۱۸۰؛ غبرینی، ۲۹۸، ۳۰۱؛ ابن خطیب، همانجا؛ بن شریفه، ۱۵۰-۱۵۳). نوشته‌های او دربارهٔ این دو شهر، همچون دیگر نوشته‌های وی با بیانی متصنع آگاهیهایی از اوضاع طبیعی یا اجتماعی اقامتگاههای او به دست می‌دهد (تجانی، ۹۰-۹۱؛ ابن عبدالمنعم، ۴۵۲؛ بن شریفه، ۱۵۲-۱۵۳). به روایتی، وی چندی نیز قاضی قسنطینه بوده (غبرینی، ۲۹۸)، اما خبری از این انتصاب و تاریخ آن در رسایل او و مآخذ دیگر نیامده است. چندی نگذشت که مستنصر او را به دربار خود در تونس فراخواند و از مقربان خویش ساخت، تا آنجا که وی اختیار بسیاری از امور دربار را در دست گرفت (ابن خلیل، همانجا؛ ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۸۰؛ غبرینی، ۳۰۱؛ مقری، نفح، ۲۹۸/۱- ۲۹۹). این امر را ابن عبدالملک مایهٔ بدگمانی و ناخشنودی مستنصر دانسته و سپس از قول مستنصر می‌گوید: «وی دنیای ما را تباه کرد و ما دین او را» (همانجا؛ نیز نک: ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۸۲/۱؛ قس: ابن خلیل، همانجا) و دانسته نیست که روایت ابن عبدالملک تا چه اندازه بازگو کنندهٔ واقعیت تاریخی است و تا چه اندازه دیدگاههای مخالفان ابوالمطرف را نشان می‌دهد (نک: بن شریفه، ۱۵۳-۱۵۴).

دورهٔ اقامت ابوالمطرف در تونس که آخرین مرحلهٔ زندگانی اوست، یک دهه طول کشید و در آسایش گذشت (ابن خلیل، همانجا؛ بن شریفه، ۱۵۴- ۱۵۵). در همین دوره بود که دوست وی ابن ابار، به خشم مستنصر گرفتار آمد و چنانکه از رسایل ابوالمطرف برمی‌آید، وی کوشید دوست خود را از مهلکه برهاند و تا اندازه‌ای نیز در این امر کامیاب شد (غبرینی، ۲۹۹-۳۰۰؛ بن شریفه، ۱۵۵)؛ گرچه در روایتی مشکوک ابوالمطرف خود متهم به ضدیت با ابن ابار شده و او را در ماجرای قتل وی شریک دانسته‌اند (همو، ۱۵۵-۱۵۶).

از نوشته‌ها و رسایل او در این سالها جز چند قطعه به نظم و نثر در دست نیست، اما می‌دانیم که وی در این مدت به تدریس نیز می‌پرداخته و ظاهراً برخی از کتابهای خود را در این سالها تألیف کرده است (همو، ۱۵۶-۱۵۷؛ نیز نک: آثار). ابن عبدالملک در روایتی به تغییر حال و آشفتگی ابوالمطرف در پایان عمر اشاره کرده (همانجا)، اما این روایت نیز همچون روایتی که پیش تر ذکر آن رفت مبهم و درخور تأمل است (نک: بن شریفه، ۱۵۷). غالب منابع وفات ابوالمطرف را در ۶۵۸ق در تونس نوشته‌اند (ابن عبدالملک، همانجا؛ غبرینی، ۳۰۱؛ ابن فرحون، ۲۰۷؛ ابن حجر، ۲۰۳/۱؛ بن شریفه، ۱۵۷-۱۵۸).

در بررسی شرح حال ابوالمطرف و آنچه از رفتار و کردار وی نقل شده، نشانه‌هایی می‌توان یافت که برای پی‌بردن به جنبه‌هایی از منش و شخصیت او و همتایانش سودمند است. دلبستگی ابوالمطرف به مناصب دیوانی و دولتی که او را به قلمروهای متفاوت و دربارهای گوناگون کشانید، در عین حال با نوعی زیرکی و انعطاف پذیری همراه بود که مانع گرفتار شدن او در ورطه‌های سهمناکی می‌شد که برخی از همکاران او، از جمله دوستش ابن ابار، را به کام مرگ کشانید؛ به ویژه که آوازهٔ علمی و دیوانی ابوالمطرف، هم او را سخت مطلوب دربار امیران ساخته بود (ابن خلیل، ۴۲؛ غبرینی، ۲۹۸) و هم چنانکه دیدیم، دسیسه‌ها و دشمنیهایی را بر ضد او بر می‌انگیخت. این ویژگیهای وی البته با اوضاع سیاسی آن عصر که هوسهای فرمانروایان و گردبادهای سیاسی بر آن حاکم بود، سازگاری داشت و درواقع می‌توان گفت که فرصت‌طلبی و عافیت‌جویی طبقه‌ای از ادیبان و کاتبان درباری که ابوالمطرف نمونهٔ شاخص آن است، نه صرفاً خصوصیتی اخلاقی، بلکه پدیده‌ای اجتماعی بود که با ساختار سیاسی و شیوهٔ حکومت در آن عصر پیوند داشت. با اینهمه، علایق او را نمی‌توان یکسره در جاه و مقام خلاصه کرد. آنچه در رسایل غیر رسمی او می‌بینیم، چهرهٔ مردی است که پیوندهای اجتماعی و علایق خانوادگی را سخت ارج می‌نهد و مشغله‌های دیوانی مانع توجه او به مسائل و نیازهای مردم نیست (قس: ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۷۹). شکست مسلمانان و تباهی اندلس و تیره‌روزی هموطنان او نیز در برانگیختن احساسها و شور وطن دوستی او سخت مؤثر بود. درواقع بخش بزرگی از اخوانیات او نامه‌هایی است که وی در رسیدگی به امور نیازمندان، خواه آشنا و خواه بیگانه و درخواست کمک برای آنان، در آن عصر پریشانی، نوشته است و از خلال آنها و نیز اشعار او می‌توان عواطف انسانی و دلبستگیهای میهنی او را بازشناخت (نک: بن شریفه، ۱۶۵-۱۶۷، ۱۹۱-۲۰۱).

مایهٔ اصلی شهرت ابوالمطرف در ادب عرب، نثر فنی و متصنع اوست که در رسایل دیوانی و اخوانی وی جلوه‌گر است (دربارهٔ این رسایل، نک: آثار). سنگینی و تصنع نثر او که همهٔ ویژگیهای نثر فنی عصر موحدون را داراست، از همان آغاز مایهٔ اعجاب و ستایش ادیبان مغرب و اندلس بوده و سبب شده که او را با مشاهیری چون بدیع الزمان همدانی و عمادالدین اصفهانی مقایسه کنند (ابن سعید، ۳۶۳/۲-۳۶۴؛ ابن خلیل، همانجا؛ ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۵۲، ۱۷۷، ۵(۱)/۳۵۵؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۸۰/۱؛ بن شریفه، ۲۵۳-۲۵۴). آنچه در نثر او جلوهٔ چشمگیر دارد، تکلف و افراط در کاربرد صنایع بدیعی، از قبیل جناس و طباق و مقابله است و میل به اطناب و طولانی کردن بندهای سجع و التزام به

حرف واحد در آنها و گاه در همهٔ کلمه‌ها (ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۷۶، ۵(۱)/۳۴۸ـ۳۵۰؛ بن شریفه، ۲۱۸ـ ۲۱۹) و خلاصه هر آنچه سخن را در عین آراستگی، از روانی و شادابی دور می‌کند و همواره در دوره‌های انحطاط جایگزین خلاقیت اندیشه گردیده است. یکی از مظاهر این پدیده را در صبغهٔ علمی و دینی متون ادبی می‌توان دید. بسیاری از ادیبان و کاتبان سده‌های متأخر اندلس در عین حال فقیه و محدث نیز بودند و دانش فقهی و دینی آنان در آثار ادبی ایشان جلوه‌گر شده است. ابوالمطرف نیز از این قاعده مستثنی نیست. رسایل او آکنده از اشاره‌ها، اقتباسها و اصطلاحهای خاص فقهی و منطقی و جز آن است (ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۵۲؛ ابن خطیب، همانجا؛ بن شریفه، ۱۸۰ـ۱۸۱، ۲۱۹) و به همین سبب شیوهٔ نگارش او را آمیزه‌ای از شیوه‌های نگارش ادیبان و عالمان دانسته‌اند (غبرینی، ۳۰۰ـ۳۰۱).

شعر ابوالمطرف به اهمیت نثر او نیست و از همان آغاز آن را در مرتبه‌ای نازل تر از نثر وی جای داده‌اند (ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۷۷؛ ابن خطیب، همانجا). او نیز همچون غالب شاعرانی که حرفهٔ اصلیشان دبیری بوده، بیشتر نظم پرداز وصنعت‌گراست، تا شاعر. علاقه به صنایع ادبی و آرایشهای لفظی و در آمیختن شعر با اصطلاحهای علمی و فقهی که در نثر او دیده می‌شود، شعر او را نیز دچار تکلف ساخته و حتی گاه کار به جایی رسیده که برای فهم پاره‌ای از اشعار پیچیدهٔ او، قدما ناگزیر از شرح و تفسیر آنها شده‌اند (بن شریفه، ۲۴۱). با این حال همهٔ اشعار او چنین نیست و مثلاً برخی سروده‌های حکمت آمیز وی از سادگی و روانی‌بسیاری‌برخورداراست (همو، ۲۴۱ـ۲۴۲). قصیده‌هاوقطعه‌هایی که از او بر جای مانده، اندک نیست و غالب موضوعهای شعر عرب همچون مدح، رثا، وصف، غزل و اخوانیات را در برمی‌گیرد، اما در این میان مدح و رثا و اخوانیات غالب است. در میان مدیحه‌های موجود او که تقریباً همگی در مغرب و افریقیه سروده شده، گاه قصیده‌های بلندی نیز شامل حدود ۷۰ بیت دیده می‌شود که در مدح فرمانروایان حفصی است. این مدیحه‌ها و نیز سایر اشعار او همه به سبک کهن سروده شده و در ساختمان و مضمون آنها کمتر ابداعی به کار رفته است. ابوالمطرف را در زمرهٔ موشح سرایان نیز آورده‌اند (ابن خلیل، ۴۵)، اما موشحی از او به دست نیامده است. وی ظاهراً دیوانی نداشته و عمدهٔ اشعارش در رسایل وی پراکنده است. برخی از آنها را نیز منابع مختلف نقل کرده‌اند. بن شریفه دربحث‌ازشعرابوالمطرف بخش‌درخورتوجهی‌ازسروده‌های او را گردآورده است (ص ۲۲۳ـ۲۴۷).

آثار: آثار ابوالمطرف به شعر و ادب محدود نمی‌شود و او در زمینهٔ تاریخ و کلام و اخلاق نیز تألیفاتی دارد. آثار تاریخی و کلامی وی اکنون در دست نیست و دیگر آثار او نیز هنوز به چاپ نرسیده است. آثار شناخته شدهٔ ابوالمطرف اینهاست:

۱. *التنبیهات علی ما فی البیان من التمویهات*، در علم بلاغت. این کتاب که احتمالاً در مدت اقامت مؤلف در افریقیه نوشته شده، ردیه‌ای است بر کتاب *التبیان فی علم البیان* ابن زملکانی که آن نیز اقتباسی است از *دلائل الاعجاز* عبدالقاهر جرجانی. مؤلف در این کتاب سخنان ابن زملکانی را تلخیص و سپس نقد می‌کند، اما بیشتر به جزئیات و شواهد می‌پردازد. شیوهٔ بیان و نقد او گاه ریشخند آمیز و برتری جویانه است و از لابه‌لای سخنان وی می‌توان گرایشی به آراء بلاغی یونانیان دید (همو، ۲۶۰ـ۲۶۸). نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ اسکوریال موجود است (ESC^2، شم 115).

۲. تعلیقاتی بر *المعالم* فخر رازی (ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۷۶؛ غبرینی، ۳۰۱؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱/۱۸۴؛ ابن فرحون، ۲۰۷). این کتاب که آن هم ظاهراً در مدت اقامت مؤلف در افریقیه نوشته شده بوده، شامل انتقادهای او از آراء کلامی فخر رازی بوده است و اکنون در دست نیست (بن شریفه، ۲۹۷ـ۲۹۸).

۳. خلاصه‌ای از *ثورة المریدین* ابن صاحب الصلاة (ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۷۷؛ ابن خطیب، همانجا)، در شرح قیام ابن قسی (ه م) و پیروانش در غرب اندلس.

هیچ یک از دو کتاب اخیر اکنون در دست نیست.

۴. *رسائل*، شامل همهٔ نوشته‌های دیوانی و اخوانی ابوالمطرف که بخش درخور توجهی از اشعار او را نیز در برمی‌گیرد. نوشته‌های دیوانی وی خود مشتمل بر دهها رساله و چندین بیعت نامه و فرمان و عهدنامه است که وی از جانب شاهان و امیران اندلس و مغرب و افریقیه یا خطاب به آنان نوشته است. اخوانیات او نیز شامل نامه‌ها و رسایل بی‌شماری است که وی خطاب به دوستان و همتایانش که اغلب از مشاهیر علم و ادب بودند، نوشته است. موضوع این رسایل، وصایت، سپاسگزاری، تهنیت، تسلیت، عتاب، شکایت، هجو، وصف (به ویژه وصف سفر) و نیز لغز است (بن شریفه، ۱۸۳ـ ۲۱۸). ابوالمطرف خود ظاهراً تمایلی به گردآوری و حفظ این رسایل نداشته، اما دوستداران او از همان آغاز مجموعه‌هایی از رسایل او و همکارانش را فراهم آورده بودند که برخی از آنها به شرق نیز رسیده بود (مثلاً قلقشندی چند رسالهٔ دیوانی و اخوانی او را در *صبح الاعشی* آورده است، نک: ۶/۵۳۴ـ۵۳۵، ۷/۳۷ـ ۳۸، ۹۴ـ ۹۹، ۱۱۰ـ۱۱۱، ۱۱۶ـ۱۱۷ به بعد؛ دربارهٔ مجموعه های فوق، نک: بن شریفه، ۲۵۵ـ۲۵۷). در سدهٔ ۸ق، ابوعبدالله محمد بن هانی سبتی به جمع آوری رسایل ابوالمطرف پرداخت و مجموعه‌ای از آنها در ۲ جلد به نام *بغیة المستطرف و غنیة المتطرف من کلام امام الکتابة ابن عمیرة ابی المطرف* فراهم آورد (ابن خطیب، همانجا؛ مقری، *نفح*، ۸/۳۹۲؛ بن شریفه، ۲۵۷). رسایلی که اکنون از ابوالمطرف در دست است، ظاهراً بخشی از همین کتاب بوده است. اکنون ۲ مجموعه از این رسایل در کتابخانهٔ عمومی رباط نگهداری می‌شود. مجموعهٔ دیگری از آنها نیز ضمن مجموعهٔ نسخه‌های خطی فرانسیسکو کودرا در کتابخانهٔ آکادمی سلطنتی تاریخ در مادرید به ثبت رسیده، اما گویا بعداً مفقود شده است (همو، ۲۵۷ـ۲۵۹).

۵. کتابی دربارهٔ سقوط میورقه و چیرگی مسیحیان بر آنجا (ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۷۶؛ ابن خطیب، ابن فرحون، همانجاها؛ ابن قاضی،

۱۴۶). این کتاب که به گفتهٔ ابن عبدالملک، به سبک *الفتح القسی* عمادالدین اصفهانی نوشته شده بوده (همانجا)، اکنون در دست نیست، اما فقره‌ای که مقری از آن نقل کرده (همان، ۶/۲۵۹ـ۲۶۱)، حاکی از آگاهی دقیق مؤلف از جزئیات این رویداد است (نک: بن شریفه، ۲۸۷ـ۲۹۲). بدین سبب برخی گمان کرده‌اند که ابوالمطرف در زمان سقوط میورقه خود در آنجا بوده است (سیسالم، ۴۹۶؛ EI², III/704).

ابوالمطرف مواعظی نیز دارد که به شیوهٔ مواعظ ابن جوزی نوشته شده‌است(ابن‌عبدالملک، ۱(۱)/۱۶۹ـ۱۷۰)وبه‌درستی‌روشن‌نیست‌که آیا خود در اصل مجموعه‌ای مستقل بوده، یا بخشی از رسایل او را تشکیل می‌داده است. تصنع این مواعظ و تمثیلهایی که در پاره‌ای از آنها به کار رفته، نشان می‌دهد که این شیوه بیش از آنکه زاییدهٔ گرایشهای زاهدانهٔ کاتبانی چون ابوالمطرف بوده باشد، حاصل ضرورتهای مقام دبیری و فن کتابت بوده‌است(نک: بن شریفه، ۳۰۲، ۳۰۴). بخشی از این مواعظ در *الذیل* ابن عبدالملک (۱(۱)/۱۶۹ـ۱۷۳) و بخشی نیز در رسایل مؤلف (بن شریفه، ۳۰۱ـ۳۰۴) آمده است.

برخی منابع متأخر و معاصر کتاب دیگری به نام *التنبیه علی المغالطة و التمویه* را نیز که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ اسکوریال موجود است، اثر ابوالمطرف دانسته‌اند(بغدادی، *ایضاح*، ۱/۳۲۶، هدیه، ۱/۹۶؛ زیدان، ۳/۶؛ زرکلی، ۱/۱۵۹؛ بستانی، ۳/۴۰۲؛ قس: دربنبورگ که کتاب را ردیه‌ای بر ابوالمطرف دانسته است، ESC², I/182-183)، اما این کتاب بی‌شک تألیف ابوالمطرف نیست، چه از مضمون آن چنین برمی‌آید که قریب ۲ سده پیش از وفات ابوالمطرف تألیف شده است (بن شریفه، ۲۶۹ـ۲۸۴؛ نیز نک: آنتونیا، 271-276؛ GAL, I/381).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *المعجم فی اصحاب القاضی الامام ابی علی الصدفی*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱ق؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلیل، محمد، *اختصار القدح المعلی لابن سعید*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن سعید، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن عبدالملک، محمد، *الذیل و التکملة*، ج ۱، به کوشش محمد بن شریفه، ج ۵، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالثقافة؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش هویسی میراندا، تطوان، ۱۹۶۰م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳م؛ بستانی؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، هدیه؛ بلفیقی، ابراهیم، *المقتضب من کتاب تحفة القادم* ابن ابار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بن شریفه، محمد، *ابوالمطرف، حیاته و آثاره*، رباط، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ تجانی، عبدالله، رحلة، تونس، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سیسالم، عصام سالم، *جزر الاندلس المنسیة*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ غبرینی، احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ مقری، احمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

Antuña, Melchor M.,«Notas sobre dos MSS. Escurialenses mal catalogados», *Al-Andalus*, Madrid/Granada, 1941, vol. VI; EI²; ESC²; GAL.

مهران ارزنده

اَبومُطَهَّرِ اَزْدی، محمد بن احمد (د نیمهٔ اول سدهٔ ۵ق)، ادیب و شاعر. شهرت ابومطهر در حقیقت از کتاب حکایة *ابی القاسم البغدادی* است. اگر این کتاب نبود، از وجود ابومطهر هم نشانی یافت نمی‌شد؛ البته باز هم وجود او محل تردید است و می‌توان پرسید که آیا این کتاب و مؤلف آن هر دو ساخته و پرداختهٔ یکی از نویسندگان زبردست سدهٔ ۴ یا ۵ق نیستند؟

ابومطهر چنانکه از متن کتاب برمی‌آید، ایرانی، یا به عبارت دقیق‌تر، اصفهانی است که به زبان فارسی و لهجهٔ اصفهانی سخن می‌گفته، اما زبان شعر و ادب و طنز او، عربی است و او خود ظاهراً بیشتر در بغداد می‌زیسته و ماجرای «حکایت» او، اگرچه ظاهراً در اصفهان رخ داده، بیشتر به بغداد و جامعهٔ بغدادیان سدهٔ ۴ق توجه دارد.

در منابع کهن، هیچ جا از ابومطهر ازدی و کتاب او سخنی نرفته، تنها باخرزی در مقدمهٔ کتاب خود (۱/۲۶) اشاره می‌کند که در اصفهان، ابومطهر، استاد در فنون ادب و صاحب کتاب *طراز الذهب علی وشاح الادب* را دیده است. سپس در جای دیگر (۱/۴۲۸ـ۴۳۲) از مردی به نام ابومطهر اصفهانی یاد کرده و ۱۹ بیت شعر نیز از او آورده است. پژوهشگران عموماً در اینکه این ۳ نام بر یک تن اطلاق می‌شده است، تردید چندانی نکرده‌اند (نک: GAL,S, I/254؛ متز، 15؛ EI²، ذیل حکایه).

مؤلف، از زبان قهرمان داستان خود، گاه به شخصیتهای معروفی اشاره می‌کند که می‌توانند خود نشانه‌های تاریخی نسبتاً دقیقی برای تعیین زمان تألیف کتاب باشند. وی یک‌بار ادعا می‌کند که با گروهی در واسط گرد آمده است (ص ۸۸). این گروه عبارتند از: ابوالحسن جرجانی، ابن‌سُکّره (د ۳۸۵ق)، ابومحمدیعقوبی و به‌خصوص ابن‌حجاج (هم) شاعر که در ۳۹۱ق درگذشته است. تاریخ مرگ دیگر افراد گروه پیش از این بوده است. در اثنای همین کتاب، مؤلف از مجالسی سخن به میان آورده که در آنها، مردانی نام‌آور و بیشتر نویسندگان و شاعران، از شنیدن آواز مغنیان و نوای موسیقی سخت به طرب آمده‌اند: معروف‌ترین این اشخاص عبارتند از: مرزبانی (د۳۸۴ق)، قاضی ابن ضُبّر (د ۳۸۸ق)، قاضی القضاة ابن معروف (د ۳۹۰ق)، ابن حجاج، ابن نباته (د ۴۰۵ق) و ابن غیلان بزاز (د ۴۴۰ق) (نک: ص ۷۸ـ۸۱). افزون بر این، چند اشارت دیگر در کتاب آمده است که تاریخ تألیف را در همین محدودهٔ زمانی تأیید می‌کند. مثلاً دارالمعزیة که ذکر آن در صفحهٔ ۲۴ آمده، در ۳۵۰ق ساخته شده است، یا مسجد براثا که در صفحهٔ ۲۳ ذکر شده، در ۴۵۱ق ویران شده است (نک: متز، 14,15).

اما آنچه با محدودهٔ زمانی یاد شده معارض است، روایت دیگری در کتاب است (ص ۸۷) که در آن، ابوالقاسم می‌گوید، در ۳۰۶ق همراه

جماعتی در کرخ بغداد بوده و آوازخوانان را شمارش کرده است. حال اگر ابوالقاسم (یا خود مؤلف) در این سال جوانی مثلاً ۲۰ ساله بوده، چگونه می‌توانسته است از احوال ابن غیلان در نیمهٔ اول سدهٔ ۵ق آگاه شده باشد؟ عبدالواحد ذنون طه در مقالهٔ خود، گویا به اشتباه، متن را ۳۶۰ق خوانده (ص ۱۴)، از قضا اگر کلمهٔ «ست» را در متن حکایت، «ستین» بخوانیم، این تناقض تا حدی برطرف می‌شود. این پیشنهاد و این تحلیل البته در صورتی ارزش دارد که ابومطهر این روایت را قبلاً در جایی ندیده، یا نشنیده باشد. متز برای تعیین آخرین حد تاریخ تألیف، به این نکته اشارت دارد که مؤلف از سلطهٔ سلجوقیان به بغداد و به‌خصوص از ویرانی مسجد براثا سخنی به‌میان نیاورده، پس او در ۴۵۱ق احتمالاً دیگر حیات نداشته است (ص 15). حال با توجه به روایت مربوط به ۳۶۰ق و تاریخ وفات ابن غیلان در ۴۴۰ق، زندگی ابومطهر در یک قرن (۳۴۰-۴۴۰ق) محدود می‌گردد، و با این فرض، بعید نیست مردی که باخرزی (د ۴۶۷ق) در اصفهان دیده، همین ابومطهر ازدی باشد.

حکایة ابی‌القاسم البغدادی

این اثر به خودی خود کتابی بس شگفت و مهم است و نام و نشان مؤلف البته چیزی بر اعتبار آن نمی‌افزاید، اما کوششی که برای تعیین مؤلف و زندگی او می‌کنیم، در حقیقت برای تعیین تاریخ تألیف کتاب است که از نظر بررسی تحول ادب در پرشورترین و پرآشوب‌ترین دورانهای ادب عربی، بسیار اهمیت دارد.

مصطفی جواد به وجود ابومطهر ازدی اعتقادی ندارد و می‌پندارد که این داستان ساخته و پرداختهٔ ابوحیان توحیدی است. وی مطالب بسیاری در آثار ابوحیان، خاصه *الامتاع و المؤانسة* (تألیف پس از ۳۷۳ق) یافته است که با *حکایة ابی‌القاسم* تشابه معنایی و لغوی دارند و ذنون طه (ص ۱۵) نیز نظر جواد را تأیید می‌کند. بی‌گمان تألیف اثری چون *حکایت ابی‌القاسم* توسط مردی چون ابوحیان غریب نیست. ابوحیان دانشمندی حساس، زودرنج، تندخوی، تیزبین و سخت بی‌باک و بی‌مبالات بود. سبک نگارش او عموماً از سبک کاتبان تصنع‌گرایی چون ابن‌عمید و صاحب بن‌عباد دوراست و بیشتر شیوه‌ای جاحظ وار دارد که اینک حدود ۱۰۰ سال بعد، از پراکنده‌گوییهای جاحظ دوری گرفته و انسجام و تسلسلی منطقی‌تر یافته است. ابوحیان در بسیاری از آثارش، به‌ویژه در *الامتاع* قلم را در خدمت موجود ملموس عینی قرار می‌دهد و ازکلی‌گویی و انتزاع‌پردازی می‌پرهیزد. این شیوهٔ واقع‌گرایی و به‌خصوص لحن گفتاری که به رغم فخامت، معمول و مفهوم همگان می‌نماید، گاه او را از حوزهٔ ادبیات محض که در سدهٔ ۴ق رنگ می‌باخت، به درون اجتماع و میان مردم می‌کشاند؛ همین‌جاست که ابوحیان به ابومطهر مشابهت می‌یابد. اما مجرد تشابه، برای انطباق دادن این دو نام بر یکدیگر کافی نیست. طی سدهٔ ۴ق، فضایی خاص پدید آمده بود که مردان متعددی در بهره‌برداری از آن شریک بودند (نک: دنبالهٔ مقاله). سبک رئالیستی آن زمان البته در بغداد و بصره و برخی شهرهای ایران، گویی قبول عام یافته بود و لاجرم نویسندگان بسیار وسوسه می‌شدند که از آن تقلید کنند. افزون بر همسویی و همگونی شیوه‌های نگارش در آن زمان، ابومطهر خود اعلان کرده است که میل دارد ساخته‌های بدیع گذشتگان و معاصران را در کتاب خویش نقل کند (ص ۱)، چنانکه بارها به شعر دیگر شاعران استشهاد کرده است. قطعات مفصلی که در «به طرب آمدن» گروهی از مشاهیر آورده (ص ۷۸ به بعد)، چنانکه گابریلی اشاره می‌کند (ص 36) بی‌گمان از آثار دیگران گرفته شده است، بنابراین احتمال آن هست که وی از آثار ابوحیان نیز اقتباس کرده باشد.

چون لااقل یک سوم این حکایت را قطعات شعری تشکیل می‌دهند، خوب است یادآور شویم که حرکتی شبیه به تحول نثر، در شعر پیدا شد: قصیده‌های سنگین بیابانی، در اواخر سدهٔ اول، اوزان سبک و طرب انگیز تغزل پیدا کرد. این تغزل که گاه گرایشهای تند رئالیستی داشت، به سرعت با جامعه و زبان افراد آن در آمیخت و سپس «مجون» یا هرزه‌درایی ابونواس و بشار بن بُرد و بعدها «سخف» ابن حجاج قالب بیان خود را از آن تغزل وام گرفتند. ابن حجاج در اوج این تحول است و ابومطهر شاعر، از هر جهت قرین اوست. وی هم در مقدمهٔ کتاب به شعر ابن حجاج استناد کرده و آن را الگوی کار خود قرار داده است (ص ۲) و هم در اواسط کتاب به دوستی او می‌بالد و ۶ قطعه‌ای از اشعارش را نقل می‌کند (ص ۸۸-۹۱). اگر ابومطهر نام ابن حجاج را نیاورده بود، بدون هیچ تردید آن اشعار را ساختهٔ خود او می‌انگاشتیم، زیرا سبک و مفاهیم و مضامین سروده‌های ابومطهر، یا آنهایی که از شعر شاعران دیگر برگزیده، از هر نظر به سروده‌های ابن حجاج شبیه است.

نکتهٔ جالب توجه، همسازی و همنوایی شعر و نثر در این کتاب است. اگر شعرها را با اندکی تغییر به نثر تبدیل کنیم، زیانی به سبک کتاب وارد نمی‌شود. گویی برای مؤلف تفاوتی نمی‌کرده که سخنان خود را به شعر بگوید، یا به نثر نیمه موزون و نیمه مسجع. مثلاً آن چند قطعه نثر مفصلی که در فخر و خودستایی و انتقاد از رقیب نوشته و از یک سو به الفاظ شرم‌انگیز و از سوی دیگر به انبوهی نکته‌های ظریف دلنشین آکنده است (ص ۱۳۵-۱۴۰)، و ۴ صفحه شعری که به دنبال آمده، تفاوتی جز وزن عروضی ندارند. تشابه و آمیزش نظم و نثر در این کتاب چندان است که گاه پژوهنده را سرگردان می‌کند. مثلاً بخشی از سطر اول صفحهٔ ۱۱ را که متز جزو متن نهاده، می‌توان بیت شعری پنداشت و واو عطف میان دو مصراع را زائد:

یضحی ضلیعا من الطعام   یمسی نزیفا من المدام

فضای داستان: صحنه‌ای که نمایش ابوالقاسم در آن اجرا می‌شود، در واقع شهر اصفهان است. اما قهرمان داستان، حدود دو سوم از گفتارهای خود را به شهر افسانه‌ای بغداد اختصاص می‌دهد و در خلال آنها جامعهٔ ثروتمند، مرفه، ظریف، فرهیخته و در عین‌حال فسادآلود شهر را به شیوه‌ای که بی‌گمان در آثار ادبی کهن جهان کم‌نظیر است، باز می‌شکافد. بغداد در زمان ابومطهر جزیرهٔ فرهنگی شگفتی شده بود که در درون بیشتر مجامع آن، کشاکشهای سیاسی، رقابتهای

قومی و نژادی و عواطف و شور سپاهیگری و جهانگشایی بی‌رنگ شده بود. کمتر مجمعی می‌توان یافت که در آن افراد همه به یک فرقه، خواه دینی، خواه سیاسی و خواه هنری وابسته باشند؛ در مجامع علمی و هنری این امر جلوه‌ای شگفت دارد، مثلاً در زمان ابومطهر، مردی گرانقدر و ارجمند چون شریف‌رضی با «پیامبر سخف» ابن حجاج دوستی می‌کند و در مرگش مرثیه می‌سراید (نک: هـ د، ۳۱۴/۳). ثروت موجود در شهر و رونق بازرگانی و احیاناً کشاورزی از یک سو و مدت دو قرن آموزشهای فرهنگی گسترده، آرمانهای دنیوی عربها را در بغداد متمرکز و متجلی می‌ساخت. طبقات نسبتاً گسترده‌ای که از این رفاه و این فرهنگ بهره‌مند بودند، اینک ذوقی سخت لطیف و احساسی سرکش و ناشکیبا یافته بودند؛ دیگر آهنگ کُند کاروان را در بادیه، یا زاریهای مکرر و تقلیدی و بی‌لطف را بر سر اطلال و دمن معشوق برنمی‌تافتند. آن سلیقه‌ای که یک قرن و نیم پیش، ابونواس، گویی با اندکی حیا و ترس، القا کرده بود، اینک سراسر جامعهٔ بغداد را فرا گرفته بود. بدیهی است که در چنین احوالی، دانشمندان و هنرمندان باید در تکاپوی یافتن فضاهای تازه و سبکهای نو برآیند. در آغاز سدهٔ ۴ق، مسعودی به چین می‌رود، ابن فضلان به روسیه و شعر و نثر به میان مردم (نک: متز، 13-12).

شهر اصفهان البته به پای بغداد نمی‌رسید، اما بغداد ثانی لقب یافته بود (همو، 17) و در رقابت میان شهرها مقامی داشت. اگر گه‌گاه کوفه با بصره، همدان با عراق، بغداد با بصره قیاس می‌شد، اصفهان نیز در مقابل عراق قرار می‌گرفت (همانجا) و نیز انبوهی اصفهانی در بغداد می‌زیستند که در ۳۲۰ق سر به شورش برداشتند، یک روز تمام با سپاهیان خلیفه جنگیدند و امام مسجد جامع غرب بغداد را از خطبه و نماز باز داشتند (حمزهٔ اصفهانی، ۱۳۷).

مهمانیی که ماجرای ابوالقاسم در آن گذشته، خود نشان می‌دهد که اعیان اصفهان نیز با مجالس عیش و عشرت بیگانه نبوده‌اند و ای بسا که از بغدادیان تقلید می‌کردند، اما قیاسهای ابوالقاسم روشن می‌سازد که اصفهان هنوز بافت اجتماعی و اخلاقی سنتی را حفظ کرده و هرگز «بهشت ثروتمندان و جهنم تنگدستان» که در وصف بغداد گفته‌اند (ابومطهر، ۷۳)، نشده است. ابومطهر بهتر از هر نویسندهٔ دیگری در سراسر ادبیات عرب، بغداد و به‌خصوص طبقهٔ مرفه آن را وصف کرده است: محله‌ها، قصرها و گردشگاههای زیبا، میخانه‌های بی‌شمار هزاران کنیزک و غلام نوازنده و خواننده، فرشها، پارچه‌ها، لباسها و زیورهایی که سیل‌آسا به سوی بغداد جاری بود، عطرهای فراوانی که ۷۰ گونه از آنها را ابوالقاسم برشمرده است، کشتیهای بی‌شماری که مردم را روی دجله می‌گردانیده‌اند و ...

قالب خشک قصیدهٔ کهن دیگر تاب این فرهنگ پرآشوب فسادآمیز را نداشت. قصاید ارجمند ابن رومی، ابوتمام و متنبی، گویی بر فراز این موج، در فضایی دیگر شکل می‌گرفت. شاید به همین سبب بود که مردم عراق و فارس توانستند به آسانی متنبی را در اوج شهرت به باد ریشخند گیرند، و شاعرکانی هرزه‌گو اجازه یافتند که حقیرش گردانند. نثر می‌بایست هرچه زودتر زبانِ تعبیرِ این فرهنگ چندچهره گردد.

۱۰۰ سال پیش از این، جاحظ سنت را شکست و زبان و مضامین آثار خود را با روح و زبان عامهٔ مردم در آمیخت و حتی در زمینهٔ قصه‌پردازی گامهای بلند برداشت. داستانهای *البخلاء* او، خاصه داستان خالویه مکدّی (ص ۴۶-۵۳)، بـه دست عکبری (نک: ثعالبی، ۱۱۷/۳) افتـاد. ابودلف (هـ م) که زبانش سخت به زبان ابومطهر ازدی شبیه است (نک: مبارک، ۴۳۲/۱)، قصیدهٔ ساسانیهٔ خود را به تقلید از احنف عکبری و برای صاحب بن عباد ساخته است. همین قصیده است که صاحب حفظ کرده، و بدیع‌الزمان همدانی ابیاتی از آن را برای ثعالبی برخوانده (نک: ثعالبی، ۳۵۴/۳-۳۵۶) و سپس مقامهٔ خود را با بخشی از آن آغاز کرده و بعداً قهرمان خود ابوالفتح اسکندری را گاه با ابودلف منطبق ساخته و بدین‌سان از تأثیر مستقیم و عمیق این شخصیت شوخ واقع‌گرا بر خود خبر داده است (طباطبایی، ۵-۶؛ مینورسکی، ۱۹؛ نیز نک: متز، 13).

اینک همهٔ عواملی که باید ابن حجاج و دوستش ابومطهر ازدی (و یا ابوحیان توحیدی) را پدید آورد، گرد آمده است: زبانی مطمئن که می‌تواند هم مفاهیم کهن را بپرورد و هم مفاهیم نو را بیان نماید؛ رئالیسمی نوپا اما سخت فراگیر و فریبنده؛ ابزار تعبیری که از راههای روان‌شناختی و جامعه شناختی بارها توانسته است تا ژرفـای روح انسان و جامعه و سرانجام جانهای شیفته‌ای که تشنهٔ اینگونه ادب است، نفوذ کند.

به جهاتی می‌توان گفت که ژرف ساختِ *حکایة ابی‌القاسم*، *مقامات* بدیـع‌الزمان همدانی ، و ابوالقـاسم، خود چهـرهٔ کمال یافتهٔ ابوالفتح اسکندری است. اما ابومطهر هوشمندتر از آن بود که مانند بدیع‌الزمان و بعد از چندی، حریری، در دام الفاظ دشوار و سجع و قافیه گرفتار افتد. «مقامه»، به قول گابریلی قالب اثری نمایشی ــ روایی است که اساساً بر کلمات تکیه دارد. راست است که قهرمانان *مقامات* نیز مانند ابوالقاسم بغدادی، شخصیتهایی حیله‌گر و زیرک و خوش زبان و بی‌شرمند، اما هنرشان تنها در سجع‌پردازی و لغت‌بازی منحصر می‌شود (ص 34-33؛ EI², S). واژگان در *مقامات* چنان گستردگی و اعتباری یافته که ضیف (ص ۸) آنها را تألیفاتی خاصِ تعلیم پنداشته است.

ابومطهر بی‌گمان در لغت و هنربازی با الفاظ چیزی از بدیع‌الزمان کم نداشت، شمار اسمها و صفات هم‌وزن و قافیه‌ای که او می‌یابد و کنار هم می‌نهد، گویی از منبعی پایان‌ناپذیر سرچشمه می‌گیرد، اما پیداست که او خود را اسیر نمی‌کند؛ وانگهی، همینکه او الفاظ عامیانه و شاید هم خود ساخته را به‌کار می‌آورد، ناگهان ابهت و فخامت واژهٔ نادر درهم می‌شکند و خواننده احساس می‌کند که در جوّی صمیمی‌تر و ملموس‌تر قرار گرفته است.

ابومطهر و هم‌مکتبـان او در سخیفه‌گویی و هرزه پردازی و نیز در بیان هرآنچه آدمیان از گفتنش شرم دارند، به چشم هنری نو و ظرافتی به

کمال می‌نگریستند. بی‌گمان همین امر سبب شد که اثر او (و حتی *دیوان* ابن‌حجاج) به سرعت در گوشهٔ کتابخانه‌ها پنهان گردد، چنانکه دیگر هیچ‌کس از آن یاد نکند.

حکایت: مؤلف از آوردن کلمهٔ «حکایت» در عنوان کتاب، البته باب مفاعلهٔ آن، «محاکاة» را در نظر داشته، زیرا در مقدمهٔ کتاب خود، قطعهٔ مفصلی را از *البیان و التبیین* جاحظ (نک: ۱/۷۲-۷۳) در همین معنی نقل می‌کند. احتمالاً این کلمه در آغاز کار ترجمهٔ آثار یونانی، بر نمایش یا نوعی از آن اطلاق می‌شده، اما در قطعهٔ جاحظ ونیز در ذهن مؤلف حکایة، محاکاة تنها یکی از بخشهای فرعی نمایش، یعنی تقلید و تقلیدگری بوده است. در *البیان* سخن از مردان زبردستی است که می‌توانسته‌اند گفتار و رفتار برخی از مردم (مثلاً نابینایان) و یا بانگ حیوانات را چنان تقلید کنند که همگان را فریب دهد. بدین‌سان ملاحظه می‌کنیم که در ذهن مؤلف، فن تقلیدگری با هنر «تیپ‌سازی» خلط شده، یا نتوانسته است آنها را از یکدیگر تفکیک کند، زیرا در سراسر داستان، ابوالقاسم که نمایشگر طبقه‌ای خاص از اجتماع است، هرگز تقلید کسی را در نیاورده است (دربارهٔ محاکاة، نک: متز، 16).

حکایت با استواری و برنامهٔ کامل آغاز می‌شود، اما مؤلف علاوه بر ذکر روش کار و نقل قول از جاحظ (نک: خلاصهٔ داستان در همین مقاله)، لازم می‌داند یادآور شود که اغلاط لغوی و نحوی عامیانه (=لحن) را به عمد به کار برده، زیرا «نمک هر نکته در لحن آن است و شیرینی آن در کوتاهی متنش» (ص ۲).

علاوه بر این نکتهٔ اساسی که تهمت بی‌دانشی را از او می‌زداید، چند موضوع دیگر هم باید روشن شود: پیشوای او در این شیوه، ابن حجاج است؛ سخف سرایی اگرچه زشت است، اما نمکین و مجاز است (همانجا). این سخنان زشت و زیبا از آن او نیست، بلکه گفتار مردی گول است که او شنیده و حفظ کرده و اینک بازگو می‌کند؛ این مرد آینهٔ تمام‌نمای همهٔ بغدادیان است. به همین جهت، از راه او به اخلاق جامعهٔ بغداد می‌توان پی برد (ص ۱). چهارچوب زمانی نمایشنامه نیز تعیین شده: همهٔ این ماجرا عملاً در یک روز رخ داده است.

چون خواننده به پایان کتاب می‌رسد، احساس می‌کند که ابومطهر، قلم خود را به دست خیال و الهامات لحظه به لحظه نمی‌سپارد، بلکه همهٔ حکایت را پیوسته از آغاز تا انجام، به صورت یک واحد ادبی کامل، در ذهن دارد؛ یک عبارت که حکایت با آن آغاز می‌شود (ص ۵) عیناً در پایان کتاب تکرار شده و ماجرا با آن ختم می‌گردد: ابوالقاسم همینکه بر در مجلس مهمانی می‌بیند کسی لبخند می‌زند، بانگ برمی‌دارد که: ای سنگدل چگونه پس از قتل «حسین ذبیح» اینهمه شادی می‌کنی؟... نفرین خدای برآن کس که با علی و حسین (ع) دشمنی ورزد... . در پایان کتاب نیز کسی لبخند می‌زند و همین‌گونه مورد انتقاد شیخ ابوالقاسم قرار می‌گیرد (ص ۱۴۶). بدیهی است که این قالب‌بندی هنرمندانه تصادفی نبوده، زیرا در هیچ جای دیگر کتاب این عبارات و این معانی تکرار نشده است.

ابومطهر هدف خود را نیز از این شیوهٔ نگارش بیان کرده است: در طبیعت ابوالقاسم، پیوسته دو خوی متضاد با هم جمع شده‌اند. این روش تقابل و تعارض در سراسر کتاب ملموس است و در مناظرهٔ میان اصفهان و بغداد به نیکی متجلی می‌گردد. مؤلف در پایان کتاب نیز به این امر تصریح می‌کند: اینک از احوال شیخ در می‌یابی که او غرهٔ زمان و همتای شیطان بود، مجمع زیباییها و زشتیها بود... در هزل و جد هر دو به کمال رسیده بود... واخلاق بغدادیان را داشت (همانجا). این سبک «زشت و زیبا» که او میل دارد خوانندگانش در احوال ابوالقاسم دریافته باشند، پیوسته موردنظر او بوده است. داستان تا صفحهٔ ۱۰۲ ستایش از بغداد و زیباییهای آن است و ذم اصفهان؛ از آن پس صحنه دگرگون می‌شود و تا پایان کتاب، اصفهان را با همهٔ کمبودهایش می‌ستاید و از بغداد و بغدادیان انتقاد می‌کند.

پژوهشهایی دربارهٔ کتاب: تا ۱۹۰۲م که آدام متز به چاپ کتاب حکایة در هایدلبرگ اقدام کرد، کمتر کسی از آن اطلاع داشت. متز برای فهم کلمات غریب و عامیانهٔ کتاب که در قاموسهای عربی مذکور نیستند، زحمت بسیار کشید و افزون بر مقدمه‌ای عالمانه، تعلیقات مفصلی برآن نوشت (60 - 23) و سپس فهرستی از چندین کلمهٔ غریب، با توضیحات بر آن افزود (ص 69 - 61). اما همانطور که گابریلی اشاره می‌کند، این کار هنوز ناقص است و بسیاری از کلمات و عبارات کتاب همچنان بی‌شکل و اعراب و نامفهوم باقی مانده و همین امر قرائت کتاب را برای عموم بسیار دشوار ساخته است. دخویه کوشیده است که برخی از ابهامات کتاب را برچیند، اما کار او نیز محدود است (گابریلی، 37, 33; EI^2, S).

در ۱۹۴۲م گابریلی کتاب را قرائت کرد و پاره‌ای اصلاحات بر کار دخویه افزود (ص 37) و آنگاه مقدمه و صحنهٔ اول حکایة را به ایتالیایی ترجمه کرد.

گویا هیچ‌یک از دانشمندان عرب کاری جدی دربارهٔ کتاب انجام نداده‌اند و احتمالاً رکاکت و هرزگی برخی الفاظ پیوسته مانع کار آنان بوده است. زکی مبارک (۱/۴۱۶-۴۳۲) چند قطعه از کتاب را به عنوان نمونه آورده است، اما در گفتارش سخن تازه‌ای یافت نمی‌شود. شاید جدیدترین کار، از آن عبدالواحد ذنون طه باشد که شماری از کلمات کتاب را بر حسب موضوع دسته‌بندی کرده است: خوراکیها (ص ۱۹-۲۰)، لباسها (ص ۲۰-۲۲)، پیشه‌ها (ص ۲۲-۲۳)، کنیزان و آواز آنان (ص ۲۳-۲۴) و طفیلیها (ص ۲۴).

عبارات و کلمات فارسی کتاب: کتابی که به زبان عامهٔ مردم گرایش دارد و توسط مردی ایرانی، در شهر اصفهان و آنهم در نیمهٔ سدهٔ ۴ق تألیف یافته، البته کنجکاوی پژوهندهٔ ایرانی را برمی‌انگیزد و در آن امید می‌بندد که دربارهٔ زبان بخش مرکزی و غربی ایران که از چند و چونش اطلاع کافی در دست نیست، چیزی بیابد. آنچه در این کتاب آمده، اندک، اما مغتنم است: چند عبارت و صدها کلمهٔ فارسی.

۱. عبارات فارسی: زبل کاخواره اولوالدورجه بر کران دول (ص

۲۴)، این عبارت را تفضلی ملاحظه کرده و نسخهٔ خطی مجتبی مینوی و اصلاحات او را نیز دیده، اما به حل این عبارت که احتمالاً افتادگیهایی دارد، موفق نشده است (ص ۱۰۲). بانوا گهت‌کشم (ابومطهر، همانجا)، تفضلی آن را خوانده است. خوب است اشاره کنیم که الف در دنبال کلمهٔ بانو، الف اشباع است و خوانده نمی‌شود. اینگونه نگارش در آثار کهن فراوان دیده شده (تفضلی، همانجا). ابوالقاسم پس از وصف زن آوازخوان اصفهانی، گوید که او چنین می‌خواند:

کک بکوی برسان نه بیرون دل اواری

متأسفانه مؤلف، برخلاف عادت خود، بیت بالا را ترجمه نکرده و تنها مفهوم آن را آورده است: «لازم بود که این کار را نمی‌کردی» (نک: ص ۶۵). بنابراین بعید نیست که شعر بالا شامل ضرب‌المثلی باشد. مسخره دوست، از فحوای کلام چنین برمی‌آید که این ترکیب، ترکیبی فارسی باشد (ص ۷۱). یک عبارت فارسی را در بیت شعری تضمین کرده که چون مستهجن است از ذکر آن خودداری می‌شود (نک: ص ۹۷).

۲. کلمات فارسی: بدیهی است که در اینجا مراد بررسی این واژه‌ها نیست، بلکه تنها فهرستی کلی از آنها ارائه می‌شود، تا در جای خود مورد پژوهش و نقد قرار گیرد. واژه‌های معرب فارسی، به طور متساوی در کتاب پراکنده نیستند؛ در برخی صفحات هیچ کلمهٔ فارسی به چشم نمی‌خورد و در برخی دیگر، دهها واژهٔ فارسی آمده است. چون این امر با موضوع موردبحث رابطهٔ مستقیم دارد، به آسانی می‌توان زمینه‌های فرهنگیی را که زبان فارسی در آنها بیشتر بر جهان عرب تأثیر گذاشته، بررسی کرد. در این کتاب، خوراکیها بیشترین سهم را دارند (نک: ص ۳۸ـ۴۲). پس از آن نام گلها، لباسها، ابزارهای گوناگون و خاصه وسایل منزل قرار دارند. اما در میان نام کشتیها و قایقها شاید هیچ کلمهٔ فارسی نباشد (کلمه‌ای چون کمندورية، ص ۱۰۷ ، آهنگی غیرعربی دارد).

برخی از کلمات، فارسی محضند و معرب نشده‌اند. از این قبیل است نام محله‌های اصفهان (ص ۲۲)؛ اما دربارهٔ کلمات غیرمعربِ احتمالی که در اثنای سخن و با معنی خاص به کار رفته‌اند، نظر قاطعی نمی‌توان داد، زیرا از سدهٔ ۲ تا ۴ق انبوهی کلمهٔ فارسی میان عرب زبانان ایران و شهرهای عراق، خاصه کوفه و بصره و بغداد رواج یافته بود که بخش اعظم آنها در قاموسهای عربی ـ با بسامدی متفاوت ـ ثبت شده است (به‌خصوص در *المعرب* جوالیقی و *شفاء الغليل* خفاجی)، اما هنوز انبوهی از آنها در گوشه و کنار کتابهای عربی پنهان مانده‌اند، یا در لهجه‌های عامیانهٔ عربی رواج یافته‌اند و یا شاید اندک اندک از خاطره‌ها رفته‌اند. بنابراین، حتی دربارهٔ نادرترین کلمهٔ فارسی کتاب، دشوار می‌توان گفت که آن را ابومطهر، برای نخستین بار به کار برده است. از مجموعهٔ کلمات معـرب کتاب دو گروه به کنار نهاده می‌شود: ۱. نامهای خاص جز چند اسم که به جهتی اعتبار دارند، ۲. اسمهایی که براساس صفت نسبی به وجود آمده‌اند (مثلاً تستری که نوعی پارچه بوده، هرچند که برخی دیگر، چون نرجسیه آورده شده است). همچنین باید اذعان کرد که به‌رغم کوشش بسیار، استخراج همهٔ کلمات فارسی میسر نشده است.

مجموعهٔ کلمات به ۳ دسته تقسیم شده‌اند:

۱. کلمات فارسی دوران جاهلی و قرآنی: ابریق (ص ۶۶،۴۲)؛ اترج (ص ۴۰، ۴۵،۴۴)؛ ارجوان (=ارغوان، ص ۵۲)؛ باز (ص ۱۲، ۵۹، ۱۲۸)؛ باطیه (ص ۴۸)؛ بستان (ص ۱۷، ۲۲، ۷۰، ۸۹، ۱۳۰)؛ بم (یکی از تارهای عود، ص ۱۱۵)؛ بند (جمع آن: بنود، ص ۱۰۱)؛ بنفسج (ص ۶۶،۶۵،۵۲)؛ بنفسجیات (نوعی ظرف، ص ۴۵)؛ تاج (ص ۷۰)؛ جوهر (ص ۴۴)؛ خز (ص ۳۶، ۴۲، ۴۴)؛ خسروانی (نوعی پارچهٔ ابریشمین، ص ۷۷،۳۹)؛ خوان (ص ۹۱،۳۹،۳۸)؛ خورنق (ص ۱۴۴)؛ خیری (نام گل، ص ۴۴)؛ دراج (ص ۳۹، ۴۰)؛ دیباج و دیباجه (ص ۳۶، ۴۴، ۵۵، ۶۷، ۷۷، ۹۹، ۱۰۲)؛ دیوان (ص ۷)؛ زیر (یکی از تارهای عود، ص ۱۱۵، ۱۳۱)؛ سراب ؟ (ص ۲۹)؛ سروال (ص ۱۲۶)؛ صنج (ابوصناج، ص ۹۳)؛ طنبور (از اصل رومی، ص ۱۱، ۱۱۵، ۱۳۴، ۱۳۵)؛ کاسه (شـاید ریشهٔ عـربی داشته باشد، ص ۴۵، ۷۰)؛ لجام (=لگام، ص ۲۷)؛ مرزنجوش (ص ۴۵)؛ مسک (از اصل هندی، ص ۲۱، ۴۴، ۱۲۹)؛ مهرق (= مهره، ص ۳۲)؛ نای (ص ۱۳، ۴۵، ۱۱۶، ۱۳۵)؛ نرجس (= نرگس، ص ۴۴، ۴۵، ۶۵، ۶۹، ۷۶، ۸۸، ۱۴۰)؛ نرجسیات (نوعی ظرف، ص ۴۰)؛ نسرین (ص ۴۴)؛ نمارق (ص ۳۶)؛ یارج (ایارج، ایاره: نوعی مسهل، ص ۱۱۹)؛ یاسمین (ص ۴۷؛ دربارهٔ این کلمات، نیز نک: آذرنوش، ۳ـ۱۲).

۲. کلمات فارسی عصر عباسی: آذریون (نام گلی، ص ۴۴)؛ آزاد (نوعی خرما، ص ۴۴)؛ آزاد (نوعی عطر، ص ۳۶)؛ آس (نوعی درخت، ص ۳۹)؛ ابزار (دیگ افزار، ادویهٔ خوراک، ص ۴، ۱۳، ۱۰۲، ۱۱۶، ۱۴۰)؛ استاذ (ص ۱۰۷، جم)؛ اسفیدباج (اسفیدبا: نوعی آش، ص ۴۰)؛ اشترغاز (گیاه دارویی، ص ۳۸)؛ اشنان (ص ۴۱)؛ افریز (نقش برآمدهٔ روی دیوارخانه، ص ۶۳)؛ انجدان (نوعی گیاه، ص ۳۹، ۴۰)؛ انموذج (ص ۷۰)؛ اهلیلج (هلیله، ص ۱۴۴)؛ باذنجان (ص ۱۶، ۷۱، ۱۰۰)؛ بخت (ص ۸۰، ۹۶)؛ برذون (ص ۳۳)؛ برکار (پرگار، ص ۲۹، ۹۷)؛ برنی (نوعی رطب، ص ۴۴)؛ بزماورد (نوعی غذا از گوشت و تخم‌مرغ، ص ۶)؛ بستج (کندر یا صمغ درخت پسته، ص ۳۸،۸)؛ بلوط (ص ۱۳۷)؛ بندق (فندق، ص ۳۸)؛ بوم (ص ۱۷)؛ بیذقه (پیاده، ص ۹۳، ۹۸)؛ تاختج (نوعی پارچه، ص ۳۵)؛ توت (اصلاً آرامی، ص ۴۱،۳۹)؛ جام (ص ۴۱، ۱۲۸)؛ جاه (ص ۱۲۵)؛ جاوشیر (گیاهی دارویی، ص ۱۴۲)؛ جرادق (گرده‌نان، ص ۱۵)؛ جربان (گریبان، ص ۱۰۷)؛ جرمازج (نوعی نان، ص ۳۸)؛ جلاب (ص ۳۹، ۱۲۷)؛ جلّنار (گلنار، ص ۴۶، ۴۷، ۵۳، ۵۵، ۶۵، ۱۱۸، ۱۳۱)؛ جلنجبین (گل انگبین، ص ۷۲)؛ جنبذ (= گنبذ، ص ۴۱)؛ جواسق (جوسق، کوشک، ص ۲۳) ؛ جوز (ص ۱۷، ۲۷)؛ خان (ص ۱۲۰)؛ خردل (ص ۶۲، ۶۷، ۱۳۷)؛ خشخاش (ص ۳۹، ۴۱، ۴۳)؛ خلنج (خلنگ، نوعی چوب، خلنج

خراسانی، ص ۳۸، ۱۲۲)؛ خنجر (ص ۱۳۸)؛ خولنجان (گیاه دارویی، ص ۴۰، ۱۰۷)؛ خیار (ص ۳۸، ۴۲)؛ دارصین (دارچین، ص ۴۰)؛ دایه (ص ۸، ۱۲۲)؛ درز (شکاف جامه، ص ۶۳)؛ دست (ص ۳، ۷، ۳۶، ۹۴، ۹۶، ۹۷)؛ دف (ص ۱۳)؛ دوغباج (آش دوغ، ص ۱۰۰، ۱۰۱)؛ دولاب (ص ۲۴)؛ دیازجه (جمع دیزج، دیزه، اسب سیاه رنگ، ص ۱۰۶)؛ رخ (ص ۹۶، ۹۸)؛ روشن (یا روشان، جمع رواشن، نوعی پنجره، ص ۱۲۳)؛ ریباس (ص ۳۹)؛ زرافین (زرفین، حلقهٔ زلف، ص ۱۳۰)؛ زرجون (زرگون، نوعی شراب، ص ۴۴)؛ زرمانق (زرمانقه، زرمانج، به‌معنی لبادهٔ پشمی، ص ۱۰۷)؛ زریاب (به رنگ زر، یا آب زر، ص ۴۵، ۴۷)؛زلابیه(شایدازسریانی،ص۴۱)؛زمرد(اصلاًیونانی،ص۴۴)، زنبیل (ص ۱۴۰)؛ زنج (زنگیان، ص ۱۴۰)؛ زنجبیل (از اصل هندی، ص ۱۳۶)؛ زندفیل (ژنده پیل، ص ۱۱)؛ زندقه (زندیک، ص ۶۷)؛ زیرباج (خوراکی مرکب از گوشت پرنده و زیره، ص ۳۹، ۴۰، ۹۲، ۱۰۲)؛ سرجین و سرقین (سرگین، ص ۲۲، ۱۴۲)؛ سرداب (ص ۹۲)؛ سکباج (آش گوشت و سرکه، ص ۴۰، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۲)؛ سکر (ص ۴۴)؛ سکرجه (یا اسکرجه به‌معنی بشقاب، ص ۳۸، ۳۹)؛ سکّر طبرزد (نوعی شیرینی، ص ۴۱، ۴۸)؛ سماق (ص ۳۹)؛ سمیذ (آرد سفید، ص ۴۱، ۶۶، ۹۲)؛ سوسن (ص ۴۴)؛ شاه (ص ۹۶، ۹۷، ۹۸)؛ شاه‌بلوط (ص ۴۳)؛ شاهترج (ص ۸)؛ شاه مات (ص ۹۹)؛ شاهین (ص ۱۲۸)؛ شبکره (شب کور، ص ۹۹)؛ شطرنج (ص ۹۳، ۹۸)؛ شهدانج (ص ۳۹)؛ شوربا (ص ۱۰۱)؛ صینی قاشان (سینی کاشان، ص ۴۸)؛ صولجان (چوگان، ص ۱۰۴)؛ طاق (ص ۱۷، ۵۹)؛ طباهج (تباهک، نوعی خوراک از گوشت نرم ۴۰، ۴۱، ۱۰۱، ۱۱۶)؛ طبرزد (شکر سفید، ص ۴۱، ۴۴)؛ طبق (ص ۴۸)؛ طریخ (نوعی ماهی، ص ۳۹)؛ طست (تشت، ۳، ۴۲، ۹۸)؛ طفشیل (خوراکی از عدس و سرکه، ص ۱۴۲)؛ طنجیر (ظرف حلواپزی پایه‌دار، ص ۹۹)؛ طنفسه (تنبسه، به معنی قالی، ص ۳۶)؛ فالوذج (نوعی شیرینی، ص ۱۰، ۴۱، ۴۳، ۶۶، ۹۲)؛ فانیذ (معرب پانیذ، نوعی قند و حلوا، ص ۴۴، ۱۲۷)؛ فرزان (= وزیر شطرنج، ص ۹۵)؛ فرزان بند (ص ۹۴)؛ فرسخ (ص ۳۸)؛ فُرن (ظرف غذاپزی، کوره و آتشدان، ص ۱۴۱)؛ فستق (پسته، ص ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۸، ۱۰۱)؛ فیج (= پیک، ص ۶۹)؛ فیروزج (ص ۱۰۴)؛ قبج (کبک، ص ۴۰)؛ قَزّ (لاس ابریشم، ص ۴۲)؛ قفص (معرب قفس، از اصل یونانی، ص ۱۱۸)؛ قند (از ریشه هندی، ص ۴۳، ۴۴)؛ کرباس (ص ۹)؛ کرفس (ص ۱۷)؛ کرکی (نام پرنده‌ای است، ص ۴۰، ۶۰)؛ کرگدن (ص ۱۳۵)؛ کشخان (دیوث، ص ۶، ۲۰، ۹۷، ۱۲۲، ۱۴۲)؛ کشمش (ص ۵۸)؛ کندر (ص ۳۸)؛ کوز (ص ۳۹، ۵۳)؛ لازوردی (لاجوردی، ص ۳۸)؛ لوبیا (ص ۴۲، ۹۴)؛ لوز (ص ۳۸، ۳۹، ۴۸، ۷۱)؛ لوزینج (ص ۴۱، ۴۳)؛ لوزینجه (ص ۱۲۷)؛ لنجر (= لنگر، اصلاً یونانی، در عربی به انجر نیز معرب شده، ص ۱۳۸)؛ لیمو (ص ۳۸، ۴۴)؛ ماخور (احتمالاً ماهور و ماخوری به معنی آهنگ و میخانه مکرر به کار رفته، ص ۴۸)؛ ماش (ص ۴۲)؛ مُزَنجر (مشتق از زنجیر، ص ۵۹)؛ موزج (موزه، ص ۱۴۱)؛ میزاب (ص ۵۱)؛ مینا (آبگینه، ص ۴۵)؛ نارجیل (از اصل هندی، ص ۴۳)؛ نارنج (ص ۴۴، ۴۵)؛ ناورد (نبرد و نبردگاه، ص ۲۹)؛ نرد (ص ۲۸، ۹۳)؛ نموذج (ص ۳۲؛ نیز نک: انموذج)؛ هزار (=هزاردستان، ص ۷۸)؛ هملاج (اسب رهوار، ص ۶۱)؛ هندبا (کاسنی، ص ۱۰).

۳. کلمات فارسی نادر که برخی احتمالاً نخستین بار به کار رفته‌اند: اربیانه (= اربیان؟ به‌معنی میگو، ص ۴۲)؛ با خُشک (ص ۲۰ در بیتی است که آغاز آن افتاده و برحسب فحوای کلام به معنی خشک و بی‌جان است، زیرا مرد ساکت نامتحرکی را به این صفت دشنام می‌دهد. در اصل: یا با خشک بعید نیست که «یا» ی اول زاید باشد و بای پس از آن، یا به‌معنی ای)؛ ببسرماء سگر؟ (ص ۴۴)؛ بفت (بافت، ص ۳۵، ۳۷)؛ بلانی؟ (نوعی خوراک، ص ۳۷)؛ بنفجی (نوعی لباس، ص ۳۷)؛ بهم رود (شاید به امرود، ص ۴۴)؛ بیاربسته (شاید پیاز بسته، ص ۴۲)؛ تا (به معنی حتی، در بیت شعری به کار رفته، اما گویی از آنجا که کلمهٔ «حتی» وزن شعر را مختل می‌کرده، شاعر کلمهٔ فارسی را به جای آن نهاده است، ص ۱۳۲)؛ تُرب (ص ۱۲۹)؛ تور؟ (تور حجامه، ص ۱۱۸)؛ جوذابه (نوعی خوراک، ص ۳۹، ۱۰۱)؛ جیسوان (نوعی خرما، ص ۴۴؛ نک: جاحظ، *البخلاء*، ۱۰۸؛ جیسران؛ ادی‌شیر، ۴۹: جیسران = کیسران، به معنی گیسوان)؛ جریشین (نام دارویی، ص ۱۴۴)؛ جغندر (چغندر، ص ۴۲)؛ خاستوی (ظاهراً نوعی خرما، ص ۴۴)؛ خفشلنگ و خفشلنجی (ص ۶۴، ۱۲۲؛ نیز نک: متز 62)؛ دارما (ص ۴۵، آویشن یا انواع آن، نوع سفید اشموسا؛ نک: متز، 63)؛ دروناج (نوعی خوراک، شاید درونج که اصلاً گیاهی دارویی است، ص ۴۰)؛ دوست (ص ۷۱)؛ دوستگان (قدح، ص ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۹)؛ دیکبراجه (نوعی خوراک، شاید همان دیگ بریکه باشد، ص ۴۰)؛ راختج (نوعی لباس، ص ۳۵)؛ رامشنی (نوعی خوراکی، ص ۴۴)؛ رسکبجه (ص ۴۲، شاید اشکنبه یا اشکنبجه، زیرا مؤلف آن را به بطن ترجمه کرده است)، متز آن را مرکب از ریس به معنی خورشت و کبجه به معنی دیگ پنداشته (همانجا)؛ رنامیات؟ (نوعی ساز، ص ۱۳۵)؛ رویدشت (نام جایی است، از محله‌های اصفهان، ص ۴۲، ۶۹)؛ زرین‌رود (زاینده‌رود اصفهان، ص ۲۴)؛ زعرور بسته (ص ۴۲)؛ زندرود (زاینده‌رود اصفهان، ص ۲۴)؛ زنکلاش (ص ۳؛ متز، 64: زن‌کلاش، قلاش)؛ ساف امرود (ص ۴۴)؛ سَبَج (ابریشم سیاه، معرب شبه، ص ۱۳۰)؛ سرخان (نوعی عطر، ص ۳۶)؛ سُکُرْکه؟ (نوعی شراب، ص ۱۰۴)؛ سلجم (نیز نک: شلجم، ص ۳۸)؛ سلم رود (سه...امرود، ص ۴۴)؛ سمانی (نوعی پرنده، ص ۴۰)؛ سنبوسج (نوعی خوراک، ص ۳۹)؛ سندانه (نوعی لباس، ص ۳۷)؛ سیاودارن (نام کسی است؟، ص ۴۵)؛ سیر بسته (ص ۴۲)؛ شاهمرد (نام پرنده، شاید شامرک باشد، ص ۶۴)؛ شستقات (ص ۳۵، حوله و دستمال؛ نیز نک: شستکه)؛ شستکه (ص ۸۹، حوله و دستمال؛ نیز نک: متز، 65)؛ شفانین؟ (نوعی خوراک، ص ۴۰)؛ شلجم بسته (ص ۴۲)؛ شلجم (شلغم، ص ۴۲)؛ شوم بخت (شوم‌عربی است ترکیب ظاهراً

فارسی است، ص ۱۴۳)؛ شیاروارن (نام کسی است؟، ص ۴۵)؛ شیدج (ص ۶۳)؛ فرانیج (ص ۳۸، ۱۰۶، شاید فرنی = فارینه، نانی که میانش شکر و شیر می‌نهند)؛ فنجن (شاید فنجان، ص ۱۰۴)؛ قتابسته (ص ۴۲)؛ کار؟ (ظاهراً نوعی کشتی است، ص ۱۰۷)؛ کارگاه (ص ۱۱۲)؛ کامخ (جمع آن کوامخ و کوامیخ، نوعی نان خورش، ص ۹۳)؛ کدین (چوب‌گازران، ص ۱۳۹)؛ کردناکات؟ (نوعی خوراک، ص ۴۰)؛ کرویا (نوعی خوراک، از اصل یونانی، ص ۳۹)؛ کدخداه (ص ۱۱۲)؛ کرداب (گرداب، ص ۸۳)؛ کرکر (نوعی باقلا که به صورت جرجر معرب شده، ص ۴۲)؛ کشک، کواشک (ص ۲۳، کوشک در شعر ابن حجاج هم آمده، نک: ثعالبی، ۷۸/۳؛ نیز نک: ه‍ د، ۳۱۸/۳)؛ کلاهی؟ (نوعی عطر، ص ۳۷)؛ کوک (کاهو یا خوراکی تهیه شده از آن، ص ۴۲)؛ کهوار (نوعی قایق، شاید از گاهواره، ص ۱۰۸)؛ کیلجه (کیله؟ ص ۳۳)؛ کیمخته (نوعی پوست دباغی شده، ص ۲۱؛ توضیح: در حرف کاف نام برخی اندامهای انسان حذف شده است)؛ مادیان؟ (نوعی خوراک یا خرما، ص ۴۴)؛ مُستفتج (ص ۶۳، ظاهراً به‌معنی دوخته نشده، این کلمه عربی نیست. شاید از روی کلمه‌ای فارسی، به قول متز از سفت، ساخته شده باشد، ص 64)؛ مسکرجة (اسم آلت از سُکُرجه، ص ۹۶)؛ مطجّن (مشتق از طاجن به معنی دیگ، ص ۳۹، ۴۱، ۴۶)؛ موسیر بسته (ص ۴۲)؛ مهرسان؟ (ظاهراً نوعی خرما، ص ۳۶)؛ نارمرود (= نار امرود؟، ص ۴۴)؛ وراشین؟ (جمع ورشان، نوعی پرنده، ص ۴۰)؛ هَم (در این مصراع: فهذا هم کما کُنّا، یعنی این مرد نیز آن‌چنان است که ما بودیم، ص ۸۴، در این مورد نیز تردید نیست که کلمه را باید همان «هم» فارسی دانست: هم هکذا، هم این‌چنین، ص ۱۴۵).

خلاصهٔ حکایة *ابی القاسم البغدادی* و بررسی آن: ابومطهر نخست موضوع کتاب را روشن می‌کند: این کتاب شامل است بر خطاب بدوی، شعر قدیم عرب، برخی چیزها که ذهن ادبای متأخر آفریده، نوادری که ذوق نوخاستگان ساخته، اشعار و رسائل و مقاماتی از خود من. و این حکایت مردی است که زمانی با او محشور بوده‌ام. سخنانی دارد گاه برازنده و گاه خشن، به زبان مردم شهر خود سخن می‌گوید. من همهٔ گفته‌های او را حفظ کرده‌ام تا وسیلهٔ آشنایی با اخلاق بغدادیان باشد. این یک تن، خود نمونهٔ همهٔ جامعهٔ بغداد است، زیرا او تقلید می‌کند و مقلد بهتر از شخص حقیقی خصوصیات یک فرد یا یک گروه را باز می‌نماید (در اینجا ابومطهر موضوع محاکاة را از *البیان* جاحظ نقل می‌کند). همهٔ این حکایت احوال یک شخص در طی یک روز است و من به دنبال آن *الحکایة البدویة* را آورده‌ام (این حکایت از میان رفته است). زبان این داستان اندکی عامیانه است، زیرا نکته‌پردازی با این شیوه شیرین‌تر است. من این شیوه را از شعر ابن حجاج گرفته‌ام (در اینجا ۳ قطعه شعر از ابن حجاج نقل می‌کند، در قطعهٔ نخست گوید شعری که بر عادات و عرف مردم جاری باشد، ممکن است به سُخف هم آلوده گردد، ص ۲ـ۳). اینک ابومطهر به معرفی شخصیت داستان خود می‌پردازد: «ابوالقاسم احمد بن علی تمیمی بغدادی، شیخی است که سپیدی محاسنش در سرخی چهره ـ که گویی بادهٔ ناب از آن می‌چکد ـ جلوه‌ای خاص دارد؛ چشمانش دو شیشهٔ سبز است». آنگاه سلسله‌ای از صفتهای عجیب و الفاظ غریب و عامیانه در وصف شیخ می‌آید، چـون: شیـخ مردی لوطی، خلفی، شکاز، طناز، هتاز، غتاز، همزه، لمزه... است که میان دکول و دقیش و قتور و زنکلاش (متز، 64: زن کلاش) پرورش می‌یابد (ص ۳ـ۴).

عادت شیخ آن است که با هیأتی مقدس مآبانه و طیلسانی که بخشی از چهرهٔ او را نیز پوشانیده، به مجالس بزرگان در می‌آید، خضوع و خشوع می‌کند و آیاتی از *قرآن* کریم می‌خواند. همین‌که کسی لبخند می‌زند، شیخ برمی‌آشوبد که هان: حضرت حسین را سر بریده‌اند و خاندان نبوت در رنج است و تو این‌چنین شادی می‌کنی؟ (ص ۵ـ۶).

اینهمه اداهای مقدس مآبانه و زاری بر شهادت سیدالشهدا ناگهان با یک شوخی از میان می‌رود. او و همینکه سخن شوخی‌آمیز را می‌شنود، راست می‌نشیند، بند قبا را می‌گشاید، طیلسان را پس می‌زند و سپس از صاحبخانه، نام افرادی را می‌پرسد و آنان را یکی‌یکی به باد ریشخند می‌گیرد؛ سیلی از کلمات هرزهٔ شرم‌آور، اما همه ظریف و خنده‌انگیز نثارشان می‌کند (۶ نفر را مورد استهزا قرار می‌دهد، ص ۶ـ۱۲).

این طنزهای زهرآگین عاقبت دامن «وکیل» صاحبخانه را نیز می‌گیرد (ص ۱۵)، و آنگاه چون صاحبخانه می‌پرسد چرا از همه سخن گفته است جز او، جواب می‌شنود که تو هم شبیه مهمانان خود هستی (ص ۱۷). میهمانان اصرار می‌کنند که شیخ اندرزشان گوید؛ وی حکیمانه لب به نصیحت می‌گشاید که «مالی برای میراث خواری ننهید، اگر تنگدست هستید، وام گیرید و دل‌نگران مدارید، تا می‌توانید بخورید و باده بنوشید و به آواز زنان خوش صدا گوش دهید و از هیچ گونه زنا پرهیز مکنید...» (ص ۱۸ـ۱۹).

اینک به اصفهان و اصفهانیان می‌پردازد و آشکار می‌سازد که خود اصفهانی است: «اگر مرا از اصفهان پرسی، بدان که روزگار بر خرابی آن حکم رانده است؛ نوجوانانش چون میان سالان، و میان سالان آن، چون پیران، و پیران خود به سگان مانند؛ این شهر شهری است که در کودکی ترکش گفته‌ام و دیگر بوی لئامتِ خاک آن بر تنم نیست» (۳ بیت). سپس سوگند می‌خورد که خاک و زمین خود را در بغداد فراموش نمی‌کند، زیرا اصفهان هوایی ناخوش دارد و نازیباییهای بسیار (ص ۲۱). شیخ ابوالقاسم برای اینکه انتقادهای گزندهٔ خود را بر هر چیز تعمیم دهد، به نام کویها و برزنهای اصفهان می‌پردازد (ص ۲۲ـ۲۳)، بسیاری از آنها را ذکر و به عربی ترجمه می‌کند و از این ترجمه‌ها که گاه به عمد ناصحیح است، مفاهیمی زشت و شرم‌آور استخراج می‌کند. این ترجمه‌ها، به رغم مسخرگی، پژوهشگر را به شکل صحیح نامهای فارسی آن محله‌ها می‌رساند. مثلاً چون کلمهٔ «ورکان» را به «گرگها» (ص ۲۳) و «واذار» را به «بادآور» (ص ۲۲) ترجمه کرده، هم قرائت آن کلمات برایمان مسلم می‌گردد و هم در می‌یابیم که در لهجهٔ اصفهان نیز مانند برخی لهجه‌های فارسی، گاه واو

به جای گ و پ می‌نشسته است. به این طریق تفضلی ۳ کلمه از این دو صفحه را قرائت و تشریح کرده است (ص ۱۰۱). این محله‌ها عبارتند از: سارمرنه، کلمیزای، واذار (نک: همانجا)، کورسمان، کورستان، گورستان، موشک‌آباد (نک: همانجا؛ برای اسامی، نک: ابومطهر، همانجا)، محلهٔ ورکان (نک: تفضلی، همانجا). کلمانان، کوی کران، کوی کوران، کربار، مسجد جوزجیر (ابومطهر، ۲۳). در این محله‌ها، پیشه‌های پرحرمت و ارجمند بغدادیان یافت نمی‌شود، بلکه مردم همه به کارهایی حقیر و پلید مشغولند و مثلاً پیشه‌وری را می‌شنوی که در کویها فریاد می‌کند: زبْل ... (دو عبارت فارسی، نک: بخش کلمات معرب در همین مقاله؛ نیز ص ۲۴). حال ابوالقاسم در ستایش بغداد، به شعر و نثر، داد سخن می‌دهد (ص ۲۵ـ ۲۶). اما ناگهان این ستایشها از بغداد و ناسزاهایی که به سر اصفهان می‌ریزد، او را به وصف اسب می‌کشاند وحدود ۱۰ صفحه از کتاب را به این وصف اختصاص می‌دهد (ص ۲۶ـ ۳۵). این وصفهای بی‌تناسب و ملال انگیز را شاید بتوان چنین تأویل کرد که ابومطهر می‌خواسته است تا سخنش در هر باب که موردبحث قرار داده، جامع و فراگیر باشد و بعید نیست که روح و شیوهٔ تعلیماتی کتابهای ادب، حتی «مقامات» در او نیز اثر گذاشته باشد. اینگونه اطناب در وصفهای نابجا، در جایهای دیگر کتاب نیز آمده است (نک: دنبالهٔ این گفتار). پس از اسب، لباسها و فرشهای دو شهر مقایسه می‌شود (ص ۳۵) و سپس عطریات بغداد، تقریباً در دو صفحه نقل می‌شود (ص ۳۶ـ ۳۷). با شگفتی ملاحظه می‌کنیم که بغدادیان، نزدیک به ۷۰ گونه عطر می‌شناخته‌اند.

ابوالقاسم کم‌کم از قیاسهای کلی، به مسائلی ملموس‌تر و جزئی‌تر می‌پردازد: پس از اوصافی ناشایست از خانهٔ اصفهانیها، به در و دیوار می‌نگرد که با گل و سرجین (=سرگین) اندوده‌اند؛ در اتاقهایشان زلالی (=زیلو؟)های رویدشتی، قطیفه‌های سوادی، فرشهای کردی و مخده‌های جابرانی انداخته‌اند. لباسهایشان نیز ناهنجار است. بیشتر پارچه‌هایی خشن است که خود در خانه می‌بافند، عمامهٔ مردان نیز زشت است و از هر دو سو فرو می‌افتد. لباسهای دیگرشان، بلانی، سندانه، بنفجی ... و همه بویناک و نازیباست (ص ۳۷).

آنگاه سخن به خوراکیها می‌کشد که از نظر پژوهشگر ایرانی، یکی از پربارترین بخشهاست: در میان خوراکیهای بی‌شمار بغدادی، بیش از ۷۰ نام، فارسی است. به‌همین مناسبت، وصف «خوان» به‌میان می‌آید و مثلاً چگونگی عرضهٔ بره‌های بریان بر سفره وصف می‌شود (ص ۳۸ـ۴۱). در پایان این بخش که خوان را بر می‌چینند، یکی از جالب‌ترین قطعات کتاب را می‌توان یافت: فراشی زیبارو، نیک جامه و پاکیزه در می‌آید و «خلال سلطانی یا خلال مأمونی» که بوی عطر می‌دهد، به مهمانان عرضه می‌کند، سپس اشنان سفید که به گلِ خراسانی و کندر و صندل و مشک و کافور و ... آمیخته است، می‌آورد. این اشنان چنان است که هرگونه پلیدی و چربی را از دستها می‌زداید. غلام، همراه اشنان «طست و ابریقی» که به دست استادان زبردست ساخته شده، تقدیم می‌کند تا همگان دستها را بشویند و با حوله‌ای که در نهایت لطافت و ظرافت است، خشک کنند (ص ۴۱ـ۴۲).

در مقابل اینهمه آداب و مراسم اشرافی، غذاهای اصفهانی و شیوهٔ غذا خوردن اصفهانیها سخت به بادِ ریشخند گرفته شده است: آنان سفره‌های «رویدشتی» می‌گسترانند و روی آن «بیاز بسته (شاید پیاز بسته)، سیر بسته، موسیر بسته، باذنجان بسته، شلغم بسته، خیار بسته» و نیز «رسکبجه» (که به شکم ترجمه کرده و آن را خوراک سگ و گربه دانسته است) می‌نهند و گوشت گاو پخته را به دست گرفته، چون درندگان به دندان می‌کشند. این اوصاف با ذکر چندین نوع غذای اصفهانی دیگر ادامه می‌یابد (ص ۴۲).

ذکر میوه‌ها نیز بخش وسیعی را به‌خود اختصاص داده است. نام بسیاری از میوه‌های گرانبهای بغدادی، فارسی است (برخی شاید نام میوهٔ پخته یا انواع مربا باشد)، اما نام میوه‌های خاص اصفهان البته موردپسند شیخ ابوالقاسم نیست: ساف امرود، بهم رود (شاید: به امرود)، نارمرود (شاید: نار امرود)، سلم رود (سـ ...امرود؟) «سرم از این الرود (احتمالاً: امرود) به درد آمد» (ص ۴۳ـ۴۴). این بحث به گل و گیاه می‌انجامد و تا ۴ صفحهٔ بعد نیز ادامه می‌یابد. پس از آن وسیع‌ترین مبحث کتاب، یعنی مجالس طرب، موسیقی و خوانندگان و نوازندگان زن و مرد آغاز می‌شود (ص ۴۹) و بدیهی است که در این مناظره، شهر اصفهان پیوسته شکست می‌خورد، زیرا خوانندهٔ اصفهانی خشن و بد هیأت است. هنر موسیقی را می‌کُشد، از ایقاع خارج می‌شود، بد صدا و بد روی و فاسق است (ص ۵۰)؛ در عوض زنان خوانندهٔ بغدادی، فرشتگانند در لباس آدمیزاد، نامهایی بس دل‌انگیز دارند: تحفه، مرجان، اقحوان، حدائق و قهوه. وصف زیباییهای روی، اندام و آواز ایشان و نیز جامه‌های زربفت ابریشمینی که بر تن می‌کنند و زیورهای گرانبهایی که به خود می‌آویزند، تا ۷ صفحه ادامه دارد (ص ۵۰ ـ ۵۷). اما ابوالقاسم در اصفهان، به جای آن فرشتگان خوش‌آهنگ، بوزینه‌ای می‌بیند که به غول بیابانی شبیه‌تر است. جزء جزء اندامها و هیأت ظاهری او به باد ریشخند گرفته می‌شود (ص ۵۷). سیل خروشان دشنامها و هرزگیها و نکته‌های گاه سخت ظریف که ابوالقاسم بر سر اصفهان می‌ریزد، بیش از ۱۰ صفحهٔ کتاب را می‌پوشاند. بدیهی است که وصف غنا، به عملهٔ طرب می‌انجامد. اما او نخست، پس از اشاره‌ای کوتاه به غلام بغدادی که نظیرش در اصفهان یافت نمی‌شود (ص ۶۷)، غلام اصفهانی را آماج تیرهای زهرآگین خود می‌کند که «او خرسی است چنین، بزی کوهی است چنان، ناخوش‌تر از روزگار بدبختی و فرجام بد (همانجا)، بویناک‌تر از لاشهٔ هدهد در جوراب گندیده، نام او هم زشت و ناهنجار است: احمد لاق، محمود رویدشتی و یا حسن کرخی»؛ اما، «آه ای بغداد! خدایت سیراب کناد» (ص ۶۹).

در اثنای وصف بغداد، کسی از او می‌خواهد که دربارهٔ کنیزکان بغدادی بیشتر سخن گوید (ص ۷۰). در این گفتارها، جملهٔ زیر که از نظر ساختار نحوی، فصیح و از نظر الفاظ و مطابقت، عامیانه است، نمونهٔ

خوبی از عامی‌گرایی حکایة است: جاریة من متماجنات بغداد التین (ظاهراً اللتین) قد جمعوا (به جای جمعن) حسنَ الخُلق و الخَلق (نک: ص ۷۱). وصف مجالس و احوال و زیباییهای زادمهر، جاریهٔ ابن جمهور و هوش و زیرکی و هنرمندی و به‌خصوص فساد اخلاقی او در ۶ صفحه ادامه می‌یابد و مؤلف در اثنای آن، انبوهی نکتهٔ شیرین نقل می‌کند و به یاری آنها، جامعهٔ فساد‌آلود و مرفه و بی‌بند و بار بغداد در سده‌های ۴ و ۵ق را با زبردستی تمام می‌شکافد و خفایای آن را باز می‌نماید. نتیجهٔ این اوصاف آن است که: «جاریهٔ بغدادی، جز دنیا و دینار چیزی نمی‌شناسد» (ص ۷۲). سپس در تأیید این سخن روایتی دربارهٔ زادمهر نقل می کند که واقع‌گرایی تلخی دربردارد: وی به عاشق دلسوخته که تقاضا می‌کند لااقل خیال خود را به سوی رؤیاهای او بفرستد، پیغام می‌دهد که ای مرد، دو دینار بفرست تا من خود نزد تو آیم (ص ۷۲ ــ ۷۳). این کنیزکان، زنانی آزاده نیستند، بلکه اسیرانی هستند که از کودکی خریداری شده و در سرای خناسان انواع هنرها چون شعر و موسیقی و رقص را آموخته‌اند و اینک به بهای گزاف خرید و فروش می‌شوند.

شرحی کـه ابـوالقاسم از مجالس طـرب و غنا بـرای میهمانـان اصفهانی می‌دهد، بسیار طولانی است (ص ۷۸). عاقبت او برای اینکه به ظاهر و با شوخ چشمی، اعتبار و گستردگی اینگونه محافل را ثابت کند، نام و حکایت گروهی از بزرگان را که از شنیدن نوایی دل‌انگیز از خود بی‌خود شده و اعمالی غریب از خود ظاهر ساخته‌اند، ذکر می‌کند؛ برخی که نامشان در این روایات آمده، بسیار مشهورند: مرزبانی، ابن خیرون، قاضی ابن صُبر، قاضی القضاة ابن معروف، ابن حجاج شاعر، ابن نباتهٔ شاعر، ابن ازرق کلواذانی، ابومحمد بردانی، ابن متیم صوفی، ابـن غیـلان بـزاز، ابـن وزاق (ص ۷۸ـ۸۳) و ابـن غسـان که ادیبی ظریف بود و عاقبت خود را در گرداب کلواذا غرق کرد (ص ۸۳)، خلاصه ۶ تن دیگر که آخرینشان غلام بابا نام داشته است (ص ۸۳ ــ ۸۷).

ابوالقاسم در دنبالهٔ مجالس طرب چیزی نقل می‌کند بس شگفت، و مدعی است که خود شاهد آن بوده: در ۳۰۶ق (یا شاید ۳۶۰ق) در کرخ بغداد، ۴۶۰ تَن کنیزک آوازخوان و نوازنده شمارش کرده است، ۱۰ زن آزاد و ۷۵ غلام نیز بدین‌کار مشغول بوده‌اند. «اینها کسانی بودند که ما می‌دیدیم، حال خود چه رسد به آنان که ما نمی‌دیدیم، یا کسانی که تظاهر به خوانندگی و نوازندگی نمی‌کردند» (ص ۸۷). این روایت به هر تقدیر، خواه در ۳۰۶ یا ۳۶۰ق باشد، خواه مشاهدهٔ شخصی ابومطهر یا نقل قول از کسی دیگر، گستردگی شگفت‌آور غنا و کثرت کنیزکان غنا آموخته را در آن روزگار نشان می‌دهد. به دنبال این روایت، ابوالقاسم از دیدار خود با ابن حجاج و گروهی دیگر در گردشگاه سخن می‌گوید و ۶ قطعه از اشعار او را نقل می‌کند (ص ۸۸ــ۹۱).

پس از ذکر این خاطرات، شیخ احساس گرسنگی می‌کند و از صاحبخانه، در اشعار و قطعه‌های منثور زشت و زیبا، همراه شوخی و جدی، خوراکی به عنوان پیش غذا می‌طلبد (ص ۹۱ـ۹۳). چون سیر می‌شود، دستها را می‌شوید و نرد و نیز شطرنج می‌خواهد. همه از او بیمناکند، اما عاقبت کسی تن به قضا می‌دهد. ابوالقاسم ضمن شرح صحنه‌های بازی و خودستاییهای بی‌پایان، هیچ‌گاه حریف را ازنکته‌های بی‌شرمانه و شوخیهای مستهجن بی‌نصیب نمی‌گذارد. بازی که نام بیشتر مهره‌هایش فارسی است (فرزان= وزیر، بیدق= پیاده، رخ، شاه، شاه مات و نیز شطرنج، دست)به درازا می‌کشد و البته به برد ابوالقاسم منتهی می‌شود (ص ۹۳ــ ۹۹). عاقبت سفرهٔ شام می‌گسترند و ابوالقاسم به شیوهٔ معمول خود از همه چیز سخن می‌گوید، شوخی و جدی را به هم می‌آمیزد، گاه ستایش‌آمیز و گاه به استهزا به وصف خوراک اصفهانیها می‌پردازد (ص ۱۰۰). اینک ملاحظه می‌شود که زهر انتقادهای تنداواندکی کاسته‌شده‌است‌وستایشهایی‌که‌ازاصفهانیان وخوراکهایشان می‌کند، گاه از نوعی صداقت تهی نیست.

نام خوراکها بسیار است، اما چند غذا را یک یک نام می‌برد و در وصف هریک، یا مواد و نوع پختن آن اطلاعات جالبی به دست می‌دهد. غذاهای موردتوجه او اینهاست: سکباج، باذنجان، دوغباج، شوربا، طباهجه، هریسه، تنوریه (ص ۱۰۰ــ ۱۰۱). اما هنوز مزهٔ خوراکهای بغداد زیر دندان اوست و از اینکه اصفهانیان از آنها محرومند، تأسف می‌خورد. آنگاه آب می‌طلبد. آب بهانه‌ای است که او از آب و هوای اصفهان ستایش کند و ناگهان ابراز می‌دارد که به مردم اصفهان ستم روا داشته است (ص ۱۰۱ــ۱۰۲).

بار دیگر که ابوالقاسم به وصف خوراکها می‌پردازد، دیگر بی‌پرده بغداد را به باد انتقاد می‌گیرد (ص ۱۰۴). از این پس تا پایان کتاب، همهٔ زشت‌گوییهایی که بر سر اصفهان می‌ریخت، تغییر جهت داده، به سوی بغداد سرازیر می‌شود.

انتقاد از بغداد چندان شدید است که یکی از مهمانان تاب‌نیاورده، می‌گوید: ای ابوالقاسم تو تاکنون از بغداد چنین سخن نمی‌گفتی و پیوسته مردم اصفهان را عیب می‌کردی؟ او در پاسخ یک قطعه شعر می‌خواند و در آن، به اصفهان و سرزمین خشکش عشق می‌ورزد و ادعا می‌کند که از کرخ بغداد بیشتر دوستش دارد (ص ۱۰۵). سپس ذم بغداد ادامه می‌یابد، اما معلوم نیست چرا مؤلف باز ناگهان به موضوعی می‌پردازد که هیچ ربطی با حکایت ندارد: کسی از او می‌پرسد که آیا شنا می‌داند؟ وی بر آشفته می‌شود و ادعا می‌کند که از غوک و ماهی در شنا ماهرتر است، سپس ۱۳ نوع شنا را نام می‌برد (از جمله: طاووسی، عقربی) و می‌گوید که آنها را از دو استاد در بغداد آموخته است (ص ۱۰۷). باز کسی اظهار علاقه می‌کند که با اصطلاحات ملاحان آشنا شود. وی در پاسخ، انبوهی نام کشتی و زورق (حدود ۲۰ نام) و اصطلاحات عامیانهٔ ملاحان را برمی‌شمارد که کمتر در قاموسها می‌توان یافت (نک: ص ۱۰۷ــ۱۰۸). این خروج نابهنگام از موضوع در حکایت ابوالقاسم که پیش از این نیز نظیرش را دیده‌ایم، اندکی غریب می‌نماید، زیرا او غالباً برای بیان مطلبی، مقدماتی می‌چیند و صحنه‌ای آماده می‌کند و در این

کار گاه به‌راستی زبردست است، اما اینجا گویی می‌دانسته که این اطلاعات در دسترس همگان نیست و به‌همین جهت اصرار داشته تا آنها را در جایی بگنجاند و عاقبت مکانی بهتر از این نیافته است. باز ناگهان موضوع تغییر می‌کند و کسی سراغ خانهٔ او را در بغداد می‌گیرد. شیخ ابوالقاسم به او پاسخ می‌دهد که خانهٔ او در کوی جوهری واقع است، و آن «دارٌ أُسّست علی غیر التقوی». سپس خانه‌ای را که آنهمه از دوریش زاری کرده بود، اینک به ابیاتی مضحک، اما سخت مستهجن وصف می‌کند (ص ۱۰۸ـ۱۰۹). پس از آن شرابی اصفهانی در قدح می‌ریزد و به وصفش می‌پردازد: نوری است که اندرونش آتش است، چون در جام ریزند، آتشی از آن برمی‌خیزد که دست را می‌سوزاند، از چشم خروس و اشک عاشق مهجور پاک‌تر است و از دین ابونواس، بی‌رنگ‌تر (در اصل: رقیق‌تر). مدح باده به مدایحی گزنده و شرم‌آور دربارهٔ صاحبخانه و انتقاد از برخی میهمانان می‌انجامد (ص ۱۰۹ـ ۱۱۲). در همان احوال که او خشنودی خود را از اصفهان اظهار می‌دارد، کسی به او می‌گوید که آیا دوستان بغدادیش را فراموش کرده است. شیخ در پاسخ، بغداد و بغدادیان را نفرین می‌کند، هرچند که در ابیاتی دیگر نفرین را به مردم بغداد منحصر می‌گرداند و گویی هنوز دریغش می‌آید که خاستگاه آنهمه شادی نابود گردد (ص ۱۱۳). اینک شیخ ابوالقاسم در مجلس، میان دو تن نشسته، گاه با مهمان سمت راست و گاه با مهمان سمت چپ گفت و گو می‌کند. در صحنه‌ای که ابومطهر برای این نمایش آماده کرده، هیأت و چهره و اطوار ابوالقاسم که به آسانی می‌توان تصور کرد و خلاصه سخنان مزورانه و فریبنده‌ای که با آن دو تن دارد، بی‌اختیار خواننده را به یاد طنزهای نویسندگان سدهٔ ۱۷م اروپا می‌اندازد. وی به هر یک رو می‌کند، سخنانی در مدح او و ذم دیگری می‌گوید و این کار چندین بار تکرار می‌شود (ص ۱۱۳ـ۱۱۵).

سخن به وصف آوازخوان می‌انجامد، چند صحنهٔ ماهرانه پرداخته می‌شود، تا عاقبت شیخ دو نفری را که در دو سوی زن خواننده نشسته‌اند می‌بیند (ص ۱۱۷، ۱۱۸) و از آنجا ذم رقیب آغاز می‌شود. رقیب البته مردی نامطبوع و «ثقیل» است. پس شیخ به وصف او می‌پردازد و ناسزاهایی نامعمول و گاه غریب و خنده انگیز نثارش می‌کند. اینگونه هجا در شعر و نثر عربی چندان ناشناخته نیست، اما آنچه ابوالقاسم، سیل‌وار بر زبان جاری می‌کند، نشان از خیالی بس نیرومند و ذوقی سرشار دارد، هرچند که بسیاری از آنها را الفاظ و عبارات رکیک از رونق انداخته است. وی خطاب به رقیب می‌گوید: «ای زشتی موی سپیدِ نمایان از زیر خضاب، ای نامهٔ پر از عذر از سوی دروغْ وعده، ای خاری که در پا خلیده، ای نخستین شب مرد غریبی که از یار دور افتاده، ای چهرهٔ رقیب، ای چهارشنبهٔ آخر صفر، ای افطار روزه‌خواری که جز نان خوراکی ندارد، ... ای شماتت دشمنان، ای حسادت نزدیکان و خویشان، ای خیانت شریکان...» و چون کسی بر سخنان او می‌خندد، طوفانی از الفاظ زهرآگین شرم انگیز بر سرش می‌ریزد (نک‍: ص ۱۱۹ـ ۱۲۲).

مردم کم‌کم از خروش پایان ناپذیر شیخ نگران می‌شوند و به این فکر می‌افتند که به نحوی از چنگش بگریزند. اما چگونه می‌توان از دست نیرنگ بازی چون ابوالقاسم بغدادی گریخت. مهمانان ناچار بر آن می‌شوند که او را به چند قدح (= دوستگانی) مست کنند تا شاید به خواب رود، اما وی هرچه بیشتر می‌نوشد، بیشتر عربده می‌کشد (ص ۱۲۲ـ ۱۲۳). مستی او به حدی می‌رسد که از بدنش به جای عرق، شراب بیرون می‌تراود. با اینهمه همچنان ناسزا می‌گوید و اشعار سخیف گزنده می‌خواند (ص ۱۲۳). دیگر فرد معینی مخاطب او نیست، بلکه همگان آماج هرزه‌گوییهای اویند. او حتی احساس غبن می‌کند و مدعی است که مظلوم واقع شده است، زیرا خواسته‌اند او را مست کنند. به همین مناسبت صاحبخانه نیز از هجویات او نصیبی وافر می‌برد. ناگهان شیخ، چنانکه گویی بیمی در دلش افتاده، «سلطان» را از این هرزگیها مبرا می‌شمارد و به جانش دعا می‌کند، اما از او می‌خواهد تا اموال این میهمانان عیاش را بستاند و حتی ثروت صاحبخانه را مصادره کند و خود او را به زندان اندازد (ص ۱۲۴ـ ۱۲۵). اینک خواب بر او چیره می‌شود، اما او البته حاضر نیست از این مجلس دلکش که چنین ماهرانه به زیر سلطهٔ خود آورده، دست بر دارد، پس به هر زحمت که شده، خواب را از خود می‌راند و چندی با زن آوازخوان و غلام دیلمی شوخی می‌کند (ص ۱۲۶ـ۱۳۱). سرمستی و بی‌خردی او به اوج رسیده است، چندانکه خود به آوازخوانی می‌پردازد و از مردم می‌خواهد که دست به گردن یکدیگر اندازند و حلقه‌ای تشکیل دهند (ص ۱۳۱ـ ۱۳۳). کسی تاب نیاورده، از او می‌پرسد که آیا شرم نمی‌کند؟ ابوالقاسم در پاسخ او، سخف خود را تمکین می‌انگارد و سپس از مغنی می‌خواهد که در ضرب «ماخوری» چیزی بخواند؛ او خود نیز به‌همان ضرب می‌رقصد و آواز سر می‌دهد (ص ۱۳۳ـ ۱۳۴). آوازخوان که از دست او به عذاب آمده است، بانگ بر می‌دارد که این طاعون چه بود که به جان ما انداختید؟ البته ابوالقاسم خاموش نمی‌نشیند و پاسخ مغنی را در چندین قطعه شعر و نثر می‌دهد (ص ۱۳۴ـ ۱۳۷) و سپس به همین بهانه، در قطعه‌ای مفصل و بسیار شیرین و خواندنی، به ستایش از خویش و رجز خوانی می‌پردازد. نخست دوستان پرهیبت و خوف‌انگیز خود را معرفی می‌کند: صباح الطاق، کردویه، عاقول ارمنی، وزکویه، حرمل بن خردل، سپس خود را معرفی می‌کند و مدعی می‌شود که موجِ تاریک است، آتش است، سنگ آسیای چرخان است، شن می‌خورد و صخره پس می‌اندازد، هستهٔ خرما می‌خورد و نخل دفع می‌کند، فرعون و نمرود است، دو هفته بدون سر راه رفته است، غول دیده است، تابوت شیطان را حمل کرده، به چاچ و فرغانه و افرنج و افریقا تبعید شده و سالم بازگشته، ... دندانش کارد قصاب است، ... (ص ۱۳۷ـ۱۳۹). در آن حال اگر کسی با او به معارضه برمی‌خیزد، شیخ او را به اوصافی غریب ناسزا می‌گوید: ای پیراهن بی‌دگمه، ای شنبهٔ کودکان، ای بخل اهوازیان، ای ناخوش‌تر از طلبکاری که موعد پرداخت وامش رسیده، ای تلخ‌تر از طعم سؤال (۴ صفحه در همین مضامین، ۱۳۹ـ ۱۴۳).

سرانجام ابوالقاسم بغدادی را خواب در می‌رباید، اما مؤلف در اینجا، درنگ را جایز نمی‌داند و بلافاصله صحنهٔ بامداد شیخ دغل را ترسیم می‌کند: شیخ نخستین کسی است که از خواب برمی‌خیزد، بسم‌الله می‌گوید، شهادت می‌خواند و آیاتی از قرآن کریم تلاوت می‌کند؛ کسی با دیدن احوال شیخ، لبخند می‌زند، اما این لبخند شیخ را آشفته می‌سازد که هان! پس از قتل حسین (ع) این‌همه شادمانی چیست؟ سپس این شعر را می‌خواند: «لعنت خدا بر هرکس، خواه عامی خواه پیشوا، باد که با علی و حسین (ع) دشمنی ورزد». به یاد داریم که داستان ابوالقاسم با همین الفاظ و همین اشعار آغاز شده بود. آنگاه برمی‌خیزد، طیلسان می‌پوشد و همچنانکه آمده بود، بازمی‌گردد (ص ۱۴۵-۱۴۶).

مؤلف در پایان می‌گوید: «این بود حکایت ابوالقاسم... که غرهٔ زمان بود و همپالکی شیطان، مجمع زشتیها و زیباییها؛ پیوسته از حد پافراتر می‌نهاد و در هزل وجد به کمال رسیده بود،... خلاصه او اخلاق اهل عراق را داشت» (ص ۱۴۶).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، «الکلمات الفارسیة فی الشعر الجاهلی»، مقالات و بررسیها، تهران، ۱۳۵۶ش، شم ۳۱؛ ابومطهر، محمد، *حکایة ابی القاسم البغدادی*، به کوشش آدام متز، هایدلبرگ، ۱۹۰۲م؛ ادی‌شیر، *معجم الالفاظ الفارسیة المعربة*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ تفضلی، احمد، «اطلاعاتی دربارهٔ لهجهٔ پیشین اصفهان»، *نامهٔ مینوی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ جاحظ، عمرو، *البخلاء*، به کوشش طه‌حاجری، قاهره، ۱۹۹۰م؛ همو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق/۱۹۲۲م؛ ضیف، شوقی، *المقامة*، قاهره، ۱۹۷۳م؛ طباطبایی، ابوالفضل، مقدمه بر *سفرنامهٔ ابودلف در ایران*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ طه، عبدالواحد ذنون، «مجتمع بغداد من خلال *حکایة ابی القاسم البغدادی*»، *المورد*، بغداد، ۱۳۹۴ق، شم ۴(۳)؛ مبارک، زکی، *النثر الفنی فی القرن الرابع*، بیروت، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م؛ مینورسکی، ولادیمیر، مقدمه بر *سفرنامهٔ ابودلف در ایران*، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نیز:

EI²; EI², S; Gabrieli, F., «Sulla, Hikāyat abīl-Qāsim di abūl Muṭahhar al-Azdi», RSO, 1942, vol. XX; GAL, S; Metz, A., introd. *Abulkâsim ein bagdâder Sittenbild* (vide: PB, Abū Motahhar).

آذرتاش آذرنوش

اَبومُطیعِ بَلْخی، حَکَم‌بن عبدالله (د ۱۹۹ ق/ ۸۱۵ م)، فقیه، محدث، قاضی ایرانی و از شاگردان ابوحنیفه. در منابع به سال ولادت و زندگی او اشاره‌ای نشده، ولی از روایت سن او به هنگام مرگ، می‌توان تولد او را در حدود ۱۱۵ ق تخمین زد (نک: خطیب، ۲۲۳/۸). وی از موالی قریش بود (ابن ابی حاتم، ۱(۲)/ ۱۲۱). در سفرهای علمی خود، از جمله چندین سفری که به بغداد داشته، از ابوحنیفه، سفیان ثوری، مالک بن انس، ابن جریج و بسیاری دیگر دانش آموخته و احمدبن منیع، هشام‌بن عبیدالله رازی، سلمة بن بشیر نیشابوری، علی‌بن هاشم‌بن مرزوق و برخی دیگر از او روایت کرده‌اند (همانجا؛ ابن حبان، ۲۵۰/۱؛ دارقطنی، ۱۸۲؛ خطیب، همانجا).

ابومطیع در موطن خود بلخ مدت ۱۶ سال به قضا پرداخت و سرانجام در همانجا وفات یافت (همانجا). به تصریح منابع، وی بر اعتقاد مرجئه بود (نک: ابن سعد، ۳۷۴/۷؛ ابن حبان، همانجا؛ جورقانی، ۲۱/۱)، چنانکه بهشت و دوزخ را مانند سایر مخلوقات فناپذیر و غیرابدی می‌دانست (عقیلی، ۲۵۶/۱) و همین‌گونه عقاید سبب شد که اصحاب حدیث او را مورد حمله قرار دهند. از جمله کسانی چون احمدبن حنبل، یحیی بن معین، بخاری و نسائی او را تضعیف کرده‌اند (نک: نسائی، ۲۵۱؛ عقیلی، ۲۵۶/۱ - ۲۵۷؛ ابن عدی، ۶۳۱/۲) و حتی کسانی چون ابن قیسرانی (ص ۵۹) و جورقانی (همانجا) او را به «وضع حدیث» متهم ساخته‌اند. ابومطیع همچون استادش ابوحنیفه در فقه به رأی گرایش داشت (نک: خطیب، همانجا).

در پاره‌ای از منابع وی را گردآورندهٔ کتاب *الفقه الاکبر* منتسب به ابوحنیفه دانسته‌اند (نک: ذهبی، ۲۵۸/۱؛ ابن ابی الوفاء، ۲۶۵/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۲۸۷/۲؛ برای توضیح بیشتر، نک: هـ د، ابوحنیفه). همچنین کتابی با عنوان *الفقه الابسط* مشتمل بر پاسخهای ابوحنیفه به شاگردش ابومطیع بلخی در قاهره (۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م) به چاپ رسیده که به احتمالی می‌تواند نسخه‌ای ناقص از همان *الفقه الاکبر* باشد (نک: GAS, I/414).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی الوفاء، عبدالقادربن محمد، *الجواهر المضیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن حبان، محمد، *کتاب المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن قیسرانی، محمدبن طاهر، *تذکرة الموضوعات*، قاهره، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ جورقانی، حسین بن ابراهیم، *الاباطیل والمناکیر*، بنارس، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ دارقطنی، علی بن عمر، *الضعفاء والمتروکون*، به کوشش موفق‌بن عبدالله بن عبدالقادر، ریاض، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ عقیلی، محمدبن عمر، *الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ نسائی، احمدبن شعیب، «الضعفاء والمتروکون»، *المجموع فی الضعفاء والمتروکین*، به کوشش عبدالعزیز عزالدین، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ نیز: GAS.

محمدجواد حجتی کرمانی

اَبوالْمُظَفَّر اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ چَغانی، نک: آل محتاج.

اَبوالْمَعالی، نک: نصرالله منشی.

اَبوالْمَعالی، شاه، نک: شاه ابوالمعالی.

اَبوالْمَعالی، محمد بن نعمت بن عبیدالله (د پس از ۴۸۵ ق/ ۱۰۹۲م)، فقیه و نویسندهٔ کتاب *بیان الادیان*. دربارهٔ ابوالمعالی اطلاعات اندکی در دست است. مهم‌ترین منبعی که از خلال گزارشها و اشارات موجود در آن، می‌توان به آگاهیهایی دربارهٔ ابوالمعالی دست یافت، همین کتاب *بیان الادیان* است.

تاریخ تولد و وفات ابوالمعالی معلوم نیست، اما می‌دانیم که او از قاضی ابوالفتح بلخی عبدالرحیم بن عبدالله (د ۴۵۴ ق، دربارهٔ وی نک: صفی‌الدین، ۳۲۵) حدیث شنیده (ابوالمعالی، چ اقبال، ۲۳) و *بیان الادیان* را در ۴۸۵ ق تألیف کرده است (همان، ۴۴). از سلسله نسب ابوالمعالی که در آغاز کتاب آمده (همان، ۱؛ اقبال، «ج»)، معلوم می‌شود

که او علوی و از خاندانی است که نسب ایشان به حسین أصغر فرزند امام علی بن حسین (ع) می‌رسد. مطابق این سلسله نسب، وی از اعقاب عبیدالله اعرج و فرزندش جعفر الحجة، از سادات مشهور سدهٔ ۲ ق، بوده است. حسین فرزند جعفر الحجة که از اجداد ابوالمعالی است، در ۲۴۱ ق به بلخ آمد و در آنجا سکنی گزید و اعقاب او در این شهر از فرمانروایان و نقباء و بزرگان این شهر محسوب می‌شدند (ابن عنبه، ۳۳۱؛ کیا گیلانی، ۱۴۲). از برخی منابع چنین برمی‌آید که ابوالمعالی نیز در بلخ می‌زیسته است (نک: فخرالدین، *الشجرة*، ۱۵۳).

در نسخه‌ای از *بیان الادیان* که جزء مجموعهٔ شخصی شارل شفر بود و اکنون در کتابخانهٔ ملی پاریس نگهداری می‌شود (بلوشه، 147) و چاپهای مختلف کتاب بر اساس آن صورت گرفته، بخشی از سلسله نسب ابوالمعالی، توسط ناسخ حذف گردیده و همین امر موجب شده است که برخی محققان به خطا او را با یکی از اجدادش ــ یعنی ابوالحسن محمد بن عبیدالله زاهد ــ اشتباه کنند (نک: اقبال، «و»؛ *ایرانیکا*). توضیح آنکه ابوالمعالی فرزند ابوابراهیم نعمت و او خود فرزند ابوعلی‌عبیدالله، ملقب به‌یار خدای و اوفرزندابوالحسن‌محمدبن عبیدالله زاهد بوده است (ابوطالب، ۶۲، ۶۳؛ فخرالدین، همان، ۱۵۲، ۱۵۳). به احتمال زیاد در مقدمهٔ *بیان الادیان* نام پدر ابوالمعالی، یعنی نعمت، به سبب اختصار در نسب یا به سبب شهرت و معروفیت جد ابوالمعالی، عبیدالله یار خدای که از سادات مشهور و از رؤسا و نقبای بلخ بوده، در سلسله نسب ذکر نشده بوده و از این رو در ابتدای نسب نام محمد بن عبیدالله دوبار ذکر می‌شده است و ناسخ که گمان کرده یکی از آنها زاید است، آن را حذف کرده است. اینگونه اشتباه در بخش دیگری از نسب ابوالمعالی، جایی که نام حسین بن علی می‌بایست که یک بار دیگر نیز ذکر شود، مشاهده می‌شود که اقبال به این مورد اخیر توجه کرده است (نک: اقبال، «ج»). در برخی از نسخ خطی موجود از *بیان الادیان* نیز نام ابوالمعالی به صراحت محمد بن نعمت ذکر شده است (دانش‌پژوه، «از چند کتابخانه»، ۲۸۱، ۲۸۲؛ مرعشی، ۹/۱۶).

در منابع هیچ اشاره‌ای به اینکه ابوالمعالی از نقبا بوده باشد، وجود ندارد (نک: ابوطالب، ۶۳؛ فخرالدین، همان، ۱۵۳) و از این رو آنچه برخی در این مورد گفته‌اند، محل تردید است (نک: اقبال، «و»).

از عبارتها و تعبیرات ابوالمعالی به هنگام نقل حدیث (نک: ج اقبال، ۲۳، ۲۴)، چنین برمی‌آید که او از علم حدیث نیز بهره‌ای داشته و از طرفی می‌دانیم که وی فقیه نیز بوده است (ابوطالب، همانجا)، اما از مشایخ و استادان او در فقه‌وحدیث چیزی نمی‌دانیم، جز اینکه وی بدون واسطه از قاضی القضاة ابوالفتح عبدالرحیم بن عبدالله صیرفی حدیث نقل می‌کند (ابوالمعالی، همانجا).

ابوالمعالی در هیچ جای کتابش مذهب خود را صریحاً اظهار نکرده و از منابع دیگر نیز در این مورد مطلبی به دست نمی‌آید. با مطالعهٔ *بیان الادیان* در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که نویسنده از اهل سنت است به خصوص که وی در منطقه‌ای می‌زیسته که اکثریت با اهل سنت به ویژه حنفیها بوده است، چنانکه برخی همچون شفر (ص 133) و مادلونگ (ص 137) او را عالمی سنی و حنفی دانسته‌اند، اما هیچ یک از این قرائن احتمالات دیگر را دربارهٔ مذهب ابوالمعالی منتفی نمی‌سازد. از این رو برخی تشیع و یا دست کم گرایش وی به تشیع را مطرح کرده‌اند (باوزانی، 296؛ صفا، ۲۶۶/۲؛ *ایرانیکا*). در این مورد به ویژه توجه به چند نکته لازم است: نخست آنکه وی زمانی که از فرق اسلامی صحبت می‌کند، بیش از همه به شیعه و بالاخص شیعهٔ اثناعشری می‌پردازد و فهرستی از ائمهٔ شیعهٔ اثناعشری را با ذکر جزئیات مربوط به تاریخ زندگی آنان به دست می‌دهد (ابوالمعالی، ج اقبال، ۴۲، ۴۳). دیگر اینکه وی در موارد بسیاری به نقل آراء فقهی خاص شیعهٔ امامیه می‌پردازد و سعی دارد شیعه را با فقهش معرفی نماید، حال آنکه دربارهٔ دیگر فرق، جز یکی دو مورد به آراء فقهی توجهی ندارد (همان، ۳۳، ۳۴، ۴۰، ۴۱)، و نیز حدیث مشهور ۷۳ فرقه را که از طریق عامه و خاصه به طور مستقل روایت شده است (نک: بغدادی، ۴ ـ ۹؛ ابن بابویه، ۳۰۷)، درضمن حدیث غیرمشهوری از طریق ائمهٔ امامیه (ع) روایت می‌کند که شامل حدیث غدیر، حدیث ثقلین و برخی باورهای دیگر شیعی است. ابوالمعالی این حدیث را دارای بهترین سند و طریق می‌داند (نک: همان، ۲۳ ـ ۲۵). ترکیب حدیث به گونه‌ای است که گویا می‌خواهد به خواننده این باور را القا کند که فرقهٔ ناجیه جز پیروان اهل بیت، فرقهٔ دیگری نمی‌تواند باشد.

آنچه به خصوص پژوهنده را دربارهٔ سنی بودن ابوالمعالی به تردید می‌اندازد، این است که وی ضمن برشمردن ۷۳ فرقهٔ اسلام، ۶ فرقه را به اهل سنت اختصاص می‌دهد (همان، ۲۶، ۲۹ ـ ۳۱) و با این کار، از اهل سنت و شیوهٔ معمول ایشان در تقسیم و برشمردن فرق، بسیار فاصله می‌گیرد. در میان اهل سنت چنین متداول است که ۷۲ فرقه را به فرق ضاله و یکی را به فرقهٔ ناجیه یعنی به اهل سنت و جماعت اختصاص می‌دهند (نک: حکیم، ۱۶۶ ـ ۱۷۸؛ بغدادی، ۱۴ ـ ۲۸؛ اسفراینی، ۱۵ ـ ۱۶؛ عضدالدین، ۴۲۹؛ *هفتادوسه ملت*، ۴ ـ ۵، ۶۵). به طور کلی ابوالمعالی در تقسیم‌بندی و برشمردن فرق اسلامی، به ویژه در داخل کردن مذاهب فقهی در این تقسیم‌بندی تحت تأثیر کتاب *مفاتیح العلوم* خوارزمی است (نک: خوارزمی، ۴۵ ـ ۵۱). این شیوه بعدها در برخی آثار امامیه دنبال شده است (نک: *تبصرة*، ۹۱ ـ ۱۰۷؛ قزوینی، ۴۵۷، ۴۵۸).

بیان الادیان تنها اثری است که از ابوالمعالی بر جای مانده است. این کتاب که در شرح ادیان و مذاهب قبل از اسلام و همچنین فرق و مذاهب اسلامی به رشته تحریر درآمده است، ظاهراً بیشتر از مؤلف آن مشهور بوده است. از این‌رو کتابهای انساب وی را به عنوان صاحب *بیان الادیان* معرفی کرده‌اند (فخرالدین، *الشجرة*، ۱۵۳؛ ابوطالب، ۶۳). این کتاب که به نثر فصیح فارسی تألیف شده، احتمالاً قدیم‌ترین کتابی است که اکنون دربارهٔ ملل و نحل به زبان فارسی در دست است

(اقبال، «ط»؛ بلوشه، 147). البته در بخشی از کتاب *السواد الاعظم* تألیف حکیم سمرقندی که ترجمهٔ فارسی آن مربوط به سدهٔ ۴ ق است (نک: حبیبی، ۱۲)، سخن از ۷۳ فرقه به میان آمده است (حکیم، ۱۶۶ - ۱۹۰). از این‌رو متن مذکور را باید مقدم بر *بیان‌الادیان* دانست، اما تمامی آن کتاب به‌ملل و نحل اختصاص ندارد.

ابوالمعالی خود تاریخ تألیف کتاب را ۲۳۰ سال پس از ولادت امام دوازدهم شیعه گزارش کرده و با توجه به اینکه سال ولادت آن امام را ۲۵۵ ق می‌داند (چ اقبال، ۴۴)، *بیان الادیان* می‌بایست در ۴۸۵ ق تألیف شده باشد، اما به گزارش فتح‌الله مجتبائی، در نسخه‌ای خطی از *بیان الادیان* موجود در هندوستان، سال تألیف آن ۵۲۵ ق یاد شده است (تفضلی، 339). ظاهراً این نسخه همان نسخهٔ لاهور است که دانش‌پژوه آن را وصف کرده است (نک: دنبالهٔ مقاله).

ابوالمعالی در مقدمهٔ کتابش به مجلس پادشاهی اشاره می‌کند که در آن از ادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی و اعتقادات ایشان سخن می‌رفته (چ اقبال، ۲) و ظاهراً *بیان الادیان* به دنبال این مذاکرات نوشته شده است. شفر با توجه به برخی مطالب کتاب دربارهٔ شهر غزنه (نک: ابوالمعالی، همان، ۱۷، ۳۹)، حدس می‌زند که *بیان الادیان* در این شهر نوشته شده و پادشاه مذکور کسی جز سلطان غزنوی مسعود بن ابراهیم نباشد (ص 133؛ قس: اقبال، «ح»، که در این باره تردید کرده است). اما با توجه به آنکه دوران سلطنت مسعود بن ابراهیم از ۴۹۲ ق به بعد آغاز می‌شود و این امر با سال تألیف *بیان الادیان* در ۴۸۵ ق هماهنگی ندارد، می‌توان گفت که حدس شفر در بارهٔ پادشاه مزبور اشتباه است و *بیان الادیان* در دوران ابراهیم بن مسعود (حک ۴۵۱ - ۴۹۲ ق/ ۱۰۵۹ - ۱۰۹۹ م) تألیف شده است. البته ابوالمعالی در بلخ می‌زیسته است، اما شاید بتوان گفت وی سفری به غزنه کرده است، به ویژه که برخی از نزدیکان او در این شهر سمت نقابت و نقیب النقبایی داشته و از القاب آنان (ندیم السلطان) چنین برمی‌آید که با دربار نیز دارای روابط نزدیکی بوده‌اند (ابوطالب، همانجا).

ابوالمعالی بابی مستقل از کتاب خود را به شرح ادیان و مذاهب پیش از اسلام اختصاص داده است. سابقهٔ طرح این موضوعات در میان مسلمانان به نخستین بحثهای کلامی که میان ایشان و پیروان ادیان دیگر در سده‌های اولیهٔ اسلام درگرفت، باز می‌گردد. به دنبال این رویارویی آراء و اندیشه‌ها بود که در سده‌های ۳ و ۴ ق و پس از آن، متفکران مسلمان در آثار خود به این موضوع پرداختند که از جملهٔ این آثار می‌توان به *البدء و التاریخ* مقدسی، *الفهرست* ابن ندیم، *مروج الذهب* مسعودی، *المقالات* ابوعیسی وراق، *الآراء و الدیانات* نوبختی، جلد پنجم *مغنی* قاضی عبدالجبار، *تمهید* باقلانی و *تحقیق ماللهند* بیرونی اشاره کرد. شیوهٔ برخی از این نویسندگان تنها ارائهٔ گزارشی از آراء و عقاید ادیان پیشین بوده، حال آنکه برخی دیگر همچون باقلانی، با هدف نقض و رد این مذاهب، به آنها پرداخته‌اند. *بیان الادیان* که پس از همهٔ این آثار به وجود آمده، بی‌شک از تأثیر آنها برکنار نمانده است. ابوالمعالی که خود به برخی از منابع مذکور اشاره کرده، تنها گزارشی مختصر از آراء ادیان قبل از اسلام را - بدون آنکه به نقض آنها بپردازد - آورده است.

از ویژگیهای *بیان‌الادیان* اطلاعات و گزارشهایی است که مؤلف از برخی وقایع زمان خود به دست داده است. ابوالمعالی که معاصر ناصرخسرو بوده، از وی و فعالیتها و آثارش با دشمنی یاد می‌کند. *بیان‌الادیان* اولین اثری است که در آن از ناصرخسرو و فرقهٔ ناصریه سخن به میان می‌آید و اطلاعاتی که مؤلف در این‌باره می‌دهد، با گزارشهای خود ناصرخسرو هماهنگی دارد (ابوالمعالی، همان، ۳۹؛ اقبال، «ی»؛ شفر، همانجا؛ برتلس، ۱۴۹). وی همچنین از حسن صباح و فرقهٔ صباحیه سخن به میان می‌آورد، اما از قلعهٔ الموت ذکری نمی‌کند (ابوالمعالی، همانجا). تأثیر گزارشهای ابوالمعالی دربارهٔ دو فرقهٔ ناصریه و صباحیه را در منابع پس از او می‌توان مشاهده کرد (نک: فخرالدین، *اعتقادات*، ۷۸؛ *تبصرة*، ۱۸۳ - ۱۸۴).

ابوالمعالی آشکارا به مخالفت با اسماعیلیه می‌پردازد و در معرفی آنان، در مواردی تحت‌تأثیر منابع ضد اسماعیلی است و در مواردی از کتب خود اسماعیلیان بدون اینکه صریحاً متذکر شود، بهره می‌گیرد. در این باب وی به خصوص آثار ناصرخسرو را مورد توجه قرار داده است (ابوالمعالی، همان، ۳۶ - ۳۹؛ به عنوان مثال در مورد تفسیر آیهٔ شریفهٔ «والتین والزیتون»، قس: ناصرخسرو، ۹۸ - ۱۰۰).

ابوالمعالی کتاب را به ۵ باب تقسیم کرده است: «باب اول،در پیدا کردن آنکه در همهٔ روزگارها و به همهٔ اقلیمها بیشتر خلق به صانع عزّوجلّ مقر بوده‌اند و مقرند؛ باب دوم،در بیان مذهبها که پیش از اسلام داشته‌اند؛ باب سوم،در بیان این خبر که پیغامبر (ص) گفت:امت من پس از من به ۷۳ فرقه شوند،و وجه و اسناد آن خبر و شرح و معنی آن؛ باب چهارم، در بیان مذهبهای اسلام و پیدا کردن مقالت هر یکی وشرح القاب ایشان به استقصا؛ باب پنجم،در پیدا کردن حکایات و نوادر گروهی که بیرون آمدند و دعویهای محال کردند، گروهی دعوی خدایی و گروهی دعوی پیغامبری» (ابوالمعالی، همان، ۲ - ۳).

ابوالمعالی دربارهٔ منابع کتاب خود می‌گوید: «در این ابواب آنچه گفتیم و بنوشتیم، از خویشتن نگفتیم، بلکه از آموخته و خوانده گفتیم، چه آنچه پیش استادان و امامان خواندیم و چه آنچه به تلقف یاد گرفتیم و چه آنچه از کتب معروفان التقاط کردیم و بیشتر از نام استادان و نام آن کتب یاد کردیم...» (همان، ۳). ابوالمعالی در چند جای از اثر خویش به نام کتابها یا نویسندگانی که از آنها نقل کرده است، اشاره می‌کند که از مهم‌ترین آنها می‌توان از *البدء والتاریخ* مقدسی، *الامد علی الابد* ابوالحسن عامری، *آراء الهند* ابوریحان بیرونی، *المقالات* ابوعیسی وراق، *المقالات* ابوالقاسم بلخی، *کامل* مبرد و *المقنع فی الغیبة* اثر سید مرتضی علم‌الهدی نام‌برد (همان، ۵، ۶، ۸، ۱۰، ۴۱، چ رضی، ۵۳، ۵۴).

نسخهٔ ناقصی از *بیان‌الادیان* را که فاقد باب پنجم بود، نخستین بار

شارل شفر در ۱۸۸۳م در مجموعهٔ «منتخبات فارسی»[1] چاپ کرد. سپس در ۱۳۱۲ ش، عباس اقبال با مقدمه و تعلیقاتی، آن را از روی نسخهٔ ناقص شفر در تهران به چاپ رسانید (اقبال، «ب»). «باب پنجم» کتاب را محمدتقی دانش‌پژوه یافت و در مجلهٔ *فرهنگ ایران زمین* منتشر کرد (ص ۲۸۷ ـ ۳۱۸)، و سرانجام در ۱۳۴۲ ش، هاشم رضی هر ۵ باب کتاب را یکجا چاپ کرد. نسخه‌های کاملی از *بیان‌الادیان* نیز در دست است که با نسخهٔ به چاپ رسیده، تفاوتهایی دارند. در این میان نسخهٔ وحید قریشی در شهر لاهور از اعتبار بیشتری برخوردار است (دانش‌پژوه، «از چند کتابخانه»، ۲۸۱، ۲۸۲؛ مرکزی، ۱۶۱/۲؛ مرعشی، ۹/۱۶). از این کتاب ترجمه‌هایی به زبان فرانسه توسط هانری ماسه (لازار، 116) و به زبان عربی توسط یحیی خشاب صورت گرفته است (افشار، ۲۰).

مآخذ: ابن‌بابویه، محمد، *معانی‌الاخبار*، قم، ۱۹۷۱م؛ ابن عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، به کوشش محمد حسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱م؛ ابوطالب مروزی، اسماعیل، *الفخری فی انساب الطالبین*، به کوشش سید مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ ابوالمعالی، محمد، *بیان‌الادیان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ همو، همان، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ اسفراینی، شهفور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۵۹ ق/۱۹۴۰م؛ افشار، ایرج، *فهرست مقالات ایران‌شناسی در زبان عربی*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ اقبال، عباس، مقدمه بر *بیان الادیان* (نک: هم، ابوالمعالی)؛ برتلس، آ.ی.، *ناصرخسرو و اسماعیلیان*، ترجمهٔ یحیی آرین‌پور، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعة المدنی؛ *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، منسوب به مرتضی بن داعی حسنی رازی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ حبیبی، عبدالحی، مقدمه بر *السواد الاعظم* (نک: هم، حکیم سمرقندی)؛ حکیم سمرقندی، اسحاق، *السواد الاعظم* (ترجمهٔ فارسی)، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح‌العلوم*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «از چند کتابخانهٔ هند و سند»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی*، تهران، ۱۳۵۸ ش، دفتر ۱۰؛ همو، «باب پنجم از کتاب بیان الادیان»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۴۱ ش، ج ۱۰؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ صفی‌الدین بلخی، عبدالله، *فضائل بلخ*، ترجمهٔ محمد حسینی بلخی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمن، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب؛ فخرالدین رازی، محمد، *اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین*، به کوشش علی سامی نشار، قاهره، ۱۳۵۶ ق/۱۹۳۸م؛ همو، *الشجرة المبارکة*، به کوشش سید مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ کیا گیلانی، احمد، *سراج الانساب*، به کوشش سید مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ ناصرخسرو، *وجه دین*، به کوشش غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ *هفتادوسه ملت*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۳۷ ش، نیز:

Bausani, A., «Religion in the Saljuq Period», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol V; Blochet, E., *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris, 1903; *Iranica;* Lazard, G., *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963; Madelung, W., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, 1985; Schefer, Ch.,"Notice sur le kitab beian il-edian", *Chrestomathie persane*, Paris, 1883, vol.I; Tafazzoli, A., "Some Middle-Persian Quotations in Classical Arabic and Persian Texts", *Mémorial Jean de Menasce*, Fondation Culturelle iranienne, 1974.

مسعود حبیبی مظاهری

آبوالمَعالی رازی، بُلمعالی نحّاس یا نخّاس یا نخّاسی (د نیمهٔ اول سدهٔ ۶ق)، نقاش و نگارگر رازی و از شاعران شیعی مذهب و پارسی‌گوی دورهٔ سلجوقیان. آگاهی نسبت به احوال او اندک است. از او با لقب دهخدای (عوفی، ۲۲۸/۲؛ هدایت، ۱۹۷/۱؛ رازی، ۳۹/۳) و نیز ملک الکلام (جاجرمی، ۴۹۵/۲) یاد کرده‌اند. نظامی عروضی نخستین کسی است که نام وی را ذیل شعرای آل سلجوق و در ردیف فرخی گرگانی، لامعی دهستانی، امیر معزی و دیگران آورده (ص ۴۵) و نیز اوحدی بلیانی (ص ۲۹) او را معاصر سنایی و حکیم مختاری غزنوی دانسته است. در منابع کهن به روشنی از مذهب ابوالمعالی یاد نشده است، ولی از قراین بر می‌آید که وی بر مذهب شیعه بوده و در یکی از قصایدش، ضمن ستایش علی (ع)، شرط وصول به مصطفی را پیروی از مرتضی، دانسته است (نک: عوفی، ۲۳۰/۲ـ ۲۳۱).

از آغاز خدمت ابوالمعالی در دربار سلجوقیان اطلاع دقیقی در دست نیست، ولی از شواهد چنین بر می‌آید که وی در اواخر حکمرانی ملکشاه سلجوقی (۴۶۵ـ ۴۸۵ق/۱۰۷۲ـ ۱۰۹۲م) در دستگاه وی حضور داشته و ظاهراً از چنان منزلتی برخوردار بوده که می‌توانسته است در اشعار خود، رفتار و تصمیم‌گیریهای ملکشاه را مورد انتقاد قرار دهد. چنانکه خطاب به وی از عزل نظام الملک و دو تن دیگر از دیوانیان و جانشین ساختن ۳ تن دیگر به جای آنان، اظهار ناخشنودی کرده و پریشان‌شدن اوضاع سلطنت را نتیجهٔ این اقدام او دانسته است (راوندی، ۱۳۵ـ۱۳۶). ابوالمعالی پس از مرگ ملکشاه ستایشگر خاص امیر دادبک حبشی، امیر خراسان (مق ۴۹۳ق) شد که در آن هنگام از جانب برکیارق بر قلمرو وی نیابت مطلق یافته بود (جوینی، ۲/۲). به گفتهٔ بیهقی (ص ۴۷) این امیر در ۴۸۹ق در جنگی با قزل سارغ، از امرای ملکشاه که پس از مرگ وی در خراسان به تاخت و تاز و سرکشی پرداخته بود، پیروز شد. همو ضمن اشاره به این واقعه، از شاعری به نام ابوالمعالی قومسی که قصیده‌ای در وصف این پیروزی سروده، یاد کرده است (همانجا). در هیچ یک از منابع به چنین نامی اشاره نشده و با توجه به سخن جوینی (همانجا)، می‌توان احتمال داد که منظور بیهقی، همان ابوالمعالی رازی بوده است.

از دیگر ممدوحان ابوالمعالی رازی که بیشتر اشعار به جا مانده از وی‌درستایش‌اوسروده‌شده (عوفی، ۲۲۸/۲ـ۲۳۶؛ جاجرمی، همانجا)، فخرالملک ابوالفتح مظفر بن نظام الملک طوسی است که از ۴۸۸ تا ۵۰۰ق وزارت برکیارق و سنجر را بر عهده داشت. به گفتهٔ هدایت (همانجا)، وی نوهٔ ملکشاه غیاث الدین مسعود (حک ۵۲۷ـ ۵۴۷ق)، از سلاجقهٔ عراق (زامباور، ۳۳۴) را نیز مدح کرده است.

نکتهٔ قابل بحث در اشعار این شاعر شیعی مذهب این است که وی به ستایش فخرالملک شافعی مذهب که خود و پدرش، خواجه نظام الملک، از مخالفان سرسخت شیعیان بودند و هردو به دست باطنیان به قتل رسیدند (نک: ابن اثیر، ۲۰۴/۱۰)، پرداخته است. در توجیه این رفتار شاعر، شاید بتوان گفت که این قبیل کشمکشها در میان اهل

1. *Chrestomathie persane.*

مذاهب بیشتر معلول اختلافات سیاسی‌بوده،تا مسائل اعتقادی؛ از این روی، گاهی شاعران بدون در نظر گرفتن عقاید ممدوحان، به ستایش آنان می‌پرداختند.

میان برخی از تذکره نویسان متقدم و متأخر در این باره که ابوالمعالی رازی و ابوالمعالی نحاس یک تنند یا دوتن، اختلاف نظر هست. برخی از منابع (اوحدی بلیانی، ۲۸، ۳۰؛ هدایت، ۱/۱۹۵ـ۱۹۷) دو تن پنداشته‌اند، اما عباس اقبال آشتیانی در تعلیقات *حدائق السحر* با ذکر دلیلهایی چند اثبات کرده که این دو نام از آنِ یک تن است (ص ۱۲۱ـ۱۲۳) وبرخی از محققان نیز این نظر را پذیرفته‌اند (صفا، ۲/۶۰۲؛ ریاحی، ۵۶ ـ ۵۷)، ولی قراین نشان می‌دهد که دو تن بوده‌اند (نک: شهمردان، ۲۶ـ۲۸؛ هدایت، همانجا).

قزوینی رازی در چند جا از ابوالمعالی با القاب نحاس، نقاش و نگارگر یاد کرده است (ص ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۷۶، ۴۸۱) و ریاحی در تعلیقات *نزهة‌المجالس* (همانجاها)، با عنایت به گفتهٔ قزوینی رازی و با استناد به ابیاتی از یک قصیده که عوفی (۲/۲۲۸ـ۲۳۰) آن را به ابوالمعالی نسبت داده و در آن اصطلاحاتی چند از هنر نقاشی به کار رفته، چنین استنباط کرده که ابوالمعالی نحاس، نقاش نیز بوده است.

منابعی که ابوالمعالی نحاس را شاعری دیگر، جز ابوالمعالی رازی، دانسته‌اند، شرح حال او را با شرح زندگانی ابوالمعالی عضدالدین سدیدالملک مفضّل بن عبدالرزاق، عارض سپاه ملکشاه و برکیارق و محمد ـ که او نیز دارای فصاحت و بلاغت ادبی بوده ـ در آمیخته‌اند (منشی کرمانی، ۲۹ـ۳۰؛ خواندمیر، ۹۰؛ اوحدی بلیانی، هدایت، همانجاها) که خطاست (اقبال، *وزارت*، ۹۲، قس: «تعلیقات»، ۱۲۲ـ۱۳۲).

عصر ملکشاه و سنجر را که اوج شکوه و قدرت سلجوقیان بود، عصر طلایی شعر و ادب فارسی دانسته‌اند (شبلی نعمانی، ۱۶۰) و سبک شعر فارسی در این دوره، سبکی است بین دو سبک خراسانی و عراقی. در میان انبوه شاعران صاحب نام این عصر و در زمرهٔ شاعرانی چون اسدی طوسی، اسعد گرگانی، مسعود سعد سلمان، امیر معزی، قطران تبریزی و دیگران به نام ابوالمعالی رازی و ابوالمعالی نحاس نیز اشاره شده است (نک: محجوب، ۵۵۸ ـ ۵۶۰). رشید وطواط نیز در قصیده‌ای که در ستایش شعر و شاعر ساخته، ابوالمعالی را ستوده (ص ۱۷۹؛ نیز نک: صفا، ۲/۶۰۱ـ۶۰۲) وعوفی (۲/۲۲۸) «شعرای آن عصر [را] خوشه‌چین خرمن فواید و ریزه‌خوار مائدهٔ عواید» او دانسته است (نیز نک: رازی، ۳/۳۹).

قصاید و ابیاتی از ابوالمعالی به صورت پراکنده در تذکره‌ها و جُنگها باقی مانده، ولی تاکنون دیوان مستقلی از وی به دست نیامده است. علاوه بر چند بیتی که هدایت (۱/۱۹۶) از او نقل کرده، ۳ قصیده نیز عوفی (همانجاها) و جاجرمی (همانجا) به او نسبت داده‌اند. یک قصیده نیز در *نزهت نامه علائی* بدو نسبت داده شده (شهمردان، ۲۶ـ۲۷) که ریاحی (ص ۵۷) آن را از اشعار منسوب به رودکی دانسته است. همچنین ۶ رباعی از او در *نزهة‌المجالس* شروانی (نک: ص ۱۹۱، ۲۲۲، ۴۱۰، ۴۲۶، ۵۴۸) نقل شده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ اقبال آشتیانی، عباس، تعلیقات بر *حدائق السحر* رشید وطواط، تهران، ۱۳۰۸ش؛ همو، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم‍ ۵۳۲۴؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش قاری سید کلیم‌الله حسینی، حیدرآباددکن، ۱۹۶۸م؛ جاجرمی، محمد، *مونس الاحرار*، به کوشش میر صالح طیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۶م؛ خواندمیر، غیاث الدین، *دستورالوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رشید وطواط، محمد، *دیوان*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ریاحی، محمد امین، تعلیقات بر *نزهة المجالس* (نک: هم‍ ، شروانی)؛ زامباور، ادوارد، *معجم الانساب*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ شبلی نعمانی، محمد، *شعرالعجم*، ترجمهٔ محمد تقی داعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شروانی، جمال خلیل، *نزهة المجالس*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شهمردان بن ابی الخیر، *نزهت نامهٔ علائی*، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، ۱۳۳۱ش؛ محجوب، محمد جعفر، *سبک خراسانی در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار من لطائم الاخبار*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.

نسترن ریحانی منفرد

اَبوالمَعالیْ شَریفْ سَعْدُالدّوله، نک: آل حمدان.

اَبوالْمَعالیِ لاهوری، خیرالدین‌بن‌رحمت‌الله (۹۶۰ـ۱۰۲۴ق/۱۵۵۳ـ ۱۶۱۵م)، عارف طریقهٔ قادریه و مؤلف آثار فارسی در هند و پاکستان. نیاکان او که از سادات کرمان بودند، در اوایل قرن ۱۰ق/۱۶م، به پنجاب رفتند و در آنجا ساکن شدند (غلام‌سرور، ۱/۱۴۹؛ ظهورالدین، ۲۴ـ ۲۵). ابوالمعالی در شیرگره (پنجاب) زاده شد (همو، ۲۴). عموی او شیخ داوود کرمانی از عارفان نامدار طریقهٔ قادریه بود (نک: بداونی، ۳/۲۸ به بعد). ابوالمعالی داماد و مرید شیخ داوود بود و پس از وفات وی جانشین او شد (همو، ۳/۳۰؛ کشمیری، ۲۷). در ۱۰۱۱ق که ابوالمعالی به لاهور رفت، شمار بسیاری به حلقهٔ مریدان او در آمدند (غلام سرور، همانجا؛ ظهورالدین، ۲۶). دانشمندان و بزرگانی همچون عبدالحق محدّث دهلوی، عبدالقادر بداونی و ملک الشعراء فیضی، ابوالمعالی را بزرگ و محترم می‌داشتند و میان او و آنان مکاتبات دوستانه برقرار بود (بداونی، ۳/۱۰۴ـ ۱۰۵؛ ظهورالدین، ۲۸، ۳۴ـ ۳۵). عبدالحق دهلوی برای دیدار او از دهلی به لاهور شتافت و به اشارهٔ همو شرح *مشکوة المصابیح* را به پایان برد (دهلوی، ۳۸۱ به‌بعد). ابوالمعالی در ۱۰۲۴ق در لاهور وفات یافت (ظهورالدین، ۲۶؛ غلام سرور، ۱/۱۵۰؛ قس: کشمیری، ۲۸). آرامگاه او در لاهور زیارتگاه مردم است (غلام سرور، همانجا).

آثار: ۱. *تحفة‌القادریة*، در مناقب و کرامات شیخ عبدالقادر

گیلانی، در ۱۳۱۰ق در سیالکوت (پاکستان) به چاپ رسیده و به اردو نیز ترجمه و طبع شده است. مؤلف، گزیده‌ای نیز از آن به نام *فواید غریب* فراهم کرده بود (اختر راهی، ۲۰۶؛ منزوی، ۸۸۶/۱۱ ـ ۸۸۷؛ استوری، I(2)/978). ۲. *حلیهٔ سید عالم (ص)*، که غلام سرور از آن به عنوان یکی از آثار عمدهٔ ابوالمعالی نام برده است (همانجا). ۳. *زعفران زار*، مجموعه‌ای است در ۴«چمن»، در نقل روایات مربوط به اخلاق و اقوال و مطایبات رسول اکرم (ص). ترجمهٔ اردوی آن در لاهور چاپ شده است. ۴. *شوقیه*، در بیان کیفیات مناجات و احوالِ شوق و بی‌قراری صوفیانه. نسخه‌های خطی آن در گنجینهٔ شیرانی، دانشگاه پنجاب لاهور و دیوان هند لندن موجود است (بشیر حسین، ۲۳۵/۲؛ اته، شم (10) 1924؛ ظهورالدین، ۳۹ـ ۴۰؛ منزوی، ۱۶۷۲/۳ـ ۱۶۷۳). ۵. *گلدستهٔ باغ ارم*، در نصایح و نکاتی از رسول اکرم (ص) و اولیاء الله و حکما، در ۴ «طراز». ترجمهٔ اردوی آن در لاهور چاپ شده است. ۶. *مونس جان*، مجموعهٔ رسایل و حکایات و لطیفه‌های پند آمیز و شرح حال برخی از شعرای پارسی‌گو. ترجمهٔ اردوی آن نیز در لاهور چاپ شده است. ۷. *هشت محفل*، ملفوظات ابوالمعالی است در نصایح و ارشادات سلوک که پسر او سید محمد باقر گرد آورده است. متن این کتاب با ترجمهٔ اردو به کوشش ظهورالدین احمد، در ۱۴۰۰ق در لاهور چاپ شده است.

ابوالمعالی شعر نیز می‌سروده و در شاعری «غربتی» تخلّص داشته است. نسخه‌هایی از *دیوان* او در گنجینهٔ آذر دانشگاه پنجاب لاهور موجود است (عباسی، ۳۶۶؛ ظهورالدین، ۴۹ـ۵۵).

مآخذ: اختر راهی، *ترجمه‌های متون به زبانهای پاکستانی*، اسلام آباد، ۱۳۶۵ش؛ بداونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش مولوی احمد علی، کلکته، ۱۸۶۹م؛ بشیر حسین، محمد، *فهرست مخطوطات شیرانی*، لاهور، ۱۹۶۹م؛ دهلوی، عبدالحق، *المکاتیب و الرسائل الی ارباب الکمال و الفضائل*، دهلی، ۱۳۳۲ق؛ ظهورالدین، احمد، *پاکستان مین فارسی ادب*، لاهور، ۱۹۷۴م؛ عباسی نوشاهی، خضر، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور*، اسلام آباد، ۱۳۶۵ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، لکهنو، ۱۸۷۳م؛ کشمیری همدانی، محمد صادق، *طبقات شاهجهانی*، به کوشش محمد اسلم خان، دهلی، ۱۹۹۳م؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ نیز:

Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford,1903;Storey, C.A., *Persian Literature*,London, 1972.

عارف نوشاهی

اَبوالمَعالی هِبَةُ اللّهِ بْنِ مُحَمَّد، نک: ابن مطلب.

اَبومَعْشَرِ بَلْخی، جعفر بن محمد بن عمر (۱۹ صفر ۱۷۱ـ ۲۸ رمضان ۲۷۲ق/۱۰ اوت ۷۸۷ـ ۹ مارس ۸۸۶م)، منجم ایرانی. نام او در منابع قدیم و جدید غربی به صورت اپومسر[1]، البومسر[2] و یا بیش و کم مشابه آن آمده است (*ایرانیکا*، I/337). زاد روز یاد شده تنها از روی زایچه‌ای در کتاب *احکام تحویل سنی الموالید* اثر ابو معشر به دست آمده است (اولمان، 316) و چندان مسلم نیست. از سوی دیگر، بر اساس روایتی از بیرونی (ص ۳۴۰ـ۳۴۱)، برخلاف گفتهٔ ابن ندیم (ص ۳۳۵) که ۲۷۲ ق را سال مرگ ابومعشر می‌داند، وی گویا تا ۲۸۰ ق زنده بوده است. به روایت ابن ندیم وی پیش از اشتغال به تنجیم، محدث بوده است (همانجا). اما این سخن احتمالاً از خلط میان ابومعشر منجم و ابومعشر سندی (ه م) فقیه و مورخ ناشی شده است، چه در آثار ابومعشر منجم، مطلقاً اثری از حدیث دیده نمی‌شود (واده، 139؛ اولمان، همانجا). ابومعشر از اوایل سدهٔ ۳ق/۹م در بغداد به سر می‌برده است.

دربارهٔ گرایش ابومعشر به دانش نجوم افسانه‌هایی نقل کرده‌اند: برپایهٔ روایتی وی به هنگام اشتغال به حدیث، پرداختن به فلسفه و نجوم را ناروا می‌شمرد و به همین علت، با یعقوب بن اسحاق کندی دشمنی می‌ورزید و مردم را بر ضد وی برمی‌انگیخت (ابن ندیم، همانجا؛ قفطی، ۱۵۳)، اما کندی توانست به کمک کس یا کسانی وی را به حساب و هندسه علاقه‌مند سازد؛ ابومعشر، گرچه در علوم ریاضی توفیقی به دست نیاورد، اما به نجوم علاقه یافت و نزد کندی به آموزش آن پرداخت (همانجاها). افسانهٔ دیگری حاکی از آن است که ابومعشر در بلخ به فقاهت اشتغال داشت و چون شنید که کندی نسبت به یکی از فقهای بغداد بی‌حرمتی روا داشته، به عزم کشتن وی رهسپار بغداد شد و با تظاهر به داشتن قصد آموزش نجوم نزد او رفت، اما کندی که از راه تنجیم نیت وی را دریافته بود، با چند کلمه او را متنبه ساخت و برای او کمال علمی پیش بینی کرد. ابومعشر نیز شیفتهٔ کندی شد و نزد وی آموزش یافت (نظامی عروضی، ۵۶). در بسیاری منابع تأکید شده است که ابومعشر آموزشهای نجومی خود را در ۴۷ سالگی آغاز کرده است (ابن ندیم، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۰۷/۱؛ قفطی، همانجا). در حالی که از زایچه‌ای در کتاب *اسرار علم النجوم* یا *مذاکرات شاذان بن بحر* معلوم می‌شود که وی سالها پیش از آن به تنجیم می‌پرداخته است (اولمان، 317).

ابومعشر در عصر خویش مشهورترین منجم جهان اسلام بود و گویا در حکومت معتز، رئیس منجمان دارالخلافه و در خلافت معتمد منجم موفق ــ برادر خلیفه و صاحب اقتدار حقیقی دستگاه خلافت ــ بوده است. اشتهار وی تا قرنها بعد همچنان حفظ شد. در منابع اسلامی از او بسیار یاد شده و در آثار غربی نیز بیش از هر منجم دیگری از او نام برده شده است (مسعودی، ۹۱/۱ـ۹۲، ۳۲۷/۲، ۳۱۷/۳؛ یاقوت، ۴۴۷/۱، ۱۷۵/۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۵/۱ـ۱۶، ۲۰۷ـ۲۰۸؛ سارتن، I/568؛ اولمان، 316). صاعد اندلسی او را داناترین مردم به احوال ایرانیان و اخبار دیگر اقوام می‌داند و از او چنان نام می‌برد که گویی سخن وی در هر باب و از جمله در باب دانشهای اقوام و دانشمندان آنان، رویدادهای مهم جهان، تاریخ ملتها، بنای اهرام مصر و پیشگویی طوفان عصر نوح، و حتی در باب ارزش کار مترجمان کتابهای یونانی حجتی قاطع است (۱۴ـ۱۶، ۱۸، ۳۷، ۵۵، ۵۶ـ۵۷؛ نیز نک: قفطی، ۶ـ۷، ۱۵۲ـ۱۵۳، ۱۸۷، ۲۴۱ـ۲۴۲، ۲۶۵، ۲۸۴، ۳۲۲).

1. Apomasar 2. Albumasar

افسانه‌های فراوانی نیز به عنوان پیشگوییهای درست ابومعشر نقل شده است: پیشگویی او در دوران مستعین که گویا بر اثر آن به فرمان خلیفه تازیانه خورده است؛ پیشگویی خلع و قتل مستعین و خلافت معتز که در داستان مربوط به آن، نام بحتری شاعر نیز به عنوان دوست و معاشر ابومعشر به میان می‌آید؛ پیشگویی زمان قتل صاحب الزنج؛ پیشگویی سرنوشت یک شاهزادهٔ هندی، یا انواع غیبگوییهایی که عنوان آزمایش یا سرگرمی داشته است (ابومعشر، *اسرار*، گ ۱۷ ب؛ تنوخی، ۳۲۷/۲ـ۳۲۸، ۵۶/۸ـ۵۷؛ ابن طاووس، ۱۵۸ـ۱۶۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۰۷/۱) و سرانجام پیشگوییهایی که تاریخ و مضمون آنها با دوران زندگانی ابومعشر و واقعیات تاریخی هماهنگی ندارد، مانند آن پیشگویی که دربارهٔ آیندهٔ حامد بن عباس، وزیر مقتدر عباسی به وی نسبت داده می‌شود (ابومعشر، همان، گ ۱۰ ب ـ ۱۱ الف؛ ابن اثیر، ۱۱۰/۸). ابومعشر شهرت خود را بیش از همه مدیون این افسانه‌هاست، در حالی که ما، شناخت خود را از ابومعشر، بیش از همه وامدار روشنگریهای ابوریحان بیرونی هستیم که از وی به‌عنوان مردی خودپسند یاد می‌کند که دعاوی خود را با دلیلهای علمی مستند نمی‌سازد و از تدلیس خودداری نمی‌ورزد و برخی احکام او نیز آشکارا نادرست است (ص ۲۵ـ۲۶، ۸۱ ـ۸۲). در کتاب *اسرار علم النجوم* ابومعشر نیز حکایتهایی نقل شده است که این ارزیابی بیرونی را تأیید می‌کند (نک: گ ۲ ب ـ۳ الف، ۱۷ب ـ۱۸ الف، ۲۵ الف؛ نیز نک: قفطی، ۳۵۸ـ۳۵۹).

دربارهٔ حالات، روحیات، رفتار و اخلاق ابومعشر نیز نکاتی در برخی منابع و به ویژه در *اسرار علم النجوم* دیده می‌شود. او در خوردن و به ویژه در نوشیدن شراب افراط می‌کرد و به هنگام پری ماه، دچار صرع می‌شد. خود وی معتقد بود که اگر یک سال از نوشیدن شراب پرهیز کند، از صرع رهایی خواهد یافت (*اسرار*، گ ۱۶ الف؛ نیز نک: قفطی، ۱۵۳). شاذان بن بحر شاگرد ابومعشر در جایی با وی به مناقشه می‌پردازد و در درستی حکم وی اشکال می‌کند و در جای دیگر او را متهم می‌سازد که حکم خود را، نه از راه تنجیم، بلکه از روی شواهد عادی صادر کرده است و بر این پایه، به صراحت استادش را شیاد می‌خواند (نک: گ ۱۰ الف) و ابومعشر بی‌آنکه درشتی کند، در پاسخ به دلالت اوضاع و طبایع کواکب استناد می‌ورزد (همان، گ ۱۰ الف، ۱۷ب ـ ۱۸ الف). همین شاگرد از سری سخن می‌گوید که ابومعشر به او آموخته و وی را از فاش ساختن و نیز فراموش کردن آن بر حذر داشته است، اما شاذان به رغم پذیرفتن این شرط، از بازگو کردن آن در کتاب خودداری نمی‌کند (گ ۱۰ ب). یک سخن دیگر نیز هست که اگر راست باشد، ما را از هر گونه گواهی دیگری بر شیادی این پرآوازه‌ترین منجم سده‌های میانه بی‌نیاز می‌سازد. شاذان بن بحر، پس از ذکر شرایط نجومی برخی احکام از قول ابومعشر، پاسخ کم نظیر و حیرت آور وی را در برابر این پرسش خویش که چرا این شرایط را در کتابهای خود نیاورده است، نقل می‌کند. آن پاسخ چنین است: هرگاه دانشمند همهٔ دانش خود را در کتابهایی که تألیف می‌کند، بگنجاند و چیزی را نگفته باقی نگذارد، خویشتن را به صورت ظرفی تهی در می‌آورد، مردم از او بی‌نیاز می‌شوند و فضل و ریاست او برایشان از میان می‌رود (همان، گ ۲۴ب ـ۲۵ الف).

دیگر ویژگی توجه برانگیز ابومعشر، دلبستگی شدید او به ایران و اعتقاد او به دانش و خرد ایرانیان است که نشانه‌های آن در آثارش به چشم می‌خورد. وی گرچه با نوعی احتیاط، اما به هر حال به شکلی که عشق و تعصب و غیرت در آن آشکار است، مدعی برتری ایرانیان در جهان اندیشه و دانش بر دیگر اقوام است. یک جا گوید: شاهان فارس به حفظ دانشها در برابر رویدادهای آسمانی و آفات زمینی توجه بسیار داشتند. آنگاه به شرح دقت و همت آنان در انتخاب کاغذ بادوام و مقاوم، و گزینش مکان مناسب برای نگاهداری کتابها می‌پردازد. این مقدمه‌ای است تا گریز بزند به وجود کتابهای ارزشمندی در بنایی به نام سارویه واقع در کهندزجی اصفهان که به برکت استحکام کاغذ و سلامت محیط، از آفات قرون و اعصار مصون مانده است و از آن جمله کتابی است منسوب به یکی از حکمای متقدم که در آن از «ادوار و سالها» سخن رفته است و «اوساط کواکب» و علل حرکات آنها را می‌توان از آن «ادوار» استخراج کرد و آن ادوار را «ادوار هزارات» می‌خوانده‌اند و قدمای هند و بابل از این کتاب بهره برده‌اند و منجمان آن دوران زیج مشهور شهریار را از آن استخراج کرده‌اند (ابن ندیم، ۳۰۱ـ۳۰۲؛ شهرزوری، ۳۹/۱ـ۴۲). بنای سارویه که ابومعشر از آن سخن می‌گوید، گویا در شکوه و چگونگی اعجاز آمیز ساخت آن، همانند اهرام مصر بوده است و اهرام مصر نیز به نوبهٔ خود به فرمان هرمس اول، نوادهٔ کیومرث پادشاه ایرانی ساخته شده است. کیومرث، به گفتهٔ ابومعشر، نخستین کسی است که برای روز و شب ساعات معینی ساخته و آن را به هرمس آموخته و هرمس نیز نخستین کسی است که از پزشکی سخن رانده و دربارهٔ «اشیاء علویه و ارضیه» شعر گفته و نسبت به وقوع طوفان نوح هشدار داده است (ابن ندیم، ۳۰۲؛ ابن جلجل، ۵ـ۶؛ قفطی، ۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۶/۱؛ شهرزوری، ۵۵/۱ـ۵۷؛ نیز نک: پینگری، 32). اینگونه ابراز شیفتگی نسبت به نیاکان و تلاش در راه بلند ساختن نام و آوازهٔ ایشان، در میان دانشمندان ایرانی سرزمینهای خلافت اسلامی که از تسلط و قوم گرایی فرمانروایان عرب خوشدل نبودند، بازتابی طبیعی و پدیدهٔ گسترده‌ای بوده است. بدین سان هرگاه، ستایش ابومعشر از مأمون را ـ که در برخی منابع از آن سخن گفته شده ـ جدی پنداریم (ذهبی، ۲۷۹/۱۰)، باید آن را ناشی از اعتدال نسبی این خلیفه به ویژه در رفتار با ایرانیان بدانیم (نیز نک: پینگری، همانجا).

ابو معشر در آثار خویش کوشیده است تا با یاری گرفتن از سنتهای ایرانی، هندی و یونانی و با استفاده از فلسفهٔ سریانی که به تأثیر ستارگان و سحر رنگ نوافلاطونی می‌دادودر نوشته‌های کندی و کتابهای حرانیان و نیز در آثار دانشمندان ایرانی پیش از وی مانند ماشاءالله، ابوسهل فضل بن نوبخت، عمر بن فرخان طبری و ابویوسف یعقوب قصرانی منعکس است، درستی احکام نجوم و کاربرد آن را در سحر و افسون به اثبات رساند (نک: صاعد، ۶۰؛ قفطی، ۲۴۱ـ۲۴۲، جم؛ پینگری، 33).

برهان فلسفی ابومعشر ارسطویی و همراه با عناصر نوافلاطونی بوده و در این‌باره از نوشته‌های منسوب به هرمس و آگاثودمون[1]، پیشوایان حرانی، سود برده است. وی برای جهان هستی ۳ سطح می‌شناسد: الٰهی (فلک نور)، اثیری (۸ فلک آسمانی) و هیولانی (جزء زیر قمر). ابومعشر به پیروی از حرانیان کوشید وجود رابطه میان افلاک آسمانی و جهان متغیر زیر فلک قمر را به اثبات رساند و برای پیوند میان افلاک آسمانی و جزء زیر فلک قمر، از لحاظ احکام نجومی پایهٔ علمی بسازد. به گفتهٔ ابومعشر، اجسام زمینی می‌توانند به وسیلهٔ اجرام فلکی به حرکت درآیند و دچار دگرگونی و استحاله و کون و فساد شوند و همچنین اجرام فلکی نیز نیروی آن را دارند که بر اجسام خاص زمینی اثر بگذارند (*المدخل*، ۴۳؛ پینگری، 34-33). وی بر پایهٔ این دیدگاه معتقد بود که همهٔ معارف منشأ الٰهی دارد و نشانه‌های وحی خداوندی در هر علم به چشم می‌خورد؛ روح انسانی که از فلک نورالٰهی به زیر فلک قمر فرود آمده، می‌تواند با یاری و وساطت افلاک آسمانی و از راه نماز، عبادت و اوراد و اذکار، از یک فلک به فلک بالاتر صعود کرده و سرانجام به خدا متصل شود و بدون توسل به این واسطه‌ها وصول میسر نیست و این همه از تحقیق و مطالعه در علم نجوم و احکام آن حاصل می‌گردد (پینگری، همانجا). او عقیده داشت که درستی و اعتبار احکام نجوم تنها از راه مکتب ارسطویی حرانیان معلوم نمی‌شود، بلکه همچنین می‌توان با تکیه بر دقایق تاریخ انتقال علوم در جهان، اجزاء حقیقت را دربارهٔ طبیعت که در میان اقوام مختلف پراکنده است، به یک مبدأ الٰهی وصل کرد (همو، 34)، و بر این پایه احکام نجوم و سحر را سودمندترین دانشها برای انسان می‌دانست (*ایرانیکا*، I/337). او همچنین بر این عقیده بود که هر یک از ستارگان در صفات اشیاء و سرنوشت و مقدرات اشخاص اثر داشته و در تغییرات طبیعی و حتی بعضی تغییرات نفسانی مؤثرند (همان، I/338) و بشر به وسیلهٔ علم احکام نجوم می‌تواند تغییرات ناشی از ستارگان را پیشگویی کند. ابومعشر در *زیج الهزارات*، برای سنتهای فرهنگی نوع بشر، به سبب آنکه برخاسته از وحی است، منشأ واحدی قائل شده است (پینگری، همانجا).

ابومعشر با تألیف کتاب *الالوف* و کتاب *فی بیوت العبادات* باعث شهرت بیشتر حرانیان شده است. وی گاه به گاه اشاره‌ای به طلسمات می‌کند، ولی به پیشگویی، بیش از دخل و تصرف در آینده، دلبستگی نشان می‌دهد (پینگری، همانجا).

گروهی برآنند که علاقه و توجه دانشمندان نسبت به احکام نجوم در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق/۸م در بغداد، انتقال رساله‌های احکام نجومی ساسانی به جهان اسلام، ورود یک هیأت هندی در ۱۵۵ق/۷۷۱م به بغداد برای تعلیم علوم هندی و کمک در ترجمهٔ نوشته‌های هندی به عربی و نهضت دامنه‌داری که در زمان مأمون در ترجمهٔ آثار خارجی به عربی پیدا شده بود (نصر، ۱۵۸-۱۵۹؛ واده، 131)، سبب گردید تا کتابهای اساسی نجوم یونانی، از جمله *المجسطی* و کتاب *الاربعة*[2] بطلمیوس و کتابهای دیگر از سریانی و یونانی ترجمه و در دسترس علاقه‌مندان این علم قرار گیرد (نصر، ۱۵۹). ابومعشر نیز چنانکه ذکر شد، از این ترجمه‌ها و آثار آگاهی پیدا کرد و توانست از مطالب آنها در مباحث و موارد مختلف تألیفات خود بهره گیرد (واده، 137).

از شاگردان و پیروان ابومعشر می‌توان ابن مازیار (ابن بازیار) (مسعودی، ۹۱/۱)، محمد بن عبدالله بن سمعان، عبدالله بن مسرور نصرانی (قفطی، ۲۲۰، ۲۸۶) و ابوسعید شاذان بن بحر را نام برد که این‌یک سخنان ابومعشر را زیر عنوان *اسرار علم النجوم* یا *مذاکرات شاذان بن بحر* گرد آورده است.

آثار: آثار ابومعشر از لحاظ دربر داشتن بخشهایی از نوشته‌های کهنی که اصل آنها از بین رفته، قابل توجه است (واده، 138-137)، ولی از دیدگاه دانش ستاره شناسی قدیم کم ارزش است. به همین سبب، به رغم آنکه آثار او و ترجمهٔ آنها، نفوذ ژرفی بر دانشمندان مسلمان و اروپایی داشته است، نمی‌توان وی را در ردیف دانشمندان بزرگ اسلامی به حساب آورد.

الف- چاپی:

۱. *الابراج و الطوالع و فوائد شتّی فی علم الحساب*، در ۱۹۸۷م در بیروت به چاپ رسیده است.

۲. *بغیة الطالب فی معرفة الضمیر المطلوب والطالب والمغلوب والغالب*. این کتاب دربارهٔ علم رمل است که بارها در مصر به چاپ رسیده است.

۳. *القرانات*. این کتاب شامل ۸ مقاله است (ESC[2], II/49-50). برخی گفته‌اند این کتاب از آن سند بن علی است و ابومعشر آن را به خود نسبت داده است (ابن ندیم، ۳۳۴). یوحنا اشبیلی آن را به لاتینی ترجمه کرده است. این ترجمه در ۱۴۸۹م به وسیلهٔ ارهارد راتدلت[3] در آوگسبورگ و در ۱۵۱۵م به کوشش یاکوبوس پنتیوس لئوکنسیس[4] در ونیز چاپ شده است. یک فصل از این ترجمهٔ لاتینی که گویا ابومعشر آن را از کندی گرفته و به خود نسبت داده بود، در مقاله‌ای از ا. لوث[5] با عنوان «کندی اختر بین[6]» در کتاب «پژوهشهای شرقی[7]» در ۱۸۷۵م در لایپزیگ تجدید چاپ شد (پینگری، 36). از ترجمهٔ فارسی این کتاب چند نسخهٔ خطی در دارالکتب قاهره، کتابخانهٔ ملک و کتابخانهٔ ملی رشت موجود است (نک: منزوی، ۲۱۱/۱-۲۱۲؛ ملک، ۳۹۰/۶-۳۹۱).

۴. *المدخل الکبیر فی (الی) علم احکام النجوم*، در ۸ «قول». این کتاب مهم‌ترین اثر به جای ماندهٔ ابومعشر است و در حدود سال ۲۳۵ق نوشته شده است. وی در فصل دوم قول اول کوشیده است اعتبار احکام نجوم را به اثبات رساند (ص ۱۷-۳۸). همچنین گفته‌اند که این کتاب را سند بن علی نوشته و به ابومعشر اهدا کرده بود و او آن را به خود نسبت داده است (ابن ندیم، همانجا). تنها بخشی از این اثر منتشر، و

1. Agathodaemon 2. *Tetrabiblos.* 3. ErhardRatdolt 4. JacobusPentius Leucensis 5. O. Loth
6. «Al-kindī als Astrolog» 7. *Morgenländische Forschungen.*

گزیده‌هایی از آن نیز در حدود سال ۳۷۹ق/۱۰۰۰م به یونانی ترجمه شده است (پینگری، 35). در میان ترجمه‌های متعددی که به زبان لاتینی به عمل آمده، ترجمهٔ یوحنا اشبیلی مشهورتر است (میه‌لی، 89). چاپ تصویری این کتاب در ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م در فرانکفورت منتشر شده‌است. این اثر به زبانهای انگلیسی و آلمانی ترجمه شده‌است (سزگین، مقدمه).

واده رساله‌ای با عنوان «دفاعی از احکام نجوم در کتاب *المدخل* ابومعشر» نوشته که در شمارهٔ ۵ «سالنامهٔ اسلام شناسی»، در ۱۹۶۳م منتشر شده است.

۵. *کتاب الموالید الصغیر*، که چند بار در قاهره به چاپ رسیده است (نک: GAL, S, I/395). این اثر مشتمل بر ۲ مقاله و ۱۳ فصل است (ابن ندیم، ۳۳۶). ۴ فصل اول آن از سحر و احکام نجوم در ادوار مختلف، ۵ فصل بعدی مطالب عجیبی دربارهٔ سحر و پیشگویی و ۴ فصل آخر آن دربارهٔ موالید است (نک: فادگون، 150؛ پینگری، 38).

ب ـ خطی:

۱. *اصل الاصول*، دربارهٔ موالید. ابوالعنبس صیمری آن را از تألیفات خود می‌دانسته است (ابن ندیم، همانجا). در برخی از نسخه های خطی این کتاب نیز نام مؤلف صیمری آمده است (پینگری، همانجا). این کتاب با عنوان *الاصل فی علم النجوم و سرائر الاسرار* نیز نامیده شده است (GAL, S, I/395-396). نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ ملی، آستان قدس و اسکوریال موجود است (ملی، ۲۰۶/۱۰؛ آستان قدس، ف ۳۹۴؛ ESC², II/50).

۲. *کتاب الالوف*. این کتاب یکی از مهمترین آثار ابومعشر است که اصل آن از بین رفته، ولی احمد بن محمد بن عبدالجلیل سجزی بخشهایی از آن را با عنوان *منتخبات کتاب الالوف* در *جامع شاهی* و بخشی دیگر را با عنوان *فصل من کتاب الالوف فی اجتماع الکواکب السبعة و مبادی التواریخ* به صورت مستقل آورده است (آستان قدس، ۱۱۹/۸، ۱۲۲؛ سید، ۱۸۱/۲؛ پینگری، 37). بخشی از این کتاب که در آن مطالبی دربارهٔ «نسیء» آمده، در *منتهی الادراک فی تقاسیم الافلاک*، اثر عبدالجبار بن محمد خرقی نقل شده است. این بخش توسط محمود افندی در «مجلهٔ آسیایی[1]» (۱۸۵۸م) به چاپ رسیده است (نک: تهرانی، ۱۳). لیپرت نیز قسمتهایی از آن را که در کتابهای دیگر نقل شده، در «نشریهٔ دانش خاورشناسی وین[2]» گرد آورده‌است (GAL, I/251). ا.س. کندی با استفاده از متن *جامع شاهی* بخش کوچکی از آن را به انگلیسی ترجمه کرده است (نک: GAS, VII/143).

۳. *الامطار و الریاح و تغیر الاهویة*، که ابومعشر آن را بنا بر روش حکمای هند تألیف کرده است. متن اصلی اکنون در دست نیست، بلکه فقط ترجمهٔ لاتینی آن که در ۱۵۰۷م در ونیز همراه با رسالهٔ *فی علل القوی المنسوبة الی الاشخاص العالیة الدالّة علی المطر*، تألیف یعقوب ابن اسحاق کندی به چاپ رسیده، موجود است (نالینو، ۱۵۱ـ۱۵۲).

۴. *احکام تحویل سنی الموالید*. نسخه‌هایی از آن در پاریس و کتابخانهٔ اسکوریال موجود است (دوسلان، شم 2588؛ 129؛ ESC², II/17-18). سجزی گزیده‌ای از آن را در ۲۳ باب به نام *منتخب کتاب الموالید* به زبان عربی فراهم آورده که نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ ملی تهران و کتابخانهٔ آستان قدس موجود است (ملی، ۱۹۹/۱۰ـ۲۰۰؛ آستان قدس، ۱۲۱/۸)؛ وی سپس کتاب اخیر را با اضافاتی مشتمل بر جدولهای تقویم و غیره به زبان فارسی، با عنوان *برهان الکفایة* ترجمه کرده که در کتابخانهٔ آستان قدس نگهداری می‌شود (همان، ۴۵/۸). این اثر ابومعشر را یوحنا اشبیلی به لاتینی ترجمه کرده که در ۱۴۸۹م در آوگسبورگ و در ۱۵۱۵م در ونیز به چاپ رسیده است (EI², I/139). متن اصلی عربی نیز به یونانی ترجمه شده که ۵ کتاب اول آن در لایپزیگ به طبع رسیده‌است (پینگری، همانجا). این ترجمهٔ یونانی نیز به لاتینی ترجمه شده و به وسیلهٔ وُلف در ۱۵۵۹م در بازل انتشار یافت. بخشی از آن نیز به وسیلهٔ ف. بُل تصحیح و به آلمانی ترجمه شد. این ترجمه در ۱۹۱۲م منتشر گردید (GAS, VII/142; GAL, S, I/251, 395).

۵. *کتاب الکدخدا* و *کتاب الهیلاج*. بعضی این کتاب را با دو عنوان جداگانه ذکر کرده‌اند (ابن ندیم، ۳۳۶؛ بغدادی، ۲۵۱/۱)، ولی قفطی آن را زیر یک عنوان آورده است (ص ۱۵۳). اصطلاحات فارسی در این کتاب نشان از آن دارد که مطالب مربوط به آن بازمانده از دورهٔ ساسانی است (نک: پینگری، 36). یک نسخهٔ خطی از این اثر در کتابخانهٔ نور عثمانیه نگهداری می‌شود (GAS, VII/148-149).

۶. *النکت*، یا *تحاویل سنی العالم*، کتابی است در ۷ مقاله (حاجی خلیفه، ۱۸/۱) که در سدهٔ ۵ق/۱۱م به وسیلهٔ ابراهیم منجم از عربی به فارسی ترجمه شده و در آن از کواکب، اقترانات، طوالع، اسهام و جز آنها بحث شده، نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ملی موجود است (ملی، ۴۲۵/۲). این کتاب به وسیلهٔ یوحنا اشبیلی با عنوان *فلورس*[3] به لاتینی ترجمه شده و توسط ارهارد راتدلت در ۱۴۸۹ و ۱۴۹۵م در آوگسبورگ و بـه وسیلـهٔ سِیسـا[4] در ۱۴۸۸ و ۱۵۰۶م در ونیـز انتشـار یـافته است (*ایرانیکا*، I/339).

۷. *اسرار علم النجوم* یا *مذاکرات شاذان بن بحر*. نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های کمبریج (GAL, S, I/395) و اسماعیل صائب (شم (۱) ۲۹۹)، نگهداری می‌شود.

ابومعشر آثار دیگری نیز دارد که نسخه‌های خطی آنها در دست است (نک: پینگری، 39-35؛ GAL, S، همانجا؛ GAS, VII/145-151).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آستان قدس ف، *فهرست*؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن طاووس، علی، *فرج المهموم*، قم، ۱۳۶۳ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابومعشر بلخی، جعفر، *اسرار علم النجوم*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اسماعیل صائب، شم (۱) ۲۹۹؛ همو، *المدخل الکبیر*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ بغدادی، *هدیه*؛ بیرونی،

1. JA, XI/168-172. 2. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.* 3. *Flores.* 4. Sessa

ابوریحان، *الآثار الباقیة* ، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ تنوخی، محسن، *نشوار المحاضرة و اخبار المذاکرة* ، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ تهرانی، جلال‌الدین، *گاهنامه* ، تهران، ۱۳۱۳ش؛ حاجی خلیفه، *کشف* ؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء* ، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سزگین، مقدمه بر *المدخل* (نک: هم، ابومعشر بلخی)؛ سید، خطی ؛ شاذان بن بحر، گفت و گو با ابومعشربلخی، ضمن *اسرار علم النجوم* (نک: هم، ابومعشر بلخی)؛ شهرزوری، محمد، *نزهة الارواح و روضة الافراح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم* ، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دو کورتی، پاریس، ۱۸۷۴م؛ ملک، خطی ؛ ملی، خطی؛ منزوی، خطی ؛ نصر، حسین، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نالینو، کارلو آلفونسو، *تاریخ نجوم اسلامی* ، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله* ، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ یاقوت، *بلدان* ؛ نیز:

De Slane; EI[2]; ESC[2]; Faddegon, J.M., «Notice sur un petit traité d'astrologie attribué à Albumasar», JA, 1928, vol. CCXIII; GAL; GAL,S; GAS; *Iranica*; Mieli, A., *La Science arabe*, Leiden, 1966; Pingree, D., «Abū Maʿshar», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970, vol.I; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; Ullmann,M., *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, 1972; Vadet, J.C., «Une défense de l'astrologie dans le Madḫal d' Abū Maʿšar al Balḫī», *Annales Islamologiques*, Cairo, 1963, vol. V.

ابوالحسن دیانت

آبومَعْشَرِ سِنْدی (د رمضان ۱۷۰/ مارس ۷۸۷)، محدث،راوی برخی اخبار تاریخی و یکی از نخستین راویان سیرهٔ پیامبر (ص). دربارهٔ ابومعشر آگاهی چندانی در دست نیست. برخی اطلاعات پراکندهٔ ضد و نقیض در مآخذ کهن نیز، بدون تغییر به مآخذ بعدی راه یافته و دستیابی به اطلاعی درست هرچند کوتاه در مورد او را دشوار ساخته است. در بیشتر منابع نام او را نجیح گفته‌اند (ابن سعد، ۳۰۹/۵؛ یحیی بن معین، ۲۰۴/۳؛ بخاری، ۴(۲)/۱۱۴؛ مسلم، ۱۸۳)، اما یکی از نوادگان او گفته است که نام و نسب نیایش، نخست عبدالرحمن بن ولید بن هلال بوده و سپس نجیح نامیده شده است (خطیب، ۴۲۸/۱۳؛ قس: ذهبی، ۴۳۵/۷، که نام پدر ابومعشر را عبدالرحمن آورده است).

دربارهٔ خاستگاه ابومعشر نیز اختلاف است و ظاهراً چنین اختلاف و ابهامی در زمان خود او نیز وجود داشته است. بر پایهٔ گفتهٔ یکی از نوادگان او (نک: خطیب، ۴۲۷/۱۳ ـ ۴۲۸)، وی اصلاً یمنی بود و در «واقعهٔ یزید بن مُهلَّب در یمامه و بحرین» به اسارت گرفته شد. نخست گروهی از قبیلهٔ بنی‌اسد وی را به غلامی گرفتند و سپس ام‌موسی، همسر مهدی خلیفهٔ عباسی، او را خرید و آزاد کرد (ابن قتیبه، ۵۰۴). گفته شده که ابومعشر خود مدّعی انتساب به حنظلة بن مالک، تیرهٔ بزرگی از تمیم (نک: کحاله، ۳۱۰/۱) بوده، اما ولایش را در بنی‌هاشم بیشتر می‌پسندیده است (خطیب، ۴۲۸/۱۳)؛ چنانکه او را مولای بنی‌هاشم نیز خوانده‌اند (نک: ابن عدی، ۲۵۱۶/۷). برخی محققان (هرویتس[1]، ۹۷)، با توجه به تناقض میان نسبت سندی و یمنی، حدس زده‌اند که پدر ابومعشر از سند به یمن مهاجرت کرده است، ولی باید به این نکته توجه داشت که در مآخذ تاریخی، به «واقعه»ای منسوب به یزیدبن مهلب در یمامه و بحرین اشاره نشده است (نک: هـ د، آل مهلب).

نسبت «مدنی» وی نیز ظاهراً به سبب اقامت طولانی او در مدینه است (نک: ابن عدی، همانجا؛ نجاشی، ۴۵۷). گفته شده که وی، ابو امامه اسعدبن سهل بن حنیف (د ۱۰۰ ق) را که احتمالاً از صحابیان بود، درک کرد (خطیب، ۴۲۷/۱۳؛ ذهبی، ۵۱۷/۳ ـ ۵۱۸، ۴۳۵/۷)، اما روایت او از سعید بن مسیب (د ح ۹۵ق: همو، ۲۴۶/۴) که در صحیح ترمذی آمده (همو، ۲۱۷/۴، ۲۱۹)، بعید به نظر می‌رسد (نیز نک: ابن حجر، *لسان*، ۴۸۴/۷)، از این رو می‌توان تولد او را در حدود ۹۰ق تخمین زد.

ابومعشر را پس از آنکه به مدینه آوردند، چنانکه خود گفته، در دکان خیاطی به شاگردی مشغول شد و چون برخی بزرگان تابعی همچون محمد بن کعب قرظی، محمد بن قیس و سعید مقبری به آنجا آمد و شد می‌کردند، وی به کمک حافظهٔ نیرومند خود، از آنان احادیث و اخبار می‌شنید (نک: ابوزرعه، ۵۸۱/۱؛ خطیب، ۴۲۸/۱۳). اگر چه گفته شده که وی تنها احادیثی را که شنیده بود، بازگو می‌کرد و دیگران می‌نوشتند و به همین سبب او را «امّی» خوانده‌اند (ابن عدی، همانجا)، ولی از یک گفتهٔ خود او چنین برمی‌آید که حتی در خردسالی هم نوشتن می‌توانسته است (احمدبن حنبل، *العلل*، ۴۸۷/۳). از این رو بعید نیست که نسبت امی بودن وی طعن باشد. به هر روی وی آن اندازه مشهور بود که وقتی در ۱۶۰ق مهدی خلیفهٔ عباسی اندکی پس از آغاز خلافتش به مدینه آمد، او را با خود به عراق برد و گرامی داشت و به ادامهٔ فعالیت علمی تشویق کرد (نک: خطیب، ۴۲۷/۱۳، ۴۲۸؛ ذهبی، ۴۳۹/۷).

ابومعشر در بغداد درگذشت و گفته شده است که پیش از مرگ به اختلال حواس و ناتوانی شدید دچار شده بود (ابن سعد، ۳۰۹/۵؛ عقیلی، ۳۰۸/۴؛ خطیب، ۴۲۹/۱۳). هارون‌الرشید که چند ماهی بیش، از خلافت او نمی‌گذشت، بر پیکر ابومعشر نماز گزارد. او را در گورستان بزرگ بغداد به خاک سپردند (ابن حبّان، ۶۰/۳).

ابومعشر بجز محمدبن کعب‌قرظی و محمدبن‌قیس، از نافع‌مولای ابن عمر، محمد بن منکدر و هشام بن عروة حدیث روایت می‌کرد (بخاری، ۴(۲)/۱۱۴؛ بحشل، ۱۴۲؛ ابن ابی حاتم، ۴(۱)/۴۹۴؛ خطیب، ۴۲۷/۱۳؛ ذهبی، ۹۵/۵، ۹۷) و فرزندش محمد و نیز یزید بن هارون و محمدبن‌عمرواقدی و برخی دیگر از او روایت کرده‌اند (خطیب، همانجا). با اینهمه، رجال‌شناسان بسیاری او را به سهل‌انگاری در اسناد متهم کرده و در روایت حدیث «ضعیف» دانسته‌اند (نک: ابن سعد، همانجا؛ نسائی، ۲۴۲؛ عقیلی، همانجا؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۴(۷)/۲۱۶؛ نیز نک: جورقانی، ۸۹/۲) و رجال‌شناس مشهوری همچون یحیی‌بن‌معین او را در روایت موثق نمی‌دانسته است (۱۶۰/۳؛ نیز نک: ابن عدی، ۲۵۱۶/۷)، ولی برخی دیگر، به رغم ایرادی که به سهل‌انگاری

1. Horovitz

در اسناد بر او داشته‌اند، بر «صدوق» بودن وی صحه گذارده‌اند (ابن شاهین، ۳۳۶). طوسی (ص ۳۲۵) ابومعشر را ظاهراً بیشتر به سبب تقارن زمانی، در زمرهٔ اصحاب حضرت صادق (ع) نام برده است. بعدها نسبتِ «معشری» به چند نفر از اعضای خاندان ابومعشر اطلاق شد (سمعانی، ۳۴۹/۱۲).

آثـار:

۱. *المغـازی* (ابن ندیم، ۱۰۵). در حقیقت آنچه موجب شهـرت ابومعشر شده، روایتهایی است که او در سیرهٔ پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است. وی یکی از نخستین کسانی است که بدین کار دست زده، اما ظاهراً شهرت سیرهٔ ابن اسحاق (ﻫ م)، مانع رواج بیشتر روایات ابومعشر در این باب شده و این امر البته نمی‌تواند با عدم اعتمادی که رجال‌شناسان به روایتهای او ابراز می‌داشته‌اند، بی‌ارتباط باشد. با اینهمه، احمد بن حنبل دانش او را در «مغازی» ستوده است (ابن ابی حاتم، همانجا). بیشترین نقلها را در باب روایات مغازی ابومعشر، می‌توان در اثر واقدی (۱۴۹/۱، ۱۹۹، ۴۴۱/۲، ۵۷۱، ۷۳۱، ۸۸۵/۳، ۹۲۲، جم) یافت. بلاذری نیز چندبار به او استناد کرده (۱۱۱/۱، ۴۵۸، ۵۵۸، ۵۶۸) وچندنقل ارزشمنددیگرِ همو(۲۰۵/۱، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۲۲، ۲۲۳) دارای جنبهٔ مقایسه‌ای است، میان روایات ابن اسحاق و ابومعشر. فرزند او محمد، *المغازی* پدرش را روایت کرد (نک: ذهبی، ۴۳۶/۷) و خطیب بغدادی نیز براجازهٔ روایت این کتاب دست یافت (GAS, I/292). ابوالعلاء معری (ص ۵۱۰) از کتاب *المبعث* ابومعشر نام برده و به آن استناد کرده است که می‌توان آن را جزئی کوچک‌تر از *المغازی* وی در سیرهٔ پیامبر (ص) دانست.

۲. *التاریخ* یا *تاریخ الخلفاء*، که خطیب بغدادی اجازهٔ روایت این کتاب را نیز دارا بوده است (GAS، همانجا؛ نیز نک: خطیب، ۱۴۳/۱). در مآخذ کهن از انتساب چنین کتابی به او یاد نشده، ولی در نقل حوادث تاریخی بسیاری، به‌ابومعشر استنادشده است (مثلاً نک: احمدبن حنبل، مسند، ۷۴/۱؛ جاحظ، ۳۰۹/۱؛ *اخبار*، ۱۵۹). معمولاً این اخبار را اسحاق بن عیسی از ابومعشر نقل کرده و خاصه بسوی (۱۱۶/۱، ۱۱۸، ۱۵۸، جم)، طبری (۱۳۲/۵، ۱۳۶، ۱۴۳، جم) وازدی (۴، ۵، ۵۰، ۱۶۰، جم)، از این طریق از آگاهیهای تاریخی ابومعشر سود بسیار برده‌اند. البته این نقلها تنها مشتمل بر برخی اطلاعات جزئی دربارهٔ رویدادهایی مانند خلافت یافتن یا مرگ یکی از خلفاء یا امارت حج در هر سال است (مثلاً نک: طبری، ۴۱۸/۶، ۴۲۶، ۶۱۷، ۲۱/۷، ۳۵، ۲۰۰، ۲۲۸). ظاهراً همین اطلاعات را واقدی نیز در کتابهای تاریخی خود آورده‌است‌که‌دربرخی‌موارد،نشان‌ازاعتباربیشترابومعشردارد(مثلاًنک: همو، ۹۱/۷، ۴۲۰). در این موارد، اطلاعات تاریخی ابومعشر یکی از مهم‌ترین مآخذ طبری بوده است. واپسین مورد از این اطلاعات به چند ماه پیش از مرگ ابومعشر (ربیع‌الاول ۱۷۰)، در مرگ هادی، خلیفهٔ عباسی باز می‌گردد (نک: بسوی، ۱۶۱/۱؛ طبری، ۲۱۳/۸؛ ازدی، ۲۵۹). نجاشی (ص ۴۵۷) کتابی در واقعهٔ حرّه به ابومعشر نسبت داده که نوادهٔ وی داوود بن محمد بن ابی معشر از او نقل کرده است و اکنون نشانی از آن در دست نیست.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۳م؛ ابن حبان، محمد، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۱ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش ادوارد زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۵م؛ ابن شاهین، عمر بن احمد، *تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۶ق /۱۹۸۶م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ق /۱۹۸۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوزرعه، عبدالرحمن بن عمرو، *تاریخ*، به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ق /۱۹۸۰م؛ ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله، *رسالة الغفران*، به کوشش عایشه عبدالرحمن، قاهره، ۱۹۷۷م؛ احمدبن حنبل، *العلل و معرفة الرجال*، به کوشش وصی‌الله عباس، بیروت، ۱۴۰۸ق /۱۹۸۸م؛ همو، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *اخبارالدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ازدی، یزید بن محمد، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق /۱۹۶۷م؛ بحشل، اسلم بن سهل، *تاریخ واسط*، به کوشش کورکیس عوّاد، بیروت، ۱۴۰۶ق /۱۹۸۶م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۸ق /۱۹۷۸م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۴م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به‌کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندابی، قاهره، ۱۳۵۱ق /۱۹۳۲م؛ جورقانی، حسین بن ابراهیم، *الاباطیل و المناکیر*، به کوشش عبدالرحمن عبدالجبار فریوائی، بنارس، ۱۴۰۴ق /۱۹۸۳م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق /۱۹۸۵م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ق /۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد بن حسن، *رجال*، به کوشش محمد کاظم کتبی، نجف، ۱۳۸۰ق /۱۹۶۱م؛ عقیلی، محمد بن عمرو، *الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ کحاله، عمررضا، *معجم قبائل العرب*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، *الکنی و الاسماء*، به کوشش مطاع طرابیشی، دمشق، ۱۴۰۴ق /۱۹۸۴م؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسائی، احمد، *کتاب الضعفاء و المترکین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ هرویتس، یوسف، *المغازی الاولی و مؤلفوها*، ترجمهٔ حسین نصّار، قاهره، ۱۳۶۹ق / ۱۹۴۹م؛ یحیی بن معین، *التاریخ*، به کوشش احمد محمد نورسیف، مکه، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ نیز: GAS.

بخش تاریخ

اَبومَعْشَرِ طَبَری، عبدالکریم بن عبدالصمد بن محمدبن علی قطّان شافعی (د ۴۷۸ ق/ ۱۰۸۵ م)، مقری ایرانی تبار ساکن مکه. در آثار مؤلفان تا اواسط سدهٔ ۸ ق چنانکه باید، شرحی از زندگی وی داده نشده است. تنها می‌دانیم که وی سفرهایی به نقاط مختلف عراق، شام، مصر و حجاز داشته و از شیوخ آن سرزمینها دانش آموخته است. وی قرائت را از استادانی مانند ابوالقاسم زیدی، ابوعبدالله کارزینی، احمدبن سعید ابن نفیس، اسماعیل بن راشد حدّاد، حسین‌بن محمد اصفهانی و عبدالرحمن بن حسن رازی فرا گرفت (نک: ذهبی، ۳۵۱/۱؛ ابن جزری، *غایة*، ۴۰۱/۱) و اجازهٔ روایت بسیاری قرائات را از ابوعلی اهوازی دریافت کرد (همانجا).

ابومعشر در مکه به تدریس قرائت پرداخت و مدتها طالبان، از نقاط

مختلف جهت فراگیری نزد او می‌آمدند. در این میان وی شاگردانی تربیت کرد که برخی چون حسن بن خلف بن بلیمه خود از علمای قرائت‌اند (برای فهرستی از آنان، نک‍ : همانجا؛ نیز: قاضی عیاض، ۱۴۷، ۱۸۳). ابومعشر در سفرهایش، علاوه بر قرائت به استماع حدیث نیز می‌پرداخته و در مکه علاوه بر اقراء به تدریس علم حدیث هم اشتغال داشته است (نک‍ : اسنوی، ۱۶۵/۲ ـ ۱۶۶). در بین استادان وی در حدیث نام قاضی ابوالطیب طبری، ابوعبدالله ابن نظیف، عبدالله بن یوسف تنیسی و ابونعمان تراب بن عمر دیده می‌شود (ذهبی، ۳۵۱/۱ ـ ۳۵۲؛ نیز نک‍ : ابن حجر، ۵۰/۴). در شمار کسانی که از او حدیث شنیده‌اند، نیز می‌توان ابوبکر محمدبن عبدالباقی، ابراهیم بن احمد صیمری، ابونصر احمدبن عمر غازی، محمدبن مسیح فضّی و حسن بن عمر طبری را نام برد (ذهبی، همانجا).

ابومعشر، مسند احمدبن حنبل و تفسیر روایی نقاش را از طریق ابوالقاسم زیدی و تفسیر ثعلبی را با عنوان *الکشف والبیان* ــ چنانکه گفته شده ــ از شخص مؤلف روایت کرده است (نک‍ : سبکی، ۱۵۲/۵). همچنین اسنوی (۱۶۵/۲) به آگاهی وی بر فقه اشاره کرده است. به هر روی آنچه نام ابومعشر را مشهور ساخته، آثار وی در علم قرائت است. او در اثر مهمش *التلخیص*، ۸ قرائت را درنظر داشته است، اما در کتاب دیگرش *الجامع* با حذف قرائت یعقوب، تنها به ۷ قرائت مشهور پرداخته است. وی به قرائات شاذ هم نظر داشته و در این باب کتابی نوشته بوده است. نام ابومعشر به سرعت، حتی به مغرب اسلامی راه یافت و در طول قرون می‌توان نشانه‌های رواج روایات و آثار او را در اسانید مشرق و مغرب یافت (نک‍ : ابن عطیه، ۱۲۰؛ ابن خیر، ۲۹ـ ۳۰؛ رافعی، ۱۳۵/۲، ۲۸۳، ۴۲/۳؛ رعینی، ۱۱؛ وادی آشی، ۱۸۴؛ ابن ابی الرضا، ۱۶۵؛ ابن غازی، ۳۷؛ رودانی، ۱۵۱، ۲۱۳).

تنها اثر چاپ شدهٔ ابومعشر *الاحادیث السبعة المرویة عن ابی حنیفة*، یک جزء مشتمل بر چند حدیث از صحابه، به روایت ابوحنیفه است که کتانی اسانید آن را ضعیف و غیرقابل اعتماد دانسته است (ص ۸۸، ۹۷). به گفتهٔ زرکلی (۵۲/۴) این کتاب به چاپ رسیده است.

از آثار خطی اوست: ۱. *التلخیص*، در قرائات هشتگانه که مؤلف پس از ذکر طرق و اسانید خود، به برخی کلیات علم قرائت پرداخته و سپس اختلاف و اتفاق قراء هشتگانه را در سراسر *قرآن* بیان داشته است. ابن جزری در *النشر* از این اثر سودجسته و طرق روایی خود را به آن ذکر می‌کند (۷۷/۱ ـ ۷۸). از این اثر نسخه‌ای در برلین (*آلوارت*، شم 653) موجود است؛ ۲. *الجامع فی القراءات* یا *سوق العروس*، که در آن حدود ۱٬۵۵۰ طریق روایت از قراء هفتگانه ثبت شده و از نظر جمع کردن طرق مختلف قرائات کم نظیر است (نک‍ : ابن جزری، همان، ۳۵/۱). از این کتاب نسخه‌هایی در کتابخانه‌های برلین (*آلوارت*، شم 593) و مکرم مصر (*فهرس مکتبة*، ۳۰) و غیر آن موجود است (نک‍ : پرتسل، 45; GAL, I/518؛ *الفهرس الشامل*، ۹۱/۱)؛ ۳. *عیون المسائل*، در تفسیر. نسخه ای کهن از آن که در ۵۷۴ ق کتابت شده، در دارالکتب مصر موجود است (خدیویه، ۱۸۳/۱)؛ ۴. *مختصر فی افراد قراءات الامام ابی عمروابن العلاء*، که نسخهٔ ۲۵ برگی آن در کتابخانهٔ چستربیتی (*آربری*، شم (2)3925) یافت می‌شود.

از ابومعشر کتب دیگری نیز برشمرده‌اند که در حال حاضر نسخه‌ای از آنها در دست نیست. از آن جمله‌اند: *الدرر*، در تفسیر، *الرشاد فی شرح القراءات الشاذة*، *طبقات القراء* و *کتاب العدد* (سبکی، همانجا؛ فاسی، ۴۷۵/۵؛ ابن جزری، *غایة*، همانجا).

مآخذ: ابن ابی الرضا، محمدبن حسن، «الاجازة الکبیرة»، همراه *بحارالانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م، ج ۱۰۴؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن عطیه، عبدالحق، *فهرس*، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن غازی، محمد، *فهرس*، به کوشش محمد زاهی، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین*، به کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ رعینی، علی بن محمد، *برنامج*، به کوشش ابراهیم شبوح، دمشق، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م؛ رودانی، محمدبن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۷ م؛ فاسی، محمدبن احمد، *العقد الثمین*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ *الفهرس الشامل*، علوم قرآنی (قرائات)، عمان، ۱۹۸۷ م؛ *فهرس مکتبة مکرم*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۳ م؛ قاضی عیاض، *الغنیة*، به کوشش ماهر زهیر جرّار، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ کتانی، محمدبن جعفر، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶ م؛ وادی آشی، محمدبن جابر، *برنامج*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ نیز:
Ahlwardt; *Arberry*; GAL; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, Leipzig,1934, vol. VI.

فرامرز حاج منوچهری

آبوالمفاخرِ رازی، از شاعران پارسی گوی دورهٔ سلجوقیان و معاصر با محمدبن ملکشاه (حک ۴۹۸ـ۵۱۱ق/۱۱۰۵ـ۱۱۱۷م) و پسرش مسعود (حک ۵۲۷ـ۵۴۷ق/۱۱۳۳ـ۱۱۵۲م).

از زندگی ابوالمفاخر اطلاعی اندک در دست است. او در نیمهٔ اول سدهٔ ۶ ق/۱۲م در ری می‌زیست. دولتشاه او را دانشمندی کامل و شاعر و ادیبی فاضل شمرده و از وی با عنوان استادالشعرا یاد کرده است (ص ۶۱). برخی از منابع لقب فخرالشعرا را نیز به نام وی افزوده‌اند (رازی، ۳۳/۳؛ شوشتری، ۶۱۴/۲). نام پدر ابوالمفاخر در منابع موجود نیامده است، تنها در یکی از نسخ خطی *تذکرة الشعراء* دولتشاه نام وی ابوالمفاخر بن ابی عبدالله رازی ثبت شده است (قریب، ۱۹۷). با آنکه ابوالمفاخر در قصیدهٔ معروفش خود را مفاخر خوانده (شوشتری، ۶۱۶/۲)، هدایت از او با عنوان فاخری رازی یاد کرده است (۹۳۶/۲).

از شعرای معاصر ابوالمفاخر، خاقانی مورد توجه او بوده و با وی مکاتبه داشته است (سلیم، ۱۳). در تأیید این سخن می‌توان به قطعه‌ای از ابوالمفاخر که در آن به مدح خاقانی و ستایش شعر او پرداخته است، استناد کرد (رازی، ۳۴/۳).

دولتشاه به منزلت ابوالمفاخر نزد حکام و سلاطین وقت اشاره کرده و در اثبات نظر خود به داستان توقف سلطان مسعود بن محمد سلجوقی در ری و ستم سپاهیان وی بر مردم و قطعه‌ای استوار و دلنشین از ابوالمفاخر خطاب به سلطان در رفع ستم از مردم استشهاد کرده است (ص ۶۲)، اما منابع دیگر این داستان را درباره سلطان طغرل بن ارسلان، یا سلطان تکش و جلال‌الدین خواری ثبت کرده‌اند (عوفی، ۳۲۶/۲ـ ۳۲۷؛ قزوینی، ۳۶۳ـ۳۶۴).

به گفتهٔ دولتشاه اشعار ابوالمفاخر «بیشتر بر طریق لغز» است و در مدح امام علی بن موسی الرضا(ع)، چند قصیدهٔ مصنوع دارد (ص ۶۱ ـ ۶۲). یکی از این قصاید که اوحدی بلیانی مدت اتمام آن را ۴۰ سال ذکر کرده (ص ۳۵)، در دست است. بسیاری از تذکره‌نویسان ابیاتی از این قصیده را که با مصراع مشهور «بال مرصع بسوخت مرغ ملمع بدن» آغاز می‌شود، نقل کرده‌اند (دولتشاه، ۶۲؛ رازی، ۳۳/۳؛ اوحدی، همانجا) و شوشتری ابیات بیشتری از آن را آورده است (۶۱۴/۲ ـ ۶۱۶). از بیان دولتشاه برمی‌آید که این قصیده در میان شاعران از شهرت ویژه‌ای برخوردار بوده است و بسیاری به تتبع آن پرداخته‌اند (همانجا). از ابوالمفاخر به جز قطعهٔ منسوب به او (همانجا) و قصیدهٔ یاد شده و ابیاتی چند پراکنده، چیزی در دست نیست.

مآخذ: اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سلیم، علی حسن، *صبح گلشن*، به کوشش مولوی محمد عبدالمجید، بهوپال، ۱۲۹۵ق؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م؛ قریب، یحیی، تعلیقات بر مرقوم پنجم کتاب *سلم السموات* انصاری کازرونی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش.

بخش ادبیات

اَبوالْمُفَضَّلِ شِیبانی، محمد بن عبدالله بن محمد بن عبیدالله بن بهلول بن هتام بن مطّلب (۲۹۷ـ ۳۸۷ق/۹۱۰ـ ۹۹۷م)، محدث شیعی عراق. در منابع، نسبت متصل او تا ذُهل بن شیبان ثبت گردیده است (نک: نجاشی، ۳۹۶؛ خطیب، ۴۶۶/۱ـ ۴۶۷).

وی در اصل از مردمان کوفه بود (همانجاها) و کمتر از ۷ سال داشت که به بغداد آمد (نک: طوسی، *امالی*، ۲۲۱/۲). چنانکه خود گفته است، نخستین استماع صحیح را در ۳۰۶ق انجام داده (نک: خطیب، ۴۶۸/۵؛ طوسی، همان، ۱۲۴/۲) و دست کم تا ۳۱۰ق در بغداد به شنیدن حدیث اشتغال داشته است (همان، ۷۴/۲، ۱۹۰، ۲۰۳). در فاصلهٔ سالهای ۳۱۳ـ ۳۲۲ق از یک رشته سفرهای علمی او آگاهی داریم که تنها تاریخ برخی از آنها در دست است؛ از آن جمله، استماع در کوفه، در ۳۱۳ق (همان، ۹۷/۲)، استماع در مکه، در ۳۱۸ق (همان، ۱۸۹/۲، ۲۰۳)، استماع در اسوان، در همان سال (همان، ۶۸/۲)، استماع در دبیل، در ۳۲۲ق (نجاشی، ۲۹) و سرانجام حضور مجدد او در بغداد، در ۳۲۴ق (طوسی، همان، ۶۴/۲ ـ ۶۵). نجاشی (ص ۳۹۶) یادآور شده است که ابوالمفضل، عمری را در راه سفر برای جستن حدیث سپری کرد. وی در اسانید روایی خود گزارشهای پرشماری دربارهٔ شنیدن حدیث از عالمان شهرهای مختلف عراق، جزیره، شام، عواصم، حجاز، یمن و مصر و محدثان نواحی گوناگون ایران و قفقاز به دست داده است که از آن میان می‌توان از حدیث آموزی او در شهرهای اصفهان، شیراز و سیرجان در مسیر جنوبی ایران، شهرهای همدان، قزوین، سهرورد، زنجان و مراغه در مسیر غرب و شمال غربی ایران، آمل و گرگان در مسیر ساحل جنوبی دریای خزر و برده، باب الابواب و دبیل در منطقهٔ قفقاز یاد کرد (نک: نجاشی، ۴۰۷، ۴۳۹؛ خزاز، ۱۱، ۵۶، ۷۹، ۱۳۲؛ طوسی، همان، ۶۱/۲ ـ ۲۵۲، به‌طور پراکنده؛ خطیب، ۴۶۶/۵؛ ابن عساکر، ۵۴۸/۱۵).

در زمرهٔ مشایخ روایی ابوالمفضل می‌توان از عالمان بزرگ شیعه، مانند حمید بن زیاد نینوایی، ابن عقدهٔ همدانی، محمد بن یعقوب کلینی، ابن همام اسکافی، محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری و محمد بن بحر رهنی، و محدثان نامدار اهل سنت چون: محمد بن جریر طبری، محمد ابن عباس یزیدی، محمد بن محمد باغندی، عبدالله بن محمد بغوی و ابوبکر ابن ابی‌داوود نام برد (نک: خزاز، ۳۳، ۵۳، ۱۱۴، ۲۶۲؛ طوسی، *الفهرست*، ۶۴، ۷۸، جم، *الغیبة*، ۹۱، ۱۰۴، جم؛ خطیب، همانجا). تنها در سند روایات منقول در *امالی* طوسی (۶۰/۲ـ ۲۵۷)، نام نزدیک به ۱۳۰ تن از شیوخ ابوالمفضل ضبط گردیده است و همین فزونی شمار مشایخ، شاگردش ابوالفرج محمد بن علی قُنّائی را برآن داشت تا به تألیف کتابی با عنوان *معجم رجال ابی المفضل* دست یازد (نک: نجاشی، ۳۹۸)، کتابی که بارها معاصر وی نجاشی در *رجال* خود (ص ۲۹، ۳۶۶، ۳۷۹، جم) از آن بهره گرفته است.

ابوالمفضل پس از پایان دادن به سفرهای علمی خود به بغداد بازگشت و در آنجا به باز گفتن شنوده‌های خویش پرداخت (نک: خطیب، همانجا). جویندگان حدیث، اعم از شیعه و اهل سنت در حلقهٔ درس او حضور می‌یافتند. در رأس شاگردان غیرشیعی او در این دوره، محدث مشهور ابوالحسن دارقطنی قرار داشت که پس از چندی ابوالمفضل را به کذب منتسب ساخت و با اعراض از حدیث وی، پیشاپیش جناح مخالف او جای گرفت (نک: همو، ۴۶۷/۵ـ ۴۶۸). مخالفتهای مشابهی هم از دیگر شاگردان غیرشیعی ابوالمفضل مانند ابوالقاسم ازهری، احمد بن محمد عتیقی و ابوذر هروی نقل شده است (همانجا؛ ابن‌عساکر، ۵۵۰/۱۵). در پی مخالفت این جناح از محدثان بغداد، ابوالمفضل به ترتیب مجالس املا در مسجد شرقیهٔ بغداد همت گماشت که بیشتر شیعیان در درس او حضور می‌یافتند (نک: خطیب، ۴۶۷/۵). با اینهمه، برخی از رجال‌شناسان شیعی نیز تنها دورهٔ نخست از تحدیث ابوالمفضل را دورهٔ «استقامت» او دانسته و در دورهٔ بعد، وی را به تخلیط منتسب ساخته‌اند (نک: نجاشی، ۳۹۶؛ ابن‌غضائری، ۲۵ـ ۲۶)، تا آنجا که شاید نظیر این سخن ابن غضائری را دربارهٔ ابوالمفضل: «وضّاع کثیر المناکیر...»، در گفتار رجال‌شناسان غیرشیعی نتوان

یافت (نک: همانجا؛ نیز علامهٔ حلی، ۲۵۲، به نقل از ابن غضائری؛ ابن داوود حلی، ۵۰۶). نجاشی که خود چندی صحبت ابوالمفضل را دریافته و احادیث بسیاری از او شنیده بود، چون از روایت احادیث او در دورهٔ تخلیط اجتناب داشت، از روایت مستقیم آنها تن زده است (نک: نجاشی، همانجا). به گزارش همو، غالب شیوخ امامی بغداد ابوالمفضل را در حدیث ضعیف می‌شمردند (همانجا)؛ مؤید این گفتار در سخن شیخ طوسی (*الفهرست*، ۱۴۰، *رجال*، ۵۱۱) نیز دیده می‌شود.

به هر تقدیر، ابوالمفضل در طول مدت تحدیث خود در بغداد، جویندگان بسیاری را گرد خود فراهم آورد. در میان این شاگردان و راویان نام مشاهیری از شیعه چون محمد بن احمد ابن شاذان قمی، علی‌بن محمد خزّاز قمی، جعفر بن احمد ابن رازی، حسین بن عبیدالله غضائری و احمد بن عبدون آمده است (نک: ابن شاذان، ۴۹، جم؛ خزاز، ۱۱، جم؛ ابن رازی، «نوادر»، ۳۵؛ طوسی، *الفهرست*، همانجا، *امالی*، ۶۰/۲)، همانگونه که نام برخی از محدثان بنام اهل سنت چون قاضی ابوالعلاء واسطی، ابوالقاسم ازهری، احمد بن محمد عتیقی و قاضی تنوخی درشمار راویان او یادشده‌است(نک:خطیب،همانجا؛ابن عساکر، ۵۴۸/۱۵؛ نیز نک: منتجب‌الدین، ۴۵، ۸۸ـ ۸۹). از برخی سندهای روایی چنین برمی‌آید که ابوالمفضل تا سالهای پایانی زندگی (مثلاً ۳۸۵ق) به تعلیم حدیث اشتغال داشته است (*دلائل*، ۲۶۲). او سرانجام در بغداد درگذشت (خطیب، ۴۶۸/۵).

اظهارنظر دربارهٔ مذهب اعتقادی ابوالمفضل اندکی دشوار است. برپایهٔ گزارش ابوالفرج قنائی، از نزدیک‌ترین شاگردان او، در دورانی که ابوجعفر شلمغانی، دور از وطن و در استتار در مَعْلَثایا (از نواحی موصل) می‌زیست، ابوالمفضل چندی صحبت وی را دریافته و تألیفات او را از خود او فرا گرفته است (نک: نجاشی، ۳۷۹). با بهره‌گیری از دانسته‌های زندگی شلمغانی، زمان این دیدار می‌بایست در فاصلهٔ سالهای ۳۱۲ـ ۳۱۸ق بوده باشد و به هر صورت این نکته جای تأمل است که ابوالمفضل ۲۰ ساله چگونه به دانش‌اندوزی از یک عالم مطرود امامی همت گماشته است که از ۳۱۲ق به جهت گرایشهای غالیانهٔ خود از سوی نایب خاص امام غائب (ع) طرد شده و دور از وطن به تبلیغ پنهانی نظریات خود می‌پرداخته است. خصوصیت «رفض» و نقل «مثالب صحابه» که رجال‌شناسان اهل سنت چون ابوذر هروی به ابوالمفضل نسبت داده‌اند (نک: ابن‌عساکر، ۵۵۰/۱۵؛ نیز خطیب، ۴۶۷/۵)، در آن روزگار بین شیعیان امامی و زیدیان جارودی مشترک بود و جایگاه ابوالمفضل در فرهنگ هر دو فرقه تردید در امامی یا جارودی بودن او را منطقی می‌سازد. ذکر نام ابوالمفضل در تمامی کتب مهم رجالی امامیه پس از وی، چون *رجال* و *الفهرست* طوسی، *رجال* نجاشی و کتاب *الضعفاء* ابن غضائری (نک: سطور پیشین) و به تبع آنان در آثار رجالی متأخران و همچنین نقل انبوه روایات وی در منابع حدیثی امامیه، به‌ویژه در آثار ایرانیان، همچون *کفایة الاثر* خزاز قمی (ص ۱۱، ۲۳، جم)، آثار مختلف ابن‌رازی (مثلاً نک: *جامع*، ۷، ۱۱، «نوادر»، همانجا) و در *دلائل الامامة* منسوب به ابن رستم طبری (ص ۴، ۵، جم) از جایگاه او در فرهنگ روایی امامیه حکایت دارد. از میان بزرگان امامیه در عراق نیز شیخ طوسی توجه ویژه‌ای به روایات ابوالمفضل معطوف داشته و علاوه بر استفادهٔ فراوان از اسانید او دربارهٔ مرویات حمید بن زیاد و ابن بُطّهٔ قمی در سراسر کتاب *الفهرست*، در آثار روایی خود مانند *امالی* (۶۰/۲ به بعد) و *الغیبة* (۱۰۴، ۱۲۴، جم) نیز به نحو گسترده‌ای از احادیث ابوالمفضل بهره برده و حتی در دو کتاب *تهذیب* و *الاستبصار* هم که از کتب اربعهٔ امامیه به شمار می‌روند، به نقل روایات او پرداخته است (نک: همو، «*مشیخة*»، ۱۱ـ ۲۳، ۸۴، *الاستبصار*، ۷۳/۱، جم). برخی از احادیث ابوالمفضل که در *کفایة الاثر* خزاز، *الغیبة* طوسی و *دلائل الامامة* نقل شده است، در صورتی که بازتاب عقاید راوی تلقی گردد، به صراحت بر باورهای امامیان اثنا عشری دربارهٔ امامان دوازده‌گانهٔ (ع)، مسألهٔ غیبت و سفرای اربعه دلالت دارد (مثلاً نک: خزاز، ۱۱ـ ۱۴؛ طوسی، *الغیبة*، ۱۰۴ـ ۱۰۸، ۱۲۴ـ ۱۲۸؛ *دلائل*، ۲۵۹، ۲۶۲ـ ۲۶۹، ۲۸۲ـ ۲۸۶؛ نیز نک: جوینی، ۱۳۳/۲ـ ۱۳۴).

در نزد زیدیان هم ابوالمفضل رجلی نام‌آور و اصلی‌ترین راوی *المجموع الفقهی* و *المجموع الحدیثی* یا مسند زید از ترتیب دهندهٔ آن عبدالعزیز بن اسحاق ابن بقال به‌شمار آمده و قریب به اتفاق اسانید روایت مسند زید به او باز می‌گردد (نک: حسکانی، ۳۲/۱؛ ابن‌حمزه، ۵۸/۱؛ سیاغی، ۴۷/۱؛ مسوری، ۳۹ـ ۴۰، ۱۱۴ـ ۱۱۵؛ شوکانی، ۸۶ـ ۸۷؛ واسعی، ۳۵؛ همچنین برای انبوهی از روایات ابوالمفضل، نک: مرشد بالله، ۱۲/۱، ۲۱، جم). به علاوه در فهرستی که نجاشی (ص ۳۹۶) از آثار ابوالمفضل به دست داده است، عناوینی چون *کتابهای من روی عن زید بن علی بن حسین* (ع)، *فضائل زید* و *الشافی فی علوم الزیدیة* آمده است. کتاب دیگر او با عنوان *اخبار ابی‌حنیفه* (همانجا) نیز می‌تواند در کنار *اخبار ابی حنیفة* اثر استادِ جارودیِ او، ابن عقدهٔ همدانی، طبقه‌بندی گردد (نک: هد، ابوحنیفه).

آثار: ۱. *امالی* (ابن شهر آشوب، *معالم*، ۱۴۲)، که ظاهراً مجموعهٔ احادیث املا شدهٔ او در دورهٔ نخست تحدیث وی در بغداد است که از سوی برخی شاگردان شیعی و سنی وی گردآوری شده بود. شیخ طوسی این *امالی* را از طریق چند تن از استادان خود چون حسین بن عبیدالله غضائری، احمد بن عبدون، ابوطالب ابن عرفه، ابوالحسن صفار و ابوعلی ابن اشناس روایت کرده و آن را در مجالس متعدد به سالهای ۴۵۶ـ ۴۵۷ق بر شاگردان خود املا نموده است. این *امالی* به‌طور مجموع و بی‌دربی در ضمن *امالی* طوسی (۶۰/۲ ـ ۲۵۷) درج شده است. علاوه بر آن، نقل از *امالی* ابوالمفضل، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، در آثار بعدی امامیه، چون *مناقب* ابن شهر آشوب (۲۵۵/۲، ۳۷۷، جم) و آثار علی ابن طاووس مانند *اقبال* (ص ۱۰، ۱۸، جم) و *مهج الدعوات* (ص ۱۳۹، ۱۴۳) دیده می‌شود.

۲. کتاب *الدعاء* (نجاشی، ۳۹۶)، که علی ابن طاووس در جای جای *جمال الاسبوع* از آن استفاده کرده است (ص ۲۲۷، ۲۸۱، ۲۸۵، جم).

۳. *شرف التربة* (نجاشی، همانجا)، که عبدالکریم ابن طاووس در *فرحة الغری* (ص ۸۷) از آن نقل کرده است.

۴. کتاب *المباهلة*، که علی ابن طاووس در *اقبال* (ص ۴۹۶ـ ۵۱۵) متن آن را آمیخته با روایت ابن اشناس درج نموده است.

از دیگر آثار اوست: *مزار امیرالمؤمنین(ع)*، *مزار الحسین(ع)*، *فضائل عباس بن عبدالمطلب*، کتاب من روی حدیث غدیرخم، *رسالة فی التقیة و الاذاعة*، کتاب *القلم* (نجاشی، همانجا)، *الولادات الطیبة الطاهرة* و کتاب *الفرائض* (طوسی، *الفهرست*، ۱۴۰).

گفتنی است که روایت ابوالمفضل از صحیفهٔ سجادیه، متداول‌ترین روایت صحیفه بوده است (نک: *الصحیفة*، سند آغازین؛ مجلسی، ۶۶،۵۹/۱۰۷).

مآخذ: ابن‌حمزه، عبدالله، *الشافی*، صنعاء، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن‌داوود حلی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابن‌رازی، جعفر، *جامع‌الاحادیث*، تهران، ۱۳۶۹ق؛ همو، «نوادر الاثر»، همراه *جامع الاحادیث*؛ ابن شاذان، محمد، *مائة منقبة*، قم، ۱۴۰۷ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *مناقب آل ابی طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن طاووس، عبدالکریم، *فرحة الغری*، نجف، ۱۳۶۳ق؛ ابن طاووس، علی، *اقبال الاعمال*، تهران، ۱۳۲۰ق؛ همو، *جمال‌الاسبوع*، تهران، ۱۳۳۰ق؛ همو، *مهج‌الدعوات*، تهران، ۱۳۲۳ق؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، [عمّان]، دارالبشیر؛ ابن غضائری، احمد، *الضعفاء*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ جوینی، ابراهیم، *فرائد السمطین*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ حسکانی، عبیدالله، *شواهد التنزیل*، به‌کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ خزاز قمی، علی، *کفایة الاثر*، قم، ۱۴۰۱ق؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ *دلائل الامامة*، منسوب به ابن رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ سیاغی، حسین، *الروض النضیر*، طائف، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ شوکانی، محمد، «اتحاف الاکابر»، *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ *الصحیفة السجادیة*، تهران، دارالکتب الاسلامیة؛ طوسی، محمد، *الاستبصار*، نجف، ۱۳۷۵ق؛ همو، *امالی*، بغداد، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ همو، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *الغیبة*، نجف، ۱۳۹۸ق؛ همو، *الفهرست*، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ همو «مشیخة التهذیب»، همراه ج ۱۰ *تهذیب الاحکام*، نجف، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ علامهٔ حلی، حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مرشدبالله، یحیی، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسوری، احمد، *اجازات ائمة الزیدیة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ قاضی محمدعلی اکوع، تعز، شم ۲۳۹؛ منتجب‌الدین رازی، علی، *الاربعون حدیثاً*، قم، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ واسعی، عبدالواسع، مقدمه بر *مسند زید*، بیروت، ۱۹۶۶م.

احمد پاکتچی

ابومَنْصورِ اِصْفَهانی، مَعْمَر بن احمد بن محمد بن زیاد (د رمضان ۴۱۸ق/۱۰۲۷م)، صوفی و محدث حنبلی اصفهانی در سدهٔ ۴ و اوایل سدهٔ ۵ق. اینکه در بعضی از نوشته‌ها نام او به صورتهای «ابومنصور بن معمر» و «ابومعمر» آمده (نک: مافروخی، ۳۰؛ هجویری، ۶۲)، به سبب اشتباه و مسامحهٔ مؤلفان یا کاتبان بوده است.

از زندگانی ابومنصور آگاهی بسیار اندک است. از مندرجات اسناد و نیز از حدود سالهای عمر و درگذشت برخی از مشایخ و استادان او برمی‌آید که تولد وی در اواسط سدهٔ ۴ق در اصفهان بوده (نک: ذهبی، *العبر*، ۲۳۶/۲، *سیر*، ۲۷۶/۱۶، ۲۷۷؛ ابومنصور، «المناهج»، ۱۸) و ظاهراً در همانجا نشو و نما یافته است (قس: خواجه عبدالله، ۵۳۶). در ایام جوانی او، اصفهان یکی از مراکز فعالیت حنبلیان شده بود و گروهی در آنجا به نشر اصول این مذهب و مخالفت با تبلیغات مذاهب دیگر مشغول بودند. ابومنصور به سوی این گروه گرایش یافت و در مجالس درس محدثان آنجا با حدیث و آراء کلامی حنبلی آشنا شد. بر اساس اشارتی که خود در «المناهج» (همانجا) دارد، وی نزد ابو اسحاق ابراهیم بن محمد بن حمزه (د ۳۵۳ق) و ابوالقاسم سلیمان بن احمد طبرانی (د ۳۶۰ق) و شیخ مشهور حنبلی عبدالله بن محمد بن جعفر بن حیان معروف به ابوالشیخ (د ۳۶۹ق)، حدیث شنیده و از آنان سنت آموخته است (نیز نک: ذهبی، *تاریخ*، ۱۸۲/۱۱، *العبر*، همانجا؛ ابن عماد، ۲۱۱/۳). علاوه بر اینان، وی در حدیث از مشایخ دیگری چون ابن مقری، ابوالحسن ابن مثنی، علی بن عمر بن عبدالعزیز نیز سماع داشته است (نک: ذهبی، *تاریخ*، همانجا)، اما شیخ و استادی که ابومنصور بیش از دیگران با او انس داشته، ابو عبدالله محمد ابن منده (د ۳۹۵ق) است که او را بسیار بزرگ می‌داشته و به تعبیر «بقیة الوقت» از او یاد کرده است (همانجا). بیشتر مشایخ ابومنصور از اصحاب حدیث بوده‌اند و برخی از آنان همچون ابوالشیخ در زهد و ورع نیز شهرت تمام داشته‌اند (نک: ذهبی، *سیر*، ۲۷۸/۱۶، *تذکرة*، ۹۴۶/۳). مسلم است که ابومنصور در مجالس آنان نه تنها حدیث می‌شنیده و با سنت و آراء کلامی حنبلی، آشنا می‌شده، بلکه از زهد و تقوای آنان نیز تأثیر و تعلیم می‌گرفته است. از این رو کار او به جایی رسید که نه تنها در حدیث و کلام و فقه و علوم ظاهر، نزد ارباب رجال و سیر معروف شد و در ردیف استادش محمد ابن منده و همشهری هم عصرش ابونعیم اصفهانی قرار گرفت (نک: خواجه عبدالله، مافروخی، همانجاها؛ جامی، ۲۸۹؛ ابن تغری بردی، ۲۶۸/۴)، بلکه به سبب بهره‌هایی که از مشایخ خانقاهی عصرش گرفته بود، در تصوف نیز مقامی بزرگ یافت و در سدهٔ ۵ ق و پس از آن به عنوان «شیخ» و «سید» اصفهان و به تعبیری «شیخ و بزرگ صوفیهٔ اصفهان» شناخته شد (نک: خواجه عبدالله، همانجا؛ ذهبی، *تاریخ*، *العبر*، همانجاها؛ یافعی، ۳۳/۳؛ نیز نک: جامی، همانجا).

به درستی نمی‌دانیم که ابومنصور در چه سن و سالی به تصوف روی آورده و نزد کدام یک از مشایخ خانقاهی سلوک داشته است. او در طریق سلوک خود را وابسته به مشایخی چون ابو عبدالله محمد بن یوسف بنا، ابوالحسن علی‌بن‌سهل و اصحاب آنان می‌داند («المناهج»، ۴۱). البته وی روزگار محمد بنا (د ۲۸۶ق/۸۹۹م) و علی بن سهل (د ۳۰۷ق/۹۱۹م) را درک نکرده است (نک: ابن جوزی، ۸۴/۴، ۸۶)، از این رو می‌باید ابومنصور آراء عرفانی آنان را یا از طریق نوشته‌هایشان و یا چنانکه خود متذکر شده (همانجا)، به واسطهٔ اصحاب آنان، همچون ابوعبدالله صالحانی، احمد بن جعفر بن هانی و ابوعبدالرحمان وذنکابادی دریافته باشد. از سرگذشت صالحانی اطلاعی در دست نیست، وذنکابادی نیز در ۳۲۵ق درگذشته و ابومنصور روزگار او را درک نکرده است، اما احمد بن جعفر بن هانی از صوفیان مشهور و نیز از محدثان

حنبلی اصفهان است که معمر او را می‌شناخته و ظاهراً از او سماع داشته است، زیرا حدیثی در «المنهاج» (ص ۴۲) نقل کرده است که آن را صوفی معاصر او ابونعیم اصفهانی در *حلیة الاولیاء* (۴۰۵/۱۰) از طریق احمد بن جعفر بن هانی آورده است (نیز نک: پورجوادی، «ابو منصور اصفهانی»، ۴۲-۴۳). ابومنصور غیر از اصحاب محمد بنا و علی بن سهل از مشایخ دیگری چون ابوالفتح فضل بن جعفر، ابومسلم سقا و ابوعبدالله بغدادی نیز اخبار صوفیه را روایت کرده (خطیب، ۲۷۷/۴، ۹/۶، ۲۳۱/۷) و ظاهراً با ابوالحسن ابن جهضم همدانی (د ۴۱۴ق)، از مشایخ مشهور و مقیم مکه (نک: ذهبی، *دول*، ۱۸۰/۱) نیز ارتباط داشته است. البته این ارتباط ــ چنانکه از ظهر نسخهٔ *نهج الخاص* محفوظ در کتابخانهٔ احمد ثالث بر می‌آید ــ از طریق نامه‌ای بوده است که ابومنصور دربارهٔ کتاب خود به ابن جهضم نوشته است، هر چند این ارتباط می‌تواند این گمان را نیز برانگیزد که ابومنصور در سفری به مکه با ابن جهضم آشنا شده و با وی ملاقات کرده است (نک: پورجوادی، همان، ۵۳-۵۴).

از آنجا که ابومنصور با احمد بن جعفر بن هانی آشنا بوده و هم از آنجا که وی را از اصحاب و راوی محمد بنا خوانده است (نک: همان، ۴۱؛ پورجوادی، همان، ۴۳)، می‌توان استنباط کرد که ابومنصور در حدود دهه‌های ۶ و ۷ از سدهٔ ۴ق به حوزهٔ تصوف حنبلی اصفهان پیوسته است. با وجود این او در عین گرایش به تصوف از قلمرو اصحاب حدیث دور نشده است، زیرا پس از بازگشت ابوعبدالله محمد ابن منده (ه‍ م) به اصفهـان در ۳۷۵ق، بـه او پیوست و ظاهراً تا پـایان عمر او با وی مصاحبت داشت و پس از درگذشتش در ۳۹۵ق، با بیوهٔ او وصلت کرد و از او صاحب دو دختر شد (نک: ذهبی، *سیر*، ۳۹/۱۷).

ظاهراً در همین اوان، ابومنصور ــ که دوران میان سالی را گذرانده بود ــ به عنوان محدثی صوفی در حوزهٔ تصوف حنبلی اصفهان معروف شده بود و گویا اصحاب و اخوانی داشت و مجلس می‌گفت (قس: خواجه عبدالله، ۵۳۶) و شاگردانی پرورد که برخی از آنان همچون ابراهیم بن هبة الله جربادقانی، احمد بن محمد قرشی، قاسم بن فضل ثقفی و ابو مطیع، بعدها احادیث و اخبار صوفیانهٔ مجالس او را روایت می‌کرده‌اند (نک: ذهبی، *تاریخ*، ۱۸۲/۱۱؛ خطیب، ۳۳۲/۱، ۲۷۷/۴، ۴۳۱، ۱۳۶/۵، ۱۷۹، ۹/۶، ۲۲۸/۷، ۳۹۷/۸، ۳۹۷/۱۴).

با آنکه ابومنصور از دایرهٔ عرفان خراسان دور مانده بود و حتی سخنان پیران مشهور خراسان چون بایزید بسطامی را از طریق حوزهٔ عرفانی بغداد و به واسطهٔ عارفان بغداد شنیده بود (قس: همو، ۱۴/ ۴۲۴)، آوازهٔ او توسط کسانی چون شیخ احمد کوفانی به خراسان رسید. هنگامی که کوفانی به هرات آمد، ظاهراً نوشته‌ها و پاره‌ای از سخنان ابومنصور را که در اصفهان از مجالس او به یاد داشت، به خراسان آورد (خواجه عبدالله، همانجا؛ جامی، ۲۸۹). در خراسان، در آن ایام صوفی هم مذهب او یعنی خواجه عبدالله انصاری بر مسند شیخی بود و با شنیدن اقوال و دیدن آثار هم مسلک و هم مذهب اصفهانی خود از او به بزرگی یاد کرد و آثارش را برخاسته از مواجید و ذوق عمیق دانست و نه تنها از آنها اخذ و اقتباس کرد (نک: خواجه عبدالله، ۵۳۶، ۵۴۳)، بلکه در تألیف *منازل السائرین* از *نهج الخاص* او تأثیر پذیرفت (نک: همو، ۵۳۶؛ قس: دبورکی، ۶۷-۷۱) و شاید در تألیف *صد میدان* نیز، لااقل در انتخاب واژهٔ «میدان» از دیگر نوشته‌های ابومنصور متـأثر شد، زیرا پیـش از او، ابومنصور تعبیراتـی همچون «میدان المحبین» و «میدان الصوفیة» و جز آنها را در آثار خود به کار برده بود (نک: «ادب...»، ۴۶؛ «شرح الاذکار»، ۱۸۱).

شهرت ابومنصور در خراسان به حوزهٔ تصوف حنبلی پیر هرات محدود نمی‌شد، ظاهراً دیگر پیران خراسانی نیز در سدهٔ ۵ ق به آثار او توجه داشته‌اند. نحوهٔ ارجاعی که هجویری (ص ۶۲-۶۳) به یکی از تألیفات او دربارهٔ «مرقعه» می‌دهد، حاکی از آشنایی خانقاهیان خراسان با ابومنصور و آثار اوست. با وجود این از اواخر نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق که تصوف خراسان وروش خانقاهی پیران خراسان در نقاط مرکزی ایران رواج یافت، تصوف حنبلی اصفهان را تحت الشعاع قرار داد و نه تنها ابومنصور در قلمرو تصوف ایران به فراموشی سپرده شد، بلکه آثار او نیز در میان متصوفهٔ ایران ناشناخته ماند. اینکه در تألیفات عرفانی بعد از سدهٔ ۵ ق نشانی از او و آثارش دیده نمی‌شود، و هم اینکه نسخه‌برداری از آثار او بسیار نادر و محدود بوده است، بر همین نکته دلالت دارد. تنها اشاره‌ای مختصر به احوال او و نام برخی از نوشته‌هایش از طریق *طبقات الصوفیهٔ* خواجه عبدالله انصاری (همانجا) به *نفحات الانس* جامی راه یافت و تا دوره‌های متأخر و حتی معاصر، اطلاعات دربارهٔ او در میان متصوفه از این حد چندان فراتر نرفته است (نک: معصوم علیشاه، ۵۶۳/۲؛ غلام سرور، ۲۱۷/۲). با اینهمه، در سده‌های ۷ و ۸ ق وی در میان دانشمندان حنبلی شام و دیگر نواحی عربی زبان به عنوان «امام عارف» شناخته بود (از جمله نک: ابن قیم، ۱۷۴) و به آراء و اقوالش اشاره می‌رفت (از جمله نک: ابن تیمیه، ۲۲۰/۱).

علت گمنامی ابومنصور در میان خانقاهیان ایران از اواخر سدهٔ ۵ ق و نیز مهجور ماندن نوشته‌های او البته به سبب بینش مذهبی و کیفیت آراء کلامی اوست. تصوف خراسانی ــ که به جنبه‌های باطنی و تأویلی بیشتر توجه داشته ــ با روحیهٔ صوفیان حنبلی ــ که تأویل و باطن گرایی را بدعت می‌دانسته‌اند ــ سازگار نبوده است. ابومنصور صوفی است، اما صوفی حنبلی که اهل اثر یا اصحاب احمد بن حنبل را به عنوان پیشروان و امامان خود معرفی می‌کند (نک: «المناهج»، ۱۷-۲۰، «المنهاج»، ۴۰-۴۱؛ قس: خواجه عبدالله، همانجا) و با وجود تعلق خاطر به تصوف و سلوک در عالم عرفان هرگز از اظهار آراء کلامی حنبلی تحاشی نمی‌کند. در نظر او ایمان عبارت است از قول، عمل، نیت و موافقت سنت که با طاعت فزونی می‌یابد و با معصیت نقصان می‌پذیرد («المناهج»، ۱۳، نیز نک: «المسائل ...»، ۳۳). او ایمان به صفات خدا را دور از هرگونه تشبیه، تمثیل، تعطیل و تأویل مقبول می‌داند («المناهج»، ۱۹؛ قس: ابن تیمیه، ابن قیم، همانجاها).

هر چند که وی در محیطی فارسی زبان زیسته و قطعاً زبان خود او نیز فارسی بوده است، با اینهمه، تفسیر صفات خداوند را به زبان فارسی دور شدن از سنت تصور می‌کند و بلکه گونه‌ای از بدعت می‌شمارد («المسائل»، ۳۴). به اعتقاد وی هرچه در قدر از خیروشر، قلیل و کثیر و محبوب و مکروه هست، از جانب خداست. وی قرآن را کلام خدا و وحی و تنزیل او و الفاظ آن را قدیم و غیر مخلوق می‌داند و قائلان به خلق آن را کافر و جهمی می‌شمارد («المناهج»، ۱۳ـ۱۴). کرسی را موضع قدمین می‌داند و به نزول حق بر سماء دنیا بدون کیف و بی تشبیه و تأویل قائل است و منکران یا تأویل گران آن را مبتدع و گمراه می‌شمارد (همان، ۱۹؛ ابن تیمیه، ابن قیم، همانجاها). شهادت را مقبول دین می‌بیند و منکر آن را مبتدع. رزق را ــ چه حلال باشد و چه حرام ــ به عنوان رزق الله می‌شناسد و آنان را که رزق حرام را غیر از رزق خدا می‌دانسته‌اند، قدری گمراه می‌خواند («المسائل»، ۳۱) و دربارهٔ مسألهٔ عدم و وجود، بر پایهٔ نظر مشایخ اهل اثر، سکوت را مرجح می‌شمارد (همان، ۳۲).

در *المسائل المحدثة* برخی از محدثات روزگارش را با آراء اهل اثر سنجیده و هر گونه عقیدهٔ تأویل آمیز را از دایرهٔ سنت بیرون رانده است. در دیگر نوشته‌های خود نیز هر جا که مجال یافته، اصحاب و اقران را به ستیز با آراء قدریه و اهل کلام دعوت کرده است، تا جایی که رأی و قیاس را مغایر با سنت رسول (ص) دانسته و حتی نظر افکندن بر آثار کلامی و نجومی را مغایر با سنت به شمار آورده است (نک: «المناهج»، ۱۷، ۱۹). وی در انتقاد از اهل علم و فقیهان روزگار خود نیز تند و سختگیر است و به آنان خرده می‌گیرد که به سنت و ظواهر آن وقعی نمی‌گذارند، لباسشان مخالف با سنت رسول (ص) و طعامشان رنگین است و با اغنیا مجالست دارند، تا حدی که از فقرا احتراز می‌کنند و در جمع مال و برخورداری از خواسته‌های دنیایی و نفسانی می‌کوشند («ادب»، ۳، ۶). وی اصحاب حدیث را نیز نکوهش می‌کند که از علم حدیث به نقل و کتابت آن بسنده کرده و معانی حدیث را ترک گفته‌اند (همانجا). قاریان نیز تنها به حفظ قرآن قناعت کرده و از روح آن بی‌خبر مانده‌اند و از قرائت قرآن به کسب متاع این جهانی نظر دارند و مصداق این حدیث نبوی گشته‌اند که: «اکثر منافقی امتی قُرّاؤها» (همان، ۳ـ۴). وی به همین روش بر مفسران و لغت‌شناسان و اهل ادب می‌تازد و آنان را نیز به دنیاطلبی، تأویل گرایی، فخر فروشی، ریاکاری و تغییر دادن دین حق متهم می‌کند (همانجا). ابومنصور انقیاد از امرا و سلاطین را سنت می‌داند و حتی خروج بر سلطان جائر را نیز ناروا می‌شمارد («المناهج»، ۱۶)، با اینهمه، عالمانی را که از علم برای تقرب به سلاطین و کسب مال و مقام بهره می‌گیرند، نکوهش می‌کند و آنان را به ریاکاری و اکل حرام و تنعم از دنیا متهم می‌سازد («ادب»، ۴، ۵).

بی گمان بینش انتقادی ابومنصور در توجه او به اخلاق و آداب تصوف و پرداختن به سلوک صوفیانه مؤثر بوده است، زیرا او از اهل علم تنها گروه معدودی را می‌دید که به احکام و اخلاق تصوف تحقق و تخلق یافته‌اند و از این طریق احوال و اخلاقشان با نص کتاب و سنت منطبق شده است (همان، ۶ـ۷). وی مقامات سلوک صوفیه را مراتب راه اولیا می‌بیند («الاختیارات ...»، ۱۲ـ۱۳) و جایگاه اولیای صوفیه را در تقرب به حق بعد از انبیا قرار می‌دهد و اشاره به «صدیقین» را در قرآن کریم (نساء/۴/۶۹) به «اهل تصوف» امت محمدی ناظر و راجع می‌داند، زیرا که خداوند مقام «صدیقیت» را به آنان مخصوص داشته و ظاهر و باطن احکام و شرایع را به آنان متحقق نموده است (نک: «ادب»، ۱). گرچه تصوف را در روزگار خود غریب و پیروان راستین آن را اندک و ناچیز می‌دیده است (نک: «الوصیة»، ۳۴)، با اینهمه، صوفیه را برتر از دیگر صالحان و مؤمنان تلقی می‌کرده («ادب»، ۲۳، نیز نک: ۴۸، ۷۵) و از آنان به «ملوکیه» تعبیر می‌نموده است، زیرا در نظر او، اینان بر اثر زهد و اعراض از دنیا به استغنایی دست می یابند که نه تنها در دنیا، بلکه در آخرت و در جنت نیز همچون ملوک هستند (همان، ۸ـ۹).

ملوکیه یا صوفیه به نظر ابومنصور در جمیع شئون به اثر و حدیث پای بندی دارند و از آن تبعیت می‌نمایند (نک: همان، ۱۰، «المسائل»، ۳۴). بنابراین در تصوف او از یک سو صبغهٔ «حنبلیت» مشهود است، چنانکه تصوف را مذهب اهل اثر (حنبلی) می‌داند و دوری از آراء اهل اثر را عین بدعت بر می‌شمارد (نک: «المنهاج»، ۴۱، «المسائل»، ۳۳ـ۳۴، قس: «المناهج»، ۱۲)، از سوی دیگر اخلاق و آداب صوفیه را آنگاه قابل قبول و توجیه می‌داند که از حدیث و سنت رسول اکرم تأییدی بر آن بتوان یافت (نک: «احادیث الاربعین...»)، که اخلاق و آداب چهل گانهٔ صوفیه را بر مبنای حدیث و سنت توضیح کرده است، قس: «ادب»، ۷، ۲۳). وی صوف پوشی و خرقه پوشی صوفیه را نیز با نسبت دادن آن به رسول اکرم مقبول و موجه می‌شمارد، زیرا که به گفتهٔ او آن حضرت صوف سیاه می‌پوشید و آن را با طراز سفید تزیین می‌کرد (نک: همان، ۲۶ـ۲۸). به هر حال ابومنصور می‌کوشد که سایر آداب و آراء صوفیانه و خانقاهی را نیز به نحوی با آراء حدیثی و کلامی خود سازگار کند، چنانکه مثلاً رنگ ازرق را در مرقعهٔ صوفیه از آن‌روی مقبول می‌شمارد که به رنگ آسمان است و صوفی با دیدن آن به یاد حجابِ «هفت آسمان» و بعد مسافت خود با حق تعالی می‌افتد و این انگیزهٔ شوق او به سیر به سوی حق می‌گردد (همان، ۲۹). چنین تصوری با توجه به مکان داشتن حق تعالی در نظر حنبلیان در خور تأمل است.

بر اثر همین غور در آراء اهل اثر است که ابومنصور تصوف را دین و دیانت می‌داند و ظاهر آن را «صدیقیت» و باطن آن را «معرفت» می‌شناسد. صدیقیت غلبهٔ صدق بر همهٔ احوال و حرکات صوفی است و معرفت غلبهٔ اخلاص بر جمیع سرایر و خطرات عارف است («الوصیة»، ۳۸ـ۳۹). همچنین در نظر او ظاهر تصوف را حقیقتی است و آن اقتداست به سنت رسول (ص) و اجتناب از محدثات و بدعتها و جد و اجتهاد در طریق الله (همان، ۴۰) و باطن تصوف را هم

حقیقتی است و آن هدایت قلب است به حب الله و صدق اراده و ثبات در حقیقت و پرهیز از حظوظ نفس و مخالفت با آرزوها، چنانکه صوفی باید حقیقت باطن تصوف را از اسرار به شمار آورد و مخفی نگاه دارد تا جز خدای هیچ‌کس بر آن وقوف نیابد (همانجا). کسی که تصوف را با حقیقت ظاهر و حقیقت باطن آن شناخته و به اخلاق صوفیه متخلق شده است، کسی است که دین خدای را نصرت می‌دهد و اهل بدعت را ترک می‌گوید و صوفیهٔ راستین چون به دنیا و به مال و جاه آن اعتنا ندارند، استوارترین مردم در خوار کردن اهل بدعتند و به امر معروف و نهی منکر شهرت دارند («ادب»، ۵۵-۵۶). البته در روزگار ابومنصور صوفیانی که به حقیقت ظاهر و باطن تصوف آشنا باشند، اندک بوده‌اند (نک: «الوصیة»، ۳۵). وی برخی از مدعیان تصوف را می‌دیده است که نه به ظاهر تصوف، که دوام عبادت و اقامت عبودیت و استقامت در آن است، توجه داشته‌اند و نه باطن آن را که دوام مراقبه و اقامت و استقامت در معرفت الله است، رعایت می‌کرده‌اند (همان، ۳۷- ۳۸). اما صوفیان حقیقی که به ظاهر و باطن تصوف رسیده باشند، به اخلاق انبیا متخلق شده‌و به فقر راستین که اساس و مبنای تصوف است، متصف گردیده‌اند. او فقر و غنا را امری قلبی (نک: «ادب»، ۱۵) و «فقیر» را «عزیز» می‌داند (نک: خواجه عبدالله، ۵۳۶؛ جامی، ۲۸۳).

با آنکه در هیچ یک از آثار موجود ابومنصور مبحث خانقاه و متعلقات آن مورد بحث قرار نگرفته است و آنگاه نیز که او از «اوطان و مساکن صوفیه» سخن می‌گوید، بر اساس سنت اهل صفه «مسجد» را مقام و مسکن صوفیه تلقی می‌کند (نک: «ادب»، ۶۴ - ۶۵)، با اینهمه، موضوع سماع صوفیه - که بی‌گمان رشد و گسترش آن در خانقاهها و مراکز تجمع صوفیان بوده- افکار او را به خود مشغول داشته است. توجه او به این رسم صوفیانه به حدی است که نه تنها کتابی مستقل در این زمینه پرداخته بوده (نک: همان، ۷۳)، بلکه در چند تألیف دیگرش نیز باب، فصل یا بحثی را به آن مخصوص داشته و انواع و احوال و شرایط آن را بازگفته است (از جمله نک: همان، ۶۹، ۷۰ -۷۲؛ «نهج الخاص»، ۱۴۱-۱۴۲، «شرح الاذکار»، ۱۸۱-۱۸۴). وی سماع را به عنوان اصلی از اصول تصوف می‌نگرد، تا جایی که آن را با «نوافل» در خور قیاس می‌بیند و فایدهٔ آن را اخذ اشارات و معانی غیبی می‌داند (همان، ۶۹-۷۰)، زیرا صوفیه «اهل قلوب»اند، و قلوب منزه از شوائب و مملو از اسرار، البته از هرگونه نطق و کلام و صوت و هر گونه ذکری یا انگیزشی به وجد و تواجد در می‌آیند (همان، ۱۸۲-۱۸۳).

ابومنصور قریحهٔ شاعری داشته و نمونه‌هایی از شعر او در نوشته هایش درج شده است (از جمله نک: «ذکر معانی...»، ۴۷- ۵۰، «شرح ابیات...»، ۱۹۰-۱۹۲). وی میان شعر حکمی و شعر مذموم فرق گذارده (نک: «شرح الاذکار»، ۱۸۳-۱۸۴) و شعری که خواننده را به یاد حق بیندازد، عین ذکر دانسته است (نک: همانجا).

در بینش صوفیانهٔ ابومنصور، «محبت» یکی از ارکان تصوف به‌شمار می‌آید، اما او هرگز محبت را - چه در میان خالق و خلق باشد و چه در میان خواص خلق که صوفیه‌اند - با «عشق» تعبیر و تفسیر نمی‌کند. او محبت را صفت قدیم حق و اساس آفرینش او می‌داند. حب الهی از عهدالست در قلوب خاصان حق تعالی مرکوز شده و اخوت صوفیه مربوط به «تعارف» ارواح آنان در همان عالم است و این عنایتی است از جانب حق تعالی که آنان را چنان جمع کرده است که اگر یکی در مغرب باشد و دیگری در مشرق، به احوال همدیگر آنگونه وقوف دارند که گویی دارای روحی واحدند (همان، ۱۷۹، «ادب»، ۵۲-۵۴).

اینکه معمر اصفهانی محبت را با واژهٔ «عشق» یا مشتقات آن مطرح نمی‌دارد، البته به مذاق عرفانی وی بستگی دارد. او از صوفیهٔ اهل صحو است و طریق صحویان را در سلوک و اشارات عرفانی معتبر می‌داند، از همین روست که وی احوال و مقامات تصوف را در کردار و گفتار کسانی چون جنید از مشایخ بغداد و اصحاب و اتباع آنان که یک رشتهٔ تصوف حنبلی را در اصفهان پرورده بودند، می‌جوید (قس: همان، ۳۴، ۳۶، «المنهاج»، ۴۱). هر چند که او طرق سلوک صوفیه را بیشتر از «نجوم سماء» می‌داند و اختلاف صوفیان را در سلوک بر اختلاف راههای آنان حمل نمی‌کند (نک: «ادب»، ۵۷-۵۸)، با اینهمه، وی روش اهل وجد یا طریق «محبین لله» را که مبتنی بر وجد و محبت و نسیان است، جز برای ارباب سکر توصیه نمی‌کند و حتی سلوک آن عده از صوفیه را که وجد و محبت «حال» آنان نشده است و به راه ارباب وجد رفته‌اند، ناروا می‌داند. وی در سلوک روشی را شایستهٔ تبلیغ و ارشاد می‌داند که بنای آن بر علم و حقیقت توحید و اقامهٔ عبودیت باشد و او خود آن را «طریق مؤمنین» می‌خواند (نک: «الوصیة»، ۳۵، «ادب»، ۱۲-۱۳)، از این روی وی هرگز به وحدت، یا اشتراک مقام خالق و خلق قائل نیست و تجرید توحید را در افراد مقام حق از مقام عبد می‌داند (نک: «ذکر معانی»، ۴۷؛ ابن قیم، ۱۷۴) و نیز از همین روست که چون اصحاب ابومنصور شرح ابیات مشهور منسوب به منصور حلاج را (أأنت ام انا...) که وی آن را به عارفی ناشناخته به‌نام ابوعبدالله مرشدی نسبت می‌دهد، از او می‌طلبند (نک: «شرح ابیات»، ۱۸۴، ۱۸۹)، وی در تفسیر خود رنگ وحدت سکرآمیز حلاجی را از آنها می زداید و گاهی الفاظ ابیات را به نوعی تغییر می‌دهد که آنگونه معانی را القا نکنند (نک: همان، ۱۸۷، ۱۹۰). اینها همه از روش صحو آمیز او و اجتنابش از عرفان عاشقانه و سکرآمیز حکایت‌دارد. باوجوداین، تصوف ابومنصور هر چند گونه‌ای از تصوف بغداد است، اما گونه‌ای است که با آمیزش آراء کلامی حنبلی در قلمرو اصفهان با پشتوانهٔ میراث مشایخ سده‌های ۳ و ۴ق در نقاط مرکزی ایران نظام یافته و در آن اذواق و مواجید شخص ابومنصور نیز نمایان است (قس: خواجه عبدالله، ۵۳۶).

آثار: نوشته‌های ابومنصور اصفهانی نه تنها از لحاظ شناخت یک حوزهٔ کلامی - مذهبی حنبلی در سده‌های ۳ تا ۵ق در خور توجه است، بلکه به اعتبار تطبیق آراء اهل حدیث با نظریات عرفانی و تأثیر مشایخ بغداد در تصوف آن ناحیه و نیز به سبب تأثیر آثار او بر بعضی از صوفیان خراسان (قس: خواجه عبدالله، همانجا) درخور بررسی و تأمل

می‌نماید. نوشته‌های ابومنصور از لحاظ موضوع بر دو نوع است: یکی آثاری که مؤلف در آنها صرفاً به مباحث عرفانی و آداب خانقاهی پرداخته است، مانند *ادب الملوک* و *نهج الخاص*. دیگر نگارشهایی که در آنها صبغهٔ کلام حنبلی نمایان‌تر و مشهودتر است و آراء مذهب حنبلی به عنوان ظاهر تصوف مورد نظر قرار گرفته است، مانند *المناهج و المنهاج*.

نسخه‌های آثار موجود او نیز دو گونه است: یکی آثاری که دارای ترتیب و ابواب منظم است و مؤلف مباحث کلامی و عرفانی را با نظمی علمی و مدرسی فراهم ساخته و در ارائهٔ تعریفات مفاهیم و بیان آداب خانقاهی به‌صورتی روشن و محققانه عمل کرده است، مانند *ادب الملوک*، *شرح الاذکار* و *نهج الخاص*. گونهٔ دیگر رساله‌هایی است که از تدوین و تبویبی منظم و مدرسی برخوردار نیست و به وصایا و خطابه‌ها و امالی و یادداشت گونه‌ها مانندگی دارد، مانند *المسائل المحدثة الواقعة فی عصرنا* و *شرح ابیات*. نسخه‌های آثار او نیز بسیار نادر و کمیاب است و از برخی تألیفات وی تاکنون نسخه‌ای شناسایی نشده است، از این جمله است *کتاب السماع* که خود در باب سماع کتاب «ادب الملوک» (ص ۷۳) به آن ارجاع داده است، یا کتاب غربت او که خواجه عبدالله انصاری (همانجا) از آن یاد کرده، یا قصیده و کتاب او در باب «مرقعه» که ذهبی (*تاریخ*، ۱۱/۱۸۲) و هجویری (ص ۶۲-۶۳) به آنها اشاره کرده‌اند. به هرحال بیشتر آثار وی در یک مجموعهٔ خطی ـ که به خط نسخ کهن در سده‌های ۷ و ۸ق کتابت شده و به شمارهٔ ۷۸ در کتابخانهٔ خانقاه احمدی شیراز محفوظ است ـ شناخته شده است (نک: افشار، ۲۵۱؛ مرکزی، *میکروفیلمها*، ۱/۷۴۱-۷۴۲؛ نیز نک: مایر، 106-60) و برخی از آنها بر اساس همین مجموعه به چاپ رسیده و پاره‌ای دیگر تاکنون طبع نشده است.

الف ـ چاپی:

۱. *الاختیارات*، منتخبی است از وصایای ابومنصور به اصحاب و مریدانش. این رساله که برخی از معاصران آن را به نام رسالة فی الشره والحرص نامیده‌اند (نک: مرکزی، همانجا)، به کوشش نصرالله پورجوادی در تهران، مجلهٔ *معارف* (۱۳۷۰ش، شم ۲) به چاپ رسیده است.

۲. *ادب الملوک*، تألیفی است در ۲۷ باب و مفصل‌تر از دیگر نوشته‌های ابومنصور. مؤلف کوشیده است که سازگاری و انطباق احوال و آداب و اخلاق صوفیه را با سنت نبوی و اصول شریعت اثبات نماید و اختلافاتی را که از این لحاظ و بر اثر ناآشنایی مردم ظاهر شده بود، برطرف سازد (نک: ص ۷). مؤلف در این اثر، ظاهر و باطن رسوم صوفیه را نشان داده و همچنانکه خود می‌گوید (ص ۷۵)، به اشارات و دقایق ملوکیه (صوفیه) نپرداخته است. در انتساب این اثر به ابومنصور برخی از معاصران تردید کرده و یا مؤلف آن را نشناخته‌اند (نک: مایر، 91-86؛ افشار، ۲۵۴). پورجوادی باب سماع آن را به نام ابومنصور در تهران، مجلهٔ *معارف* (۱۳۶۷ش، شم ۳) منتشر کرده است. نقد داخلی *ادب الملوک* و نیز سنجش آن با دیگر آثار مسلم ابومنصور نسبت آن را به او از هرگونه شک و تردید به‌دور می‌دارد، زیرا اغلب ابواب آن با بخشهای آثار دیگر او، همچون *حقائق الآداب* و *شرح اربعین حدیثاً فی التصوف* شباهت تمام دارد. برخی از سخنان ابو منصور دربارهٔ معرفت و عصمت انبیا نیز که خواجه عبدالله انصاری بدانها اشاره کرده است (ص ۵۳۷، ۵۴۳)، در «ادب الملوک» (ص ۱۶، ۳۹) دیده می‌شود. ساختار زبانی و اسلوب نگارش آن با دیگر آثار ابومنصور همسان است و برخی از عبارات، مضامین و مثالها نیز در «ادب الملوک» و دیگر آثار او مشترک است (از جمله نک: «ادب»، ۵۷، قس: «نهج الخاص»، ۱۴۸). به کار بردن اصطلاح «ملوکیه» به معنای «صوفیه» که در «ادب الملوک» (ص ۷) توضیح و توجیه شده است، در برخی از آثار دیگر ابومنصور نیز دیده می‌شود (از جمله نک: «الاختیارات»، ۱۳). اسامی و سخنان مشایخی که در دیگر آثار او آمده است، در «ادب الملوک» نیز مشاهده می‌شود، جز اینکه مؤلف در این کتاب (ص ۴۵، ۷۶) به اقوال علی (ع) و جعفر صادق (ع) توجه داده، در حالی که نقل اقوال ائمهٔ اهل بیت(ع) در دیگر نگارشهای موجود او دیده نمی‌شود. با اینهمه، کاتب نسخه که در کتابت آثار دیگر ابومنصور غالباً به نام و نشان وی اشاره دارد، در *ادب الملوک* ـ نه در صدر و نه در ترقیمهٔ آن ـ نام او را نیاورده است و از اینجا چنین بر می‌آید که کاتب نیز نام و نشان مؤلف *ادب الملوک* را نمی‌شناخته است.

۳. *حقائق الآداب*، رساله ای است در آداب صوفیه چون صحبت، مرقعه، پوشیدن صوف و غیره. این رساله را به نامهای *مسائل فی التصوف* و *آداب المتصوفة* نیز نامیده‌اند (نک: مایر، 81؛ پورجوادی، «مقدمه»، ۱۰۱)، در حالی که در نسخهٔ کامل آن از سدهٔ ۸ق نام آن مشخص شده است (نک: مرکزی، *خطی*، ۸/۲۰-۲۱). نسخه‌ای دیگر از آن ـ که از آغاز افتادگی دارد ـ در مجموعهٔ کتابخانهٔ خانقاه احمدی (شم ۷۸، ص ۱۰۶-۱۱۰) موجود است. این اثر در مجلهٔ *معارف* (دورهٔ ۹، شم ۳) با عنوان *آداب المتصوفة و حقائقها و اشاراتها* به چاپ رسیده است.

۴. *ذکر معانی التصوف*، قصیده‌ای است در ۲۹ بیت، متضمن آداب، رسوم و حقایق تصوف، بر اساس حروف معجم که مؤلف یا کاتب آن را «قصیده» خوانده است (نک: ص ۵۰) و ظاهراً اثری که ذهبی (*تاریخ*، همانجا) به این نام به ابومنصور نسبت می‌دهد، همین قصیده است. این قصیده به کوشش نصرالله پورجوادی در مجلهٔ *معارف* (دورهٔ ۶، شم ۳) به چاپ رسیده است.

۵. *شرح اربعین حدیثاً فی التصوف*، رساله‌ای است که ابومنصور در آن اخلاق و آداب صوفیه را در ۴۰ باب بر اساس ۴۰ حدیث نبوی توضیح و توجیه کرده است. این اثر را خواجه عبدالله انصاری (ص ۵۳۶) دیده بوده و از آن به صورت *اربعین صوفیان* یاد کرده است. این رساله با عنوان «احادیث الاربعین المحفوظة علی المتحققین من المتصوفة و العارفین» در مجلهٔ *مقالات و بررسیها* (تهران، ۱۳۷۰ش، دفتر ۵۱-۵۲) به چاپ رسیده است.

۶. *المسائل المحدثة الواقعة فی عصرنا* . این رساله به کوشش نصرالله پورجوادی در مجلۀ *معارف* (دورۀ ۶، شم ۳) منتشر شده است.

۷. *المناهج بشاهد السنة ونهج المتصوفة* . تألیفی است متضمن آراء اهل ظاهر و اصحاب حدیث و جمع آن با تصوف. این رساله را نباید با رسالۀ دیگر او که نامی همسان با آن دارد (نک: شم ۸) یکی دانست (نیزنک: مایر، 81-77). این رساله به کوشش نصرالله پورجوادی در مجلۀ *معارف* (دورۀ ۷، شم ۳) منتشر شده است.

۸. *المنهاج بشاهد السنة ونهج المتصوفة* . رساله‌ای است به لحاظ مفهوم همانند رسالۀ پیشین و به اعتبار ساختار احتمالاً جدای از آن. ممکن است که این رساله در اصل با *المسائل المحدثة* و *المناهج* یک اثر واحد بوده و کاتب آن را به صورت جدا از هم و پراکنده کتابت کرده باشد. این رساله همراه با *مسائل المحدثة* به‌کوشش نصرالله پور جوادی در مجلۀ *معارف* (دورۀ ۷، شم ۳) چاپ شده است.

۹. *نهج الخاص* . رساله‌ای است منظم و با ترتیب در مقامات و منازل صوفیه که در سدۀ ۵ق شهرت داشته و مورد توجه و اقتباس خواجه‌عبدالله‌انصاری قرار گرفته است (نک: خواجه‌عبدالله، همانجا). این رساله نخست به اهتمام دبورکی در قاهره (۱۹۶۲م) در یادنامۀ طه حسین بر اساس نسخۀ موجود در کتابخانۀ احمد ثالث (شم ۱۴۱۶) چاپ شده و سپس همان چاپ به کوشش نصرالله پور جوادی با نسخۀ موجود در مجموعۀ کتابخانۀ خانقاه احمدی شیراز مقابله و در مجلۀ *تحقیقات اسلامی* (س ۳، شم ۱ـ۲) منتشر شده است.

ب ـ خطی:

۱. *شرح ابیات لابی عبدالله المرشدی* . گزارشی است بر پایۀ حدیث و استنباطهای عرفانی از ۵ بیت مشهور منصور حلاج که با این بیت شروع می‌شود: أ أنت ام انا هذا الهین فی الهین/حاشاک حاشاک من اثبات اثنین (نک: مایر، 76-75). این رساله دیباچه ندارد و ممکن است که از یادداشتهایی باشد که ابومنصور به خواهش اخوان خود نوشته است. از آنجا که شارح در متن گزارش خود (نک: ص ۱۸۹) ابیات مذکور را به صراحت از عارفی ناشناخته ـ ابوعبدالله المرشدی ـ می‌داند، بر می‌آید که او ابیات مذکور را از حلاج نمی‌دانسته است. شارح، نخست به اختصار هر بیت را شرح کرده و یادآور شده است که مفهوم آنها صحیح است، اما اشارات و تعبیرات آنها نادرست و نابجاست (نک: ص ۱۸۷ـ۱۸۹). به همین سبب او بار دیگر با استناد به نص کلام الله و اخبار نبوی گزارشی مفصل تر از شرح قبل به آن الحاق می‌کند و با قصیده‌ای به پاسخ آنها می‌پردازد. از این رساله یک نسخه در مجموعۀ کتابخانۀ خانقاه احمدی (شم ۷۸، ص ۱۸۴ـ۱۹۲) موجود است.

۲. *شرح الاذکار*، رساله‌ای است که دارای ابواب منظم است و بر اساس حدیث «الاسلام بنی علی خمس: شهادة ان لااله الا الله و ان محمد رسول الله و اقام الصلاة و ایتاء الزکاة و صوم رمضان و حج البیت من استطاع الیه سبیلا»، ذکر را در جمیع اعمال عبادی مؤمنان تعلیل و تبیین می‌کند و در پی آن به توجیه ذکر از لحاظ عرفانی و ضرورت آن برای محبان می‌پردازد. از این رساله یک نسخه در مجموعۀ مذکور (ص ۱۶۵ـ۱۸۴) موجود است.

بجز آثار یاد شده، معاصران رساله‌ای با عنوان *الروضة* نیز به ابومنصور اصفهانی منسوب داشته‌اند (نک: افشار، ۲۵۴؛ مرکزی، *میکروفیلمها*، ۷۴۲/۱) که ظاهراً این انتساب اساسی ندارد و کتاب *الروضة* اثری است از ابوسعید حسن بن علی واعظ که به نام *ریاض الانس* نیز شهرت دارد (نک: مایر، 61).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم* ؛ ابن تیمیه، تقی الدین، *مجموعة الرسائل و المسائل*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی، *شذرات الذهب* ، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *اجتماع الجیوش الاسلامیة* ، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابومنصور اصفهانی، معمر، «احادیث الاربعین...»، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، *مقالات‌وبررسیها*، تهران، ۱۳۷۰ـ۱۳۷۱ش؛ همو، «الاختیارات...»، به کوشش نصرالله پورجوادی، *معارف*، تهران، ۱۳۷۰ش، شم ۲؛ همو، «ادب الملوک»، نسخۀ خطی کتابخانۀ خانقاه احمدی شیراز، مجموعۀ شم ۷۸؛ همو، «ذکر معانی التصوف»، به‌کوشش نصرالله پورجوادی، *معارف*، تهران، ۱۳۶۸ش، شم ۳؛ همو، «شرح ابیات لابی عبدالله المرشدی»، «شرح الاذکار»، نسخۀ خطی کتابخانۀ خانقاه احمدی شیراز، همان مجموعه؛ همو، «المسائل المحدثة الواقعة فی عصرنا»، به‌کوشش نصرالله پورجوادی، *معارف*، تهران، ۱۳۶۸ش، شم ۳؛ همو، «المناهج بشاهد السنة»، به کوشش نصرالله پورجوادی، *معارف* ، تهران، ۱۳۶۹ش، شم ۳؛ همو، «المنهاج» به کوشش نصرالله پورجوادی، *معارف*، تهران، ۱۳۶۸ش، شم ۳؛ همو، «نهج الخاص»، به کوشش نصرالله پورجوادی، *تحقیقات اسلامی*، تهران، ۱۳۶۷ش، س ۳، شم ۱ـ۲؛ همو، «الوصیة»، به‌کوشش نصرالله پورجوادی، *معارف*، تهران، ۱۳۶۸ش، شم ۳؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء* ، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ افشار، ایرج، «چند نسخۀ خطی در شیراز»، *یغما* ، تهران، ۱۳۶۳ش، س ۱۸، شم ۵؛ پورجوادی، نصرالله، «ابومنصور اصفهانی»، *معارف*، تهران، ۱۳۶۸ش، شم ۱ـ۲؛ همو، مقدمه بر « *نهج الخاص* » (نک: هم، ابومنصور اصفهانی)؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیة*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دبورکی، سرژ، مقدمه بر *نهج الخاص* ابومنصور اصفهانی، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، نسخۀ عکسی موجود در کتابخانۀ مرکز؛ همو، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *دول الاسلام*، حیدرآباددکن، ۱۳۶۴ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ *قرآن مجید*؛ مافروخی، مفضل، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، مطبعۀ مجلس؛ مرکزی، خطی؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ معصوم‌علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ نیز:

Meier, F.,« Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik» , *Oriens* , Leiden, 1969, vol. XX.

نجیب مایل هروی

اَبومَنْصورِ بَغْدادي، نک: بغدادی.

اَبومَنْصورِ بْنِ رُکْنُ الدّوله، نک: آل بویه.

اَبومَنْصورِ بْنِ یُوسُف، عبدالملک بن محمد بن یوسف (۳۹۵ـ

محرم ۴۶۰ق/۱۰۰۵ــ نوامبر ۱۰۶۷م)، ملقب به الشیخ الاجل، شخصیت دینی متنفذ حنبلی مذهب، سیاستمدار و مشاور القائم بامرالله عباسی که در حوادث مهم میانهٔ سدهٔ ۵ق نقش داشته است.

ابومنصور از خاندانی بزرگ از حنبلیان بغداد برخاست (ماسینیون، II/491). دربارهٔ تحصیلات او تنها می‌دانیم که از جد مادریش، امام ابوالحسین احمد بن عبدالله سوسنگردی (ذهبی، ۳۲۳/۱۸) و نیز از کسانی چون ابن‌یحیی‌بیّع، ابوعمر ابن‌مهدی، ابوالحسن ابن‌صلت اهوازی و ابوالحسین ابن بشران حدیث شنید (خطیب، ۴۳۴/۱۰؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۰۸/۱۶). از اشارات عبدالرحمن ابن جوزی چنین برمی‌آید که ابومنصور از راه تجارت ثروت هنگفتی اندوخت که با صرف آن در جهت حمایت از عالمان دین و بخشش به امرا و دولتمردان دستگاه خلافت و برخی از اهالی بغداد، نزد آنان سخت محبوبیت یافت (۱۰۸/۱۶ــ۱۰۹؛ نیز نک: خطیب، همانجا)، چندانکه گفته‌اند بغدادیان در دشواریهای روزگار، به او رجوع می‌کردند (بنداری، ۳۵). وی نزد خلیفه نیز چندان اعتبار یافت که رأی او در تعیین سیاست داخلی و خارجی دستگاه خلافت مؤثر بود. در اواخر ایام بویهیان شیعی‌مذهب که طغرل قصد بغداد کرده بود، ابومنصور بر آن شد تا نظر مساعد سلاجقه را به دستگاه خلافت جلب کند. از این‌رو در ۴۴۷ق چند ماه پیش از ورود طغرل به بغداد که ابوعبدالله حسین بن علی بن ماکولا، قاضی القضاة شافعی بغداد درگذشت، از خلیفه درخواست کرد که ابوعبدالله دامغانی حنفی را، ظاهراً برای جلب عنایت سلجوقیان که بر مذهب حنفی بودند، به جانشینی وی برگمارد (ابن اثیر، ۶۱۵/۹؛ EI², S). بدین‌سان ابومنصور به‌تدریج می‌کوشید تا در برابر این سلسلهٔ نوظهور، استقلال نسبی دستگاه خلافت را هم پاس بدارد (نک: دنبالهٔ مقاله).

در ۴۵۰ق که بساسیری به بغداد حمله برد و خلیفه را برانداخت، ابومنصور نیز به دست قریش بن بدران، امیر موصل و متحد بساسیری، گرفتار آمد؛ اما در محرم سال بعد چون برعهده گرفت که مالی به بساسیری و قریش رساند، از حبس رهایی یافت (ابن‌جوزی، عبدالرحمن، ۴۴/۱۶؛ ابن‌جوزی، یوسف، ۴۰، ۴۶). در صفر ۴۵۱ بساسیری از او و ابوعبدالله دامغانی و گروهی از علویان و عباسیان برای المستنصر بالله خلیفهٔ فاطمی مصر بیعت گرفت (ابن‌جوزی، عبدالرحمن، همانجا). در همان سال پس از بازگشت طغرل سلجوقی به بغداد، بساسیری که در واسط به‌سر می‌برد و گویا ابومنصور نیز با او بود، خواست آمادهٔ مقابله شود. پس ابومنصور را به رسالت نزد دبیس بن مزید فرستاد و از او بر ضد طغرل یاری خواست، اما دبیس نپذیرفت و از بساسیری روی بر تافت (همو، ۵۲/۱۶ــ۵۳). در همین ایام، ابومنصور بار دیگر به پایمردی مُهارش امیر حدیثه که خلیفه را نزد خود داشت، به وساطت میان طغرل و قریش بن بدران برای تأمین آزادی خلیفه در برابر خودداری طغرل از مقابله با بساسیری، پرداخت (ابن قلانسی، ۸۹)، ولی بساسیری پس از آزادی خلیفه سرانجام در جنگ با طغرل به قتل رسید و خلیفه با حمایت سلطان سلجوقی بار دیگر به خلافت نشست

(ابن اثیر، ۶۴۶/۹ــ۶۴۹).

با کشته شدن بساسیری، خلیفه القائم در ۴۵۳ق خواست ابوتراب اثیری را که در روزگار حبس با او نکوییها کرده بود، به وزارت برگمارد، اما ابومنصور که با وی دشمنی می‌ورزید، ابوالفتح ابن دارست (ه‌م) را برای این مقام پیشنهاد و تأکید کرد که او نه‌تنها اقطاعی نمی‌خواهد، که هدایایی نیز تقدیم می‌کند. سرانجام خلیفه به رغم مخالفت طغرل با این انتصاب، ابن دارست را از شیراز فراخواند و وزارت بدو داد (بنداری، ۲۴؛ ابن‌اثیر، ۱۴/۱۰). در همین سال مخالفت سرسختانهٔ القائم با ازدواج دخترش و طغرل، روابط دستگاه خلافت و سلجوقیان را تیره کرد و طغرل خواست بر ضد خلیفه به اقداماتی دست زند، اما ابومنصور و نیز ابوعبدالله دامغانی به وساطت پرداختند، تا سرانجام در اوایل سال بعد خلیفه به این ازدواج تن در داد و روابط آن دو بهبود یافت (بنداری، ۲۲ــ۲۳؛ ابن اثیر، ۲۱/۱۰؛ ابن جوزی، یوسف، ۸۰، ۸۷ــ۸۸، ۹۲ــ۹۴).

از این پس تا اواخر ۴۵۹ق آگاهی چندانی از احوال ابومنصور در دست نداریم. در ذیقعدهٔ همین سال به هنگام گشایش مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد، چون ابواسحاق شیرازی (ه‌م) فقیه نامدار شافعی که از سوی خواجه نظام‌الملک به استادی مدرسه منصوب شده بود، حضور نیافت، ابونصر ابن صباغ، تالی ابواسحاق در علوم دین به اشارهٔ ابومنصور بر جای وی گمارده شد، اما نظام الملک از این انتصاب برآشفت و سرانجام ابواسحاق را به اصرار به تدریس در نظامیه واداشت (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۰۲/۱۶ــ۱۰۳؛ ابن اثیر، ۵۵/۱۰).

ابو منصور در آغاز سال بعد در بغداد درگذشت و در گورستان باب حرب، در مقبرهٔ احمد بن حنبل کنار پدر و نیایش به خاک سپرده شد (خطیب، همانجا؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۰۹/۱۶). ابوالفضل صُرَّدُر در قصیده‌ای او را رثا گفت (بنداری، ۳۵).

گفته‌اند ابومنصور در کارهای خیر یگانهٔ روزگار بود (خطیب، همانجا) که از آن جمله باید از تعمیر و تجهیز بیمارستان عضدالدوله در بغداد که ویران شده بود، یاد کرد (بنداری، همانجا؛ ابن‌اثیر، ۵۸/۱۰؛ دربارهٔ بخشندگیها و کرامات او، نک: ابن بنا، ۲۶ــ ۲۷؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۰۸/۱۶ــ۱۱۰؛ ابن‌کثیر، ۹۷/۱۲).

ارزیابی نقش ابومنصور در رویدادهای مذهبی آن عصر تا حدی دشوار است. پس از پایان فرمانروایی بویهیان شیعی در بغداد، منابع از ابومنصور به‌عنوان بزرگ‌ترین حامی اهل سنت و مخالف سرسخت بدعت گذاران یاد کرده‌اند (ابن‌بنا، ۲۶، جم‍؛ خطیب، همانجا)، اما چنین می‌نماید که او در مذهب حنبلی ــ که مذهب غالب سنیان بغداد بود ــ چندان تعصبی نداشت، زیرا وی بزرگ‌ترین پشتیبان ابوالوفاء ابن عقیل (ه‌م) فقیه جنجال برانگیز حنبلی بود که گفته‌اند گرایش به اعتزال داشت، در حالی که حنبلیان دشمنان معتزله بودند. ابومنصور پس از مرگ ابویعلی ابن فراء (استاد جامع المنصور در ۴۵۸ق) با وجود حضور فقیه نامدار حنبلی، شریف ابوجعفر عبدالخالق بن عیسی، از

نفوذ خود بهره برد و ابن عقیل را که ۲۰ سال از شریف ابوجعفر کوچک‌تر بود، به جای ابویعلی برنشاند (ابن رجب، ۱/۱۷۳؛ ماسینیون، II/492). ظاهراً همین امر موجب شد تا شریف ابوجعفر و پیروانش که حنبلیان متعصبی بودند، از این انتصاب ناخشنود شوند و با ابن عقیل از در مخالفت درآیند، اما اینان تا زمانی که ابومنصور زنده بود، کاری از پیش نبردند (نک: مقدسی، «جزئیات[1]»، 122-121).

به‌نظر می‌رسد ابومنصور در ایجاد آشتی میان مذاهب اهل سنت و حتی میان حنبلیان و معتزلیان نقش بسزایی داشته است. زیرا بلافاصله پس از درگذشت او کشمکش میان شریف ابوجعفر و ابن ولید معتزلی آغاز شد (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۶/۱۰۵ـ۱۰۶؛ نیز نک: ابن رجب، ۱/۲۴؛ علیمی، ۲/۱۵۵؛ قس: ماسینیون، همانجا) و موقعیت ابن عقیل نیز چندان متزلزل شد که سرانجام شریف ابوجعفر و پیروانش او را به اعتزال متهم کردند، سپس به توبه‌اش واداشتند. ابن رضوان و ابن جرده دو تن از دامادهای ابومنصور نیز که در این ایام به ابوجعفر پیوسته بودند، با دو تن از فرزندان ابومنصور به نامهای ابومحمد و ابوالحسن به‌عنوان شهود، توبه نامهٔ ابن عقیل را امضا کردند (ابن بنّا، ۲۶؛ مقدسی، همان، 124 ,120 ,106-105). با اینهمه، نفوذ و محبوبیت ابومنصور در میان حنبلیان چندان بود که با وجود حمایتش از ابن عقیل نه‌تنها هیچ‌گاه خود به اعتزال متهم نشد، بلکه ابن‌بنا، حنبلی پرشور، در بخشهایی از یادداشتهای خود که به رویداد مربوط به تعقیب و آزار ابن عقیل می‌پردازد، هاله‌ای از تقدس پیرامون ابومنصور افکنده است. همو از حنبلیان یاد می‌کند که بر مزار ابومنصور حاضر می‌شدند و برای مقابله با بدعتهای نکوهیده او را به یاری فرا می‌خواندند (همانجا). ابن بنا در جای دیگر از شیخی روایت می‌کند که به او می‌گوید: پایان کار ابن عقیل از «برکات شیخ الاجل ابن یوسف» بوده است (همانجا).

شخصیت متنفذ سیاسی و مذهبی ابومنصور در بغداد و برخی کارها که به رغم خواجه نظام‌الملک ـ شافعی متعصب و مدافع اشعریان ـ از او به ظهور پیوست، می‌توانست خشم خواجه را برانگیزد. هم از این روست که مرگ ابومنصور از همان ایام تردیدهایی برانگیخت؛ چنانکه ابن بنا که یادداشتهای روزانهٔ خود را چند ماه پس از درگذشت او نوشته، آورده است که ابومنصور را در خواب دیده که با پای برهنه به دادخواهی نزد خلیفه می‌شتافته است (ص ۲۸۵). ابن بنا در جای دیگر در قطعه شعری که خود سروده، از خون ابومنصور سخن گفته است. مقدسی به استناد همین گزارشها احتمال داده است که ابومنصور به مرگ طبیعی درنگذشته و شاید به رقابت با نظام‌الملک جان باخته باشد («نهادها[2]»، 36). به ویژه آنکه ابومنصور حدود کمتر از دو ماه پس از رویداد مربوط به مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد که با انتصاب ابونصر ابن صباغ خشم وزیر پرآوازهٔ سلجوقی را برانگیخت، درگذشت (نک: سطور پیشین).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن بنا، حسن (نک: ما، مقدسی، یادداشتها[3])؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ ابن رجب، عبدالرحمن، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش هانری لائوست و سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، مختصر *تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ علیمی، عبدالرحمن، *المنهج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید و عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نیز:

EI², S; Makdisi, George, «Autograph Diary of an Eleventh Century Historian of Baghdād [Ebn-e Bannā]», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1957, vol. XIX; id, «Muslim Institutions of Learnings in Eleventh Century Baghdad», ibid, 1961, vol. XXIV; id, «Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn ʿAqīl», *Mélanges Louis Massignon*, Damas, 1957, vol. III; Massignon, Louis, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975.

ابوالفضل خطیبی

اَبومَنْصورِ ثَعالِبی، نک: ثعالبی.

اَبومَنْصورِ چَغانی، نک: آل محتاج.

اَبومَنْصورِ عِجْلی، ملقب به کِسف، از غالیان مشهور شیعی در اوایل سدهٔ ۲ق/۸م که پیروانش به منصوریه شهرت داشتند و چنانکه از زندگی و تعالیم وی پیداست، اهدافی سیاسی در سر داشته است و بدین جهت از سوی عمال حکومت اموی کشته شد. قلهاتی (ص ۲۸۸) از وی با عنوان منصور بن سعید یاد کرده است.

وی به گزارش سعد بن عبدالله اشعری (ص ۴۶) از قبیلهٔ عبدالقیس بود، در حالی که تمامی منابع دیگر ابومنصور را عجلی خوانده‌اند (نک: اشعری، علی، ۹؛ بغدادی، ۱۴۹؛ تاکر، 66). این گزارشها نشان می‌دهند که ابومنصور عرب بوده و نمی‌توان وی را چون برخی از غالیان سدهٔ ۲ق از موالی دانست. ابومنصور که به گفتهٔ برخی مآخذ به مستنیر نیز شهرت داشت (نک: *مسائل...*، ۴۰؛ ابن حزم، ۵/۴۵)، گرچه در اصل بادیه نشین بود، اما در کوفه منزل داشت و گفته‌اند که خواندن و نوشتن نمی‌دانست (اشعری، سعد، همانجا). دربارهٔ سابقهٔ ارتباط وی با جریانهای شیعی، به ویژه با شخص امامان باقر و صادق (ع) اطلاعات محدود است. گفته شده که میلاء نامی از غالیان، دایه و مربی وی بوده است (نک: جاحظ، *الحیوان*، ۲/۲۶۶؛ ابن قتیبه، *عیون*، ۲/۱۴۷)، به روایتی (نک: کشی، ۳۰۳ـ۳۰۴) هنگامی که در محضر امام صادق (ع) از ابومنصور نام برده شده، امام وی را لعن و نفرین کرد. وی که افکاری غلوآمیز داشت، خود را به امام باقر (ع) منسوب ساخت، اما امام او را طرد کرد و از وی تبری جست. در این هنگام بود که ابومنصور ادعای امامت کرد و پس از وفات امام باقر (۱۱۴ق) اعلام کرد که امامت به وی منتقل شده است (شهرستانی، ۱/۱۵۸). ابومنصور ادعا می‌کرد که امام باقر (ع)

1. «Nouveaux détails...»
2. «Muslim Institutions...»
3. «Autograph...»

امر خود را به وی تفویض کرده و او را وصی خویش خوانده است (اشعری، سعد، ۴۶ـ۴۷)، اما به گفتهٔ ابن جوزی (ص ۹۷ـ ۹۸) ابومنصور انتظار بازگشت امام باقر (ع) را می‌کشید و خود را خلیفهٔ امام در زمان غیبت وی می‌دانست. همچنین ابومنصور بر این اعتقاد بود که حضرت علی (ع) «نبیّ رسول» است و نیز امامان حسن، حسین، علی بن حسین و باقر (ع) و خود وی پس از آنان به نبوت و رسالت رسیده‌اند. او خود را همچون ابراهیم (ع) خلیل الله می‌دانست (اشعری، سعد، همانجا؛ نیز نک: ابن فقیه، ۱۸۵) و به همین جهت بر این گمان بود که جبرئیل بر وی نازل می‌شود.

ابومنصور معتقد بود که خداوند پیامبر (ص) را جهت تنزیل و او را جهت تأویل مبعوث کرده است و منزلت وی نزد رسول (ص) چون منزلت یوشع بن نون است نزد موسی (ع) (اشعری، سعد، ۴۷). وی که بر عدم انقطاع رسولان الٰهی حکم می‌کرد (نک: اشعری، علی، همانجا)، مدعی بود که پس از وی رسالت در ۶ تن از اولادش ادامه خواهد داشت که آخرین آنها مهدی قائم است (اشعری، سعد، همانجا). بدین‌سان ابومنصور ۷ تن از قریش و ۷ تن از بنی عجل را به عنوان انبیاء معرفی می‌کرد (ابن فقیه، همانجا)، اما جز پیامبر (ص) و ۵ تن از امامان شیعی معلوم نیست که ابومنصور کدام قرشی دیگر را به عنوان پیامبر و نبی در مجموعهٔ ۷ تن از انبیاء قریش معرفی می‌کرد؟

پیش از بررسی دقیق تری از نحوهٔ تفکر ابومنصور، چند گزارش دیگر می‌باید مورد مطالعه قرار گیرد: به گفتهٔ سعد بن عبدالله اشعری (ص ۴۶) ابومنصور مدعی بود که خداوند او را به سوی خود خوانده، با وی سخن گفته، دستش را بر سر او کشیده و به وی گفته است: «برو ای فرزند و خلق را بر من خوان» (نیز نک: ابوالمعالی، ۵۶). در گزارش سعد تصریح شده که خداوند با ابومنصور به فارسی سخن گفته و او را «پسر» خوانده بوده است. این گزارش در یک روایت که به یکی از اصحاب امام صادق (ع) مربوط می‌شود، تکرار می‌گردد (نک: کشی، ۳۰۳). در حالی که در *فرق الشیعهٔ* نوبختی (ص ۳۴) آمده که خداوند با ابومنصور به سریانی سخن گفت. هر دو گزارش می‌تواند توجیه قابل قبولی داشته باشد. به هر روی این عقیده نشان می‌دهد که ابومنصور چون بسیاری از غالیان شیعی، افکاری مبتنی بر تشبیه داشته است. ابوالمعالی (همانجا) آورده است که ابومنصور می‌گفت: «صانع به صورت مردی است از نور، تاجی بر سر نهاده، *قرآن* ردای اوست، پیراهن او از *تورات* است و شلوار او از زبور است».

بررسی عقیدهٔ تشبیه در میان غالیان نیاز به مجالی جداگانه دارد، اما تعبیر رَسعَنی مهم است که می‌گوید: ابومنصور بر این اعتقاد بود که وی شبیه پروردگار خود است (ص ۱۳۴). ظاهراً این طرز فکر با اعتقاد عمومی مشبهان که خداوند را به انسان تشبیه می‌کرده‌اند، تفاوت داشته و مبتنی بر این بوده است که کسی چون ابومنصور که نبی و رسول است، می‌تواند به مرتبه‌ای برسدکه همانند خداوند شود و روح الٰهی در او بدمد. گفته‌اند از آنجا که ابومنصور مدعی بود که به معراج رفته است، آیهٔ «وَ اِنْ یَرَوا کِسْفاً مِنَ السَّماءِ ساقِطاً...» (طور/ ۵۲/۴۴) را مربوط به خویش می‌پنداشت و خود را همان قطعهٔ افتاده از آسمان می‌دانست (ابن قتیبه، *تأویل*، ۸۷؛ اشعری، سعد، ۴۷؛ اشعری، علی، ۹). از همین روست که ابومنصور به کسف شهرت یافت (ابن قتیبه، عیون، ۱۴۷/۲، *المعارف*، ۶۲۳؛ ابن رسته، ۲۱۸). گفته شده پیش از آنکه ابومنصور ادعای امامت کند و چنین پندارد که به معراج رفته است، بر این اعتقاد بود که «کسف» افتاده از آسمان، حضرت علی (ع) است (شهرستانی، ۱۵۸/۱؛ کرمانی، ۳۹). به گزارش ابن عبدربه (۴۰۵/۲)، ابومنصور بر این باور بود که حضرت علی (ع) که کسف ساقط است، در «سحاب» به سر می‌برد. ملطی (ص ۱۵۰) نیز بر همین مسأله تأکید کرده و گفته که ابومنصور بر این اعتقاد بود که علی (ع) در سحاب است و او نمرده و قبل از قیامت، خود و همراهانش به دنیا رجعت خواهند کرد. این اعتقاد که همان باور منسوب به «سبئیه» بوده است، توسط ابن عبدربه و ملطی به ابومنصور نسبت داده شده است (نک: تاکر، 74). همچنین است این اعتقاد که جبرئیل در ابلاغ رسالت اشتباه کرده و می‌بایست بر حضرت علی (ع) نازل می‌شد که باور «غرابیه» است و توسط برخی منابع به ابومنصور منسوب شده است (ابن ابی یعلی، ۳۳/۱؛ عبدالقادر، ۸۸/۱؛ تاکر، 75). گرچه این افکار که به سبئیه و غرابیه مربوط بوده، می‌تواند در نظام فکری غلوآمیز ابومنصور جایی پیدا کند، بااینهمه، دلیل استواری بر صحت انتساب این افکار به ابومنصور وجود ندارد. از دیگر عقاید ابومنصور اینکه وی اعتقاد داشت، اول کسی که خداوند او را خلق کرده، عیسی (ع) است و سپس علی بن ابی طالب (ع) و از این رو این دو تن را فاضل ترین خلق خداوند می‌دانست (اشعری، سعد، ۴۷ـ۴۸). این اعتقاد وی نیز که ذات آدمی را از نور و ظلمت ممزوج می‌دانست (همو، ۴۸)، بسیار قابل تأمل است (برای برخی دیگر از عقاید او که چندان مورد بحث قرار نگرفته، نک: جاحظ، *الحیوان*، ۲۶۹/۲).

ظاهراً ابومنصور چون برخی دیگر از غالیان شیعی با ابراز افکار غلوآمیز علاقه‌مند بود که جریان امامت را از خاندان پیامبر (ص) که مورد توجه شیعیان بوده‌اند، خارج کرده، با معرفی کردن خود به عنوان جانشین آنان، حرکتها و اهداف سیاسی خود را دنبال کند. ابومنصور در واقع خود را به عنوان یک رسول و نبی جانشین امام باقر (ع) می‌دانست و مرتبه‌ای نزدیک به مقام و منزلت حضرت علی (ع) برای خود قائل بود و در واقع با ابراز برخی افکار غلوآمیز دربارهٔ امامان شیعی، خود را نیز که جانشین آنان و در مقام و مرتبت الٰهی می‌دانست، برای پیروانش بزرگ و الٰهی قلمداد می‌کرد. وی با ابراز اینکه مانند پیامبر (ص) به معراج رفته و از سوی خداوند حامل پیام تبلیغ برای خاکیان است و اظهار اینکه وی پیامبر تأویل است، عقایدی را به پیروانش تلقین می‌کرد که می‌توانست در تهییج آنان در جهت یک هدف سیاسی به کار آید. ابومنصور بر این باور بود که مراد از بهشت، کسی است که به موالات و دوستی وی مأمور هستیم و او همان امام وقت است و در مقابل مراد از دوزخ شخصی است که خصم امام است و همگی مأمور

به عداوت و دشمنی با وی هستند. پس آن کس که امام زمان را شناخت، چون به‌جنّت کمال رسیده‌است،تکلیف از وی ساقط است(شهرستانی، ۱۵۸/۱ـ۱۵۹). به گزارش سعد بن عبدالله اشعری(همانجا) ابومنصور برای پیروانش جمیع محارم را حلال می‌شمرد و واجبات و فرائض را از آنان ساقط می‌دانست و چنانکه ابوالحسن علی اشعری (ص ۱۰) اشاره کرده، بر این اعتقاد بود که تمامی محرمات اسامی کسانی است که خداوند دوستی و ولایت آنان را منع کرده است و واجبات اسماء رجالی است که ولایت آنان واجب و فرض است. در واقع در نظر وی اصل دیانت همان معرفتِ امام وقت است و کسی که واجب را پاس دارد و از حرام دست شوید و به عبارت دیگر در نظرگاه او به امام عصر مؤمن باشد و از دشمن وی دوری جوید، به جنت کمال که همان حقیقتِ امام است، دست می‌یابد و از دوزخ که اهریمن زمان است، رهایی می‌یابد. از این رو وی این آیه از *قرآن*: «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا» (مائده/ ۹۳/۵) را بر این پایه تفسیر و تأویل می‌کرد (اشعری، علی، همانجا).

آنچه مسلم است اینکه ریشهٔ این عقیده که اصل دیانت همان معرفت است و تضمین کنندهٔ معرفت، وجود امام معصوم است، در میان پیروان امامان باقر و صادق (ع) بر اثر تعلیم این دو امام رایج بوده است؛ گرچه هیچ گاه این تعلیم خللی در اجرای واجبات و دوری از محرمات پیش نمی‌آورده است، ولی چنانکه پیداست، اگر بر گزارش منابع اعتماد کنیم و برخلاف بسیاری از موارد اطلاعات آنان را در این زمینه از جانبداری و مبالغه‌گویی برکناردانیم،ابومنصور با تبلیغ‌این‌عقیده‌که‌عقیدهٔ«اباحیه» است، سعی بر این داشته تا از برخی توده‌های مردمی که آمادگی پذیرش اینگونه عقاید را داشته‌اند و پس از آن نیز مورد بهره برداری دیگر غالیان سیاسی و رهبران خرم دینی واقع می‌شده‌اند، برای یک هدف سیاسی کمک گیرد و آنان را در یک صف واحد در مقابل حکومت اموی به مبارزه تشویق کند.

ابومنصور بر مخالفانش سخت می‌گرفت. چنانکه در گفتاری از احمد بن حنبل نقل شده، منصوریه بر این باور بودند که اگر کسی از آنان ۴۰ نفر از مخالفان را بکشد، بهشتی است (ابن ابی یعلی، ۳۳/۱). به گزارش منابع (جاحظ، *الحیوان*، ۲۶۷/۲؛ ابن قتیبه، *تأویل*، ۸۷، عیون، ۱۴۷/۲، *المعارف*، ۶۲۳؛ اشعری، سعد، ۴۷)، ابومنصور در شمار «خَنّاقان» بود و حتی چنانکه گفته‌اند (نکـ: *مسائل*، ۴۰)، اول کسی که از میان غالیان شیعی به «خنق» (خفه کردن) مخالفان فتوا می‌داد، وی بود. وی اصحابش را به کشتن غافلگیرانهٔ مخالفان فرا می‌خواند (اشعری، سعد، همانجا). اینگونه کشتن مخالفان نیز که در گفتاری مربوط به واصل بن عطا به غالیان نسبت داده شده، در تفسیر کلام وی مراد از غالیان را منصوریه و مغیریه دانسته‌اند (جاحظ، *البیان*، ۳۰/۱؛ ابن ندیم، ۲۰۲). ابومنصور قتل مخالفانش را جهاد خفی می‌خواند (اشعری، سعد، همانجا). گویا ابومنصور و پیروانش چنان به خنق شهرت داشته‌اند که ابن فقیه (ص ۱۸۵) ابومنصور را به عنوان ابومنصور خناق می‌شناساند و جاحظ در *الحیوان* (همانجا) می‌گوید که مغیریه‌پیروان‌مغیرةبن‌سعید در فشردن گلوی‌مخالفان‌به طریق‌منصوریه رفته‌اند. به هر صورت گفته شده که منصوریه تا زمان ظهور قائم منتظر حمل سلاح را جایز نمی‌دانستند، از این رو مخالفان را به خنق و یا به وسیلهٔ سنگ می‌کشتند (ابن حزم، ۴۵/۵؛ دربارهٔ روش کار خنافان، نکـ: جاحظ، *الحیوان*، ۲۶۴/۲ به بعد، نیز ۳۸۹/۶ـ۳۹۰). ابن حزم که عموماً مغرضانه به گزارش دربارهٔ فرق شیعی می‌پردازد، به نقل از هشام بن حکم آورده (همانجا) که کسفیه (منصوریه) جدا از اینکه مخالفان را به قتل می‌آوردند، پیروان خود را نیز می‌کشتند و بر این عقیده بودند که با این کار مؤمنان را هرچه زودتر بهشتی و کافران را دوزخی می‌کنند. ابومنصور چنانکه در گزارش سعد بن عبدالله اشعری (همانجا) آمده، خمس آنچه از مخالفان به غنیمت می‌گرفت، برای اصحابش قرار می‌داد. تاکر به بررسی رابطهٔ میان روشهای مبارزاتی منصوریه و فرقهٔ نزاریهٔ اسماعیلی به رهبری حسن صباح پرداخته است (ص 74-73).

دربارهٔ آداب‌ورسوم منصوریه این‌مطلب نیز گفتنی است که آنان آنگاه که می‌خواستند سوگندی به زبان آورند، چنین می‌گفتند: «الا و الکلمة» (اشعری، علی، ۹). این نکته و برخی خصوصیات فکری ابومنصور که پیش از این از آن سخن گفتیم، نشان از تأثیر گرفتن ابومنصور از مسیحیت دارد (نیز نکـ: تاکر، 66,72).

به هر صورت با توجه به آنچه دربارهٔ ابومنصور دانستیم، می‌توان گفت که او و پیروانش یک هدف سیاسی را دنبال می‌کرده‌اند. از این رو به گزارش منابع، گروهی از منصوریه از قبیلهٔ بنی کنده در کوفه خروج کردند و یوسف بن عمر ثقفی، والی کوفه، ابومنصور را دربند کرد و او را مصلوب ساخت. گرچه حرکت ابومنصور از دورهٔ ولایت خالد بن قسری (حکـ ۱۰۵ـ ۱۲۰ق) و به احتمال قوی پس از درگذشت امام باقر (ع) شدت گرفت و شخص خالد به دنبال او بود، اما وی در زمان حکومت یوسف بن عمر ثقفی در کوفه (حکـ ۱۲۰ـ۱۲۲) دستگیر شد و به قتل رسید. این مطلب نشان می‌دهد که ابومنصور سالها به حرکت سیاسی و نشر عقاید غلوآمیز خویش مشغول بوده است (ابن قتیبه، عیون، همانجا؛ اشعری، سعد، همانجا؛ شهرستانی، ۱۵۸/۱؛ نیز نکـ: تاکر، 67).

پس از مرگ ابومنصور، پیروانش بر دو گروه تقسیم شدند: گروهی که به «محمدیه» شهرت داشتند، معتقد بودند که امام باقر (ع) به ابومنصور وصیت کرد، چنانکه موسی (ع) به یوشع بن نون وصیت کرد، اما چنانکه پس از یوشع امر وصایت به فرزندان هارون بازگشت، پس از ابومنصور نیز امر امامت و وصایت به فرزندان علی (ع) باز خواهد گشت. ابومنصور به نظر این گروه «امام صامت» بود و خود می‌گفت که «من امام مستودع هستم و بر من روا نیست که به کسی وصایت کنم». اینان ابومنصور را «صاحب الاسباط» می خواندند و امام ناطق را که پس از او خواهد آمد و قائم مهدی است، محمد بن عبدالله نفس زکیه می‌دانستند. درحالی که می‌دانیم در آن دوره هنوز نفس زکیه به فعالیت سیاسی نپرداخته بود! گروه دیگر بر این باور بودند که ابومنصور به

پسرش حسین وصیت کرده است، اینان به «حسینیه» شهرت داشتند. با توجه به تعالیم مشخص ابومنصور ظاهراً گروه دوم به آراء ابومنصور نزدیک‌تر بوده‌اند و گویا گروه اول با این عقیده می‌خواسته‌اند که امامت را به خاندان پیامبر (ص) باز گردانند (اشعری، سعد، ۴۸؛ اشعری، علی، ۲۴ـ۲۵؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰(۲)/۱۷۹).

دربارهٔ حسین بن ابی منصور گفته شده که وی ادعای نبوت داشت و مرتبهٔ پدرش را برای خویش مفروض می‌دانست. وی پیروانی بر گرد خود جمع کرد و اموال بسیاری نزد وی ارسال می‌شد، اما عمر خناق نامی او را دربند کرد و نزد مهدی خلیفهٔ عباسی فرستاد و خلیفه او را بر دار کرد. گروهی از پیروانش نیز دستگیر و مصلوب شدند (اشعری، سعد، ۴۷). بر اساس این گزارش معلوم می‌شود که فرزند ابومنصور تا مدتها بعد از مرگ پدر به فعالیت سیاسی مشغول بوده است.

برای بررسی بیشتر دربارهٔ شخصیت ابومنصور جدا از مقالهٔ مستقل تاکر می‌توان به تحقیقات هالم در «گنوستیسیسم اسلامی» مراجعه کرد (ص 86-89).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلبیس ابلیس*، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ ابن حزم، علی، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ همو، *عیون الاخبار*، به کوشش احمد زکی عدوی، قاهره، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالمعالی، محمد، *بیان الادیان*، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ اشعری، سعد، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ رسعنی، عبدالرزاق، *مختصر الفرق بین الفرق*، به کوشش فیلیپ حتی، قاهره، ۱۹۲۴م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ عبدالقادر جیلانی، *الغنیة لطالبی طریق الحق*، دمشق، دارالالباب؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، به کوشش عبدالحلیم محمود و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ *قرآن مجید*؛ قلهاتی، محمد، *الفرق الاسلامیة من خلال الکشف و البیان*، به کوشش محمد بن عبدالجلیل، تونس، ۱۹۸۴م؛ کرمانی، محمد، *الفرق الاسلامیة*، به کوشش سلیمه عبدالرسول، بغداد، ۱۹۷۳م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ملطی، محمد، *التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع*، به کوشش عزت عطار حسینی، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Halm, H., *Die islamische Gnosis*, München, 1982; Tucker, W., «Abū Manṣūr al-ʿIjlī and the Manṣūriyya», *Der Islam*, 1977.

حسن انصاری

اَبومَنْصورْ ظَهیرُالدّینْ فَرامَرْز، نک: آل کاکویه.

اَبو مَنْصورْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدُالرَّزّاق (مق ذیحجهٔ ۳۵۰/ ژانویهٔ

۹۶۲)، سپهسالار مشهور خراسان در دورهٔ سامانی، حاکم طوس و نیز بانی شاهنامه‌ای منثور، معروف به *شاهنامهٔ ابومنصوری*. برابر نسب نامه‌ای که در «مقدمهٔ *شاهنامهٔ ابومنصوری*» برای ابومنصور آورده‌اند، او به اسپهبدان دورهٔ ساسانی و از آنجا به پادشاهان پیشدادی نسب می‌برد («مقدمهٔ قدیم»، ۷۳ـ ۷۹). اما بیرونی ضمن گفتاری دربارهٔ نسب سازیهای رایج، این سلسله نسب را ساختگی دانسته است (ص ۳۷ـ۳۸). با اینهمه به گفتهٔ فردوسی (مثلاً این مصراع: یکی پهلوان بود دهقان‌نژاد، ۲۱/۱)، ابو منصور از دهقان زادگان طوس بود و به خاندانهای کهن ایرانی تعلق داشت (نک: مینورسکی، 263). آورده‌اند که اجداد وی، کنارنگیان، از ایام خسرو پرویز، و نیز در دورهٔ اسلامی که طوس به صلح گشوده شد، بر این شهر فرمان می‌راندند، تا اینکه در حدود میانهٔ سدهٔ ۲ ق حُمَید بن قحطبه از سرداران عباسی، حکومت این شهر را از آنان بگرفت، اما در سدهٔ ۴ ق «به هنگام ابو منصور عبدالرزاق، طوس را بستدند و سزا به سزا رسید» («مقدمهٔ قدیم»، ۸۲ـ۹۰؛ نیز نک: ابن اثیر، ۳۸۶/۵).

آغاز حکومت ابو منصور بر طوس دانسته نیست. نخستین اشارهٔ منابع تاریخی به او، مربوط به ۳۲۰ ق و به هنگام لشکرکشی ابوبکر محمد ابن مظفر چغانی (نک: هـ د، آل محتاج)، سپهسالار خراسان به روزگار نصر بن احمد سامانی، برای سرکوب شورشی در هرات است. ابومنصور در این لشکرکشی در زمرهٔ امرا بود (اسفزاری، ۳۸۵/۱). از این پس تا ۳۳۴ق اطلاعی از احوال او در دست نیست. اما این گفتهٔ ثعالبی که ابوعلی دامغانی در جوانی به دبیری ابومنصور اشتغال داشت و آنگاه ۵۰ سال (از ۳۳۲ تا ۳۸۲ق) پیوسته متصدی امور دیوانی سامانیان بود (۱۴۳/۴)، حاکی از آن است که وی پیش از آن در خراسان یا طوس منصب مهمی داشته است (نک: تقی‌زاده، ۸۳ـ۸۴). از اشارات ابن اثیر (۴۶۱/۸، ۴۷۰) چنین برمی‌آید که ابو منصور به احتمال بسیار، دست کم از ۳۳۴ ق از سوی ابو علی محتاج سپهسالار و والی خراسان، بر طوس حکومت می‌کرده است (نک: تقی‌زاده، ۸۳). در همین سال ابوعلی چون بر ضد نوح بن نصر سامانی (حک ۳۳۱ـ۳۴۳ق) سر به شورش برداشت و در اوایل سال بعد برای مقابله با وی به مرو روی آورد، ابو منصور را به نیابت خود بر نیشابور گمارد. گفته‌اند که او در این مقام به خوبی از شهر دفاع کرد، چنانکه در نبردی ابوالعباس فضل بن محمد، برادر این امیر چغانی را که به نیشابور تاخته بود، درهم شکست و او را به بخارا گریزاند (ابن اثیر، ۴۵۹/۸ـ۴۶۱). ابن اثیر در وقایع سال ۳۳۶ق از او به عنوان حاکم طوس و توابع آن یاد کرده که بر ضد سامانیان سر به شورش برداشت و از آنجا به نیشابور درآمد، اما در پی حملهٔ لشکر نوح به سرکردگی منصور بن قراتگین سپهسالار خراسان و وشمگیر زیاری، ابو منصور به جرجان عقب نشست و منصور بن قراتگین طوس را از دست رافع و احمد ـ برادران ابو منصور ـ ستاند و خانوادهٔ او را اسیر کرد و به بخارا فرستاد (همو، ۴۷۰/۸ـ۴۷۱).

ابو منصور در این میان برای مقابله با سامانیان، به رکن الدولهٔ دیلمی

(نک: هـ د، آل بویه) که در ری و نواحی مرکزی ایران قدرت یافته بود، پیوست و در ۳۳۷ ق به ری نزد او شتافت و نواخت یافت (ابوعلی، ۱۱۷/۲؛ ابن اثیر، همانجا؛ مرعشی، ۷۶). رکن‌الدوله نخست بر آن شد تا ابو منصور را برای مقابله با سامانیان به دامغان فرستد، اما چون مرزبان ابن محمد، سالار مسافریان و حاکم آذربایجان آهنگ تسخیر ری کرد، ابو منصور را با خود به پیکار مرزبان برد و چون او را شکست و اسیر کرد (۳۳۷ق)، حکومت آذربایجان را به ابومنصور پاداش داد (ابوعلی، ۱۱۹/۲؛ ابن اثیر، ۴۷۸/۸-۴۷۹). در این زمان خاندان مسافریان در آذربایجان بر سر قدرت به کشمکش برخاستند و به همین سبب ابومنصور به سهولت حکومت خود را بر این ولایت استوار ساخت (نک: ابوعلی، ۱۳۵/۲) و حتی در همان سال در مراغه به نام خود سکه زد (نک: واسمر، 170؛ قزوینی، ۵۹/۷-۶۰). از آن سوی دیسم بن ابراهیم کرد، والی پیشین آذربایجان ـ که به دست مسافریان به زندان افتاده بود ـ توسط و هسودان مسافری آزاد شد تا با کردان هوادار خود به مقابله با ابو منصور محمد برخیزد، اما دیسم نیز کاری از پیش نبرد و به سختی شکست خورد (ابو علی، ۱۳۶/۲؛ ابن اثیر، ۴۸۰/۸). ابو منصور پس از این پیروزی، احمد بن عبدالله، وزیر دیسم را که پیش از جنگ به او پیوسته بود، به وزارت خود برگمارد. این امر موجب آزردگی کاتب ابومنصور که از خراسان با او آمده بود، شد و با سپاهی به نزد دیسم گریخت. گفته‌اند ابو منصور بدین سبب سخت اندوهگین شد و از فرمانروایی آذربایجان دل برکند و پس از یک سال حکومت، در ۳۳۸ق به ری رفت (ابوعلی، ۱۴۸/۲؛ نیز نک: کسروی، ۷۹). او از ری نامه‌ای همراه با هدایای گرانبها نزد نوح سامانی فرستاد و از اعمال گذشتهٔ خود عذر خواست و با نظر مساعد امیر سامانی سال بعد به طوس بازگشت (ابن اثیر، همانجا). دانسته نیست که ابو منصور از این پس در طوس یا خراسان چه مقامی داشته است؛ شاید به پشتیبانی ابو علی محتاج که پیش‌تر با امیر سامانی طریق صلح پیموده واز ۳۴۰ق بار دیگر سپهسالاری خراسان یافته بود، بر طوس حکومت می‌کرد. در ۳۴۲ق که ابوعلی محتاج از سوی نوح به یاری وشمگیر زیاری، به مقابله با رکن الدوله اعزام شد و به صلح با وی تن در داد، ابو منصور که با هر دو طرف روابط دوستانه داشت، مشاور ابوعلی در انتخاب سفیری بود که به سوی رکن الدوله اعزام شد (ابن اثیر، ۵۰۴/۸).

از این عبارت «مقدمهٔ *شاهنامهٔ ابومنصوری*» که ابو منصور «با دستگاهی تمام از پادشاهی و ساز مهتران» به گردآوری روایات کهن ایرانی فرمان داد و این کار در ۳۴۶ق به انجام رسید («مقدمهٔ قدیم»، ۳۳-۳۶)، چنین بر می‌آید که او دست کم در حوالی این سال، در طوس فرمان می‌رانده است. در ۳۴۷ق چون ابوالحسن سیمجور (هـ م) والی هرات از سوی امیر عبدالملک بن نوح سامانی به سپهسالاری خراسان منصوب شد، ابو منصور حکومت هرات یافت. اما حکومت او دیری نپایید و ظاهراً سال بعد بار دیگر روانهٔ طوس شد (قس: اسفزاری، ۳۸۶/۱؛ فصیح، ۶۷/۲-۶۸).

در جمادی الآخر ۳۴۹ امیر عبدالملک سامانی، ابوالحسن سیمجور را از سپهسالاری خراسان عزل کرد و این مقام را به ابو منصور واگذارد. به گفتهٔ گردیزی، ابومنصور «ولایت مادون النهر (آمودریا) نیکو ضبط کرد و رسمهای نیکو نهاد...» (ص ۳۵۳) و چون رکن‌الدولهٔ دیلمی در این سال به جرجان درآمد، حسن بن فیروزان و ابومنصور با او ملاقات کردند و امیر دیلمی مالی هنگفت به آنان بخشید (ابن اثیر، ۵۳۳/۸). شاید این واقعه یکی از دلیلهای امیر سامانی در عزل ابومنصور (۲۰ ذیحجهٔ ۳۴۹) و انتصاب آلب تگین به سپهسالاری خراسان به شمار آید (گردیزی، ۳۵۳-۳۵۴؛ مینورسکی، 264). امیر سامانی خواست با این انتصاب او را که اقتدار یافته بود، از دربار خود دور کند و هم از او بر ضد ابومنصور که یک بار نیز بر سامانیان عصیان کرده بود و پیوندهای استواری با خراسانیان و نفوذی بر آنان داشت، استفاده کند (نک: بارتولد، ۵۳۳/۱)، اما مرگ نابهنگام عبدالملک در ۳۵۰ق سبب شد تا آلب تگین به جای خراسان متوجه بخارا شود. در حالی که امرای سامانی در شوال همین سال، ابو صالح منصور بن نوح، برادر عبدالملک را به امارت برداشتند، آلب تگین که به گفتهٔ منهاج سراج (۲۱۱/۱) طرفدار جانشینی پسر عبدالملک بود، کس نزد ابومنصور فرستاد و او را به نیابت خود در خراسان گمارد و خواست آهنگ بخارا کند؛ اما هنوز سفیر وی نزد ابو منصور به سر می‌برد که وی از بخارا به جای آلب تگین فرمان سپهسالاری خراسان یافت و مأمور نبرد با او شد. پس به تعقیب آلب تگین پرداخت و در حوالی طوس بنه و خرگاهش را غارت کرد و او را به بلخ گریزاند (گردیزی، ۳۵۵-۳۵۶). نرشخی بر آن است که چون منصور بن نوح بر تخت نشست، ابو منصور را مأمور کرد تا به مقابله با آلب تگین بپردازد (ص ۱۳۵).

با اینهمه ابو منصور محمد بن عبدالرزاق که هوشمندانه دریافته بود «آن شغل [سپهسالاری خراسان] بدو نگذارند و او را صرف کنند»، به زودی در خراسان آشکارا سر به شورش برداشت. پس به مرو درآمد و به سپاهیان خود اجازهٔ غارت داد. سپس به نسا و باورد روی آورد و دیلمیان را به تسخیر گرگان فراخواند، اما شورش ابومنصور این بار نیز ناکام ماند، چه وشمگیر زیاری، متحد سامانیان، طبیب ابومنصور را به مال بفریفت تا وی را با زهر مسموم کند. ابو منصور که بر اثر زهر ناتوان و بیمار شده بود، درخبوشان در پیکار با ابوالحسن سیمجور که از سوی امیر سامانی در مقام سپهسالاری خراسان به مقابله با وی گسیل شده بود، کاری از پیش نبرد و لشکرش منهزم شد. خود او نیز سرانجام در حالی که از یارانش جدا مانده بود، به دست غلامی سقلابی از سپاه احمد ابن منصور قراتگین به قتل رسید (گردیزی، ۳۵۶-۳۵۷).

بر اساس تنها روایت خواجه نظام الملک دربارهٔ علت و چگونگی قتل ابو منصور، او ظاهراً در اواخر عمر به مذهب اسماعیلی (باطنی) درآمده بود، از این رو آلب تگین از نیشابور آهنگ بخارا کرد تا منصور بن نوح را از گرویدن امرای دولت سامانی، از جمله ابو منصور محمد بن عبدالرزاق به مذهب باطنی آگاه سازد، اما برخی از دولتمردان دیگر که

خود اسماعیلی بودند، آلب تگین را نزد منصور بن نوح عاصی می‌نمایاندند و امیر سامانی سپاهی به مقابله با وی گسیل کرد تا مانع عبور او از آمودریا شوند. با اینهمه منصور بن نوح به زودی به قلع و قمع اسماعیلیان فرمان داد و به همین منظور ابوالحسن سیمجور و وشمگیر زیاری را به مقابله با ابومنصور محمد بن عبدالرزاق به طوس روانه کرد. وشمگیر در نبردی وی را شکست داد و سرش را برداشت و به بخارا فرستاد (ص ۳۰۰ـ۳۰۱، ۳۰۴ـ ۳۰۵). گرچه این گزارش خواجه نظام‌الملک اسماعیلی ستیز ـ که بیشتر به‌رنگ مذهبی این رویداد توجه دارد ـ با منابع دیگر متفاوت است، ولی قراینی دیگری نیز گرایش ابومنصور محمد بن عبدالرزاق را به مذهب اسماعیلی تا حدی تأیید می‌کند: نخست آنکه خطبهٔ «مقدمهٔ *شاهنامهٔ ابومنصوری* » («مقدمهٔ قدیم»، ۳۰) حاکی از گرایش وی به تشیع است. از سوی دیگر کیش اسماعیلی در عصر سامانی در میان دولتمردان، ایرانیان و دهقانان ایرانی رواج داشت و برخی از افراد مشهور وابسته به دودمان ابومنصور نیز بر این طریق بودند، مانند حسین بن علی مروزی، سردار برجستهٔ سامانی که براساس «مقدمهٔ *شاهنامهٔ ابومنصوری* » (همان، ۸۹) از خاندان کنارنگیان و وابسته به دودمان ابومنصور بود و به روزگار نصر ابن احمد (حک ۳۰۱ـ۳۳۱ق) بدین مذهب در آمد (بغدادی، ۱۷۰). همچنین امیرک طوسی، متحد ابوعلی سیمجور، سپهسالار عاصی سامانی، از امرای تارودی (تارود، ظاهراً ناحیه‌ای است بین طوس و کلات، نک: خالقی، ۳۵۷/۱ـ ۳۵۸، یادداشتها، شم ۱۵) که به احتمال بسیار نسب به خاندان عبدالرزاق می‌برد، بر مذهب اسماعیلی بود (بغدادی، ۱۷۲؛ نیز نک: خالقی، ۳۴۴/۱ به بعد). از اینها گذشته، ابومنصور محمد بن عبدالرزاق که اندیشهٔ استقلال در سر می‌پروراند، شاید بر آن بود تا با پذیرفتن کیش اسماعیلی، از نظر مذهب نیز خود را از دربار بخارا و خلافت عباسی متمایز سازد.

گردیزی (ص ۳۵۳)، ابو منصور را به دادگری ستوده است و نیز می‌گوید: او «مردی پاکیزه بود و رسم‌دان و نیکو عشرت». وی که با خراسانیان بومی پیوندهای استوار داشت، ظاهراً آخرین امارت جوی قدرتمند ایرانی در خراسان بود که در میان دو سلسلهٔ ایرانی رقیب، سامانیان در شرق و آل بویه در غرب، برای استقلال سخت تلاش کرد. با قدرت یافتن ترکان در دربار سامانی، امیران این دودمان به خوبی از جنگاوری سرداران ترک چون منصور بن قراتگین، ابوالحسن سیمجور و آلب تگین بر ضد ابومنصور محمد بن عبدالرزاق در خراسان بهره بردند. سرانجام جانشینان آلب تگین حدود نیم قرن بعد با تأسیس دولت غزنوی به حیات و استقلال سلسله‌های ایرانی در شرق و شمال شرقی ایران پایان دادند. به هر روی ابومنصور نمایندهٔ شاخص و برجستهٔ دوره‌ای است که مینورسکی بر آن «میان پردهٔ ایرانی[1]» نام نهاده است: دورهٔ بین پایان استیلای عربها و آغاز حکومت ترکان (ص264).

دورهٔ سامانیان دورهٔ احیا و شکوفایی فرهنگ و زبان پارسی بود و دهقانان و بازماندگان خاندانهای کهن ایرانی در این کار سهم فراوان داشتند و از آن میان ابومنصور محمد بن عبدالرزاق در تاریخ ادبیات ایران شهرت بسزایی یافته است. چه در طوس به وزیر خود، ابو منصور معمری فرمان داد تا اخبار و روایات باستانی ایران را گرد آورد. سرانجام در ۳۴۶ق تدوین یکی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین شاهنامه‌های منثور به همت ابومنصور به انجام رسید و به *شاهنامهٔ ابومنصوری* شهرت یافت که اینک تنها مقدمهٔ آن که «مقدمهٔ قدیم *شاهنامه* » نیز نامیده می‌شود، بر جای مانده است (نک: «مقدمهٔ قدیم»، ۳۰ به بعد؛ نیز نک: بیرونی، ۱۱۶). دراین مقدمه آمده است که ابومنصور بدین سبب به تدوین *شاهنامه* فرمان داد که می‌خواست یادگاری از خود برجای گذارد (ص ۳۳). گر چه این اقدام نشان از دلبستگی او به فرهنگ ایرانی دارد، ولی نمی‌توان این احتمال را از نظر دور داشت که او نیز همانند دیگر امارت جویان ایرانی آن روزگار چون احمد بن سهل (ﻫ م)، بر آن بود تا از این امر در جهت تحکیم داعیهٔ شهریاری خود بهره‌برداری کند. در «مقدمهٔ جدید *شاهنامه* » (مقدمهٔ بایسنقری) نیز از این اقدام ابو منصور سخن رفته است، اما با خطاهای شگفتی همچون معاصر دانستن ابومنصور و یعقوب لیث صفاری (ص ۷؛ نیز نک: صفا، ۱۰۲).

شاهنامهٔ ابو منصوری به زودی چندان اهمیت و رواج یافت که نخست دقیقی شاعر به نظم آن پرداخت، اما ناتمام ماند و همان مهم‌ترین منبعی شد که فردوسی بر اساس آن *شاهنامهٔ* خود را پدید آورد (نک: تقی‌زاده، ۸۹ ـ۹۰). فردوسی نیز در آغاز *شاهنامه* ، بی‌آنکه نامی از ابومنصور و *شاهنامهٔ* او برده باشد، از این اقدام وی سخن رانده و او را بسیار ستوده است (۲۱/۱) که با متن مقدمهٔ برجای مانده از *شاهنامهٔ ابومنصوری* منطبق است. فردوسی در ادامهٔ همین ابیات به جوانی «از گوهر پهلوان» اشاره دارد که او را به سرودن *شاهنامه* تشویق کرده، ولی اکنون دیگر نشانی از او نمی‌یابد (۲۳/۱ـ۲۴). این جوان به احتمال بسیار منصور (یا ابومنصور) پسر محمد بن عبدالرزاق بوده که به گفتهٔ گردیزی در ۳۷۷ق به حسام الدوله تاش، سپهسالار شورشی سامانیان پیوست و پس از شکست وی، به اسارت ابوالحسن سیمجور در آمد و به بخارا فرستاده شد (ص ۳۶۶ـ۳۶۷؛ نیز نک: خالقی، ۳۳۵/۱ به بعد).

مورخان از یکی دیگر از بازماندگان محمد بن عبدالرزاق به نام عبدالله که به روایتی برادر او و «از معارف لشکر خراسان» (عتبی، ۷۱) و به روایت دیگر پسر وی بوده است (گردیزی، ۳۶۶)، نام برده‌اند که در زمرهٔ متحدان حسام الدوله تاش در نبرد با ابوالحسن سیمجور بوده است. چنین می‌نماید که پس از مرگ ابومنصور، بازماندگان وی تا مدتها به ضدیت با دولت سامانی باقی ماندند و نیز ظاهراً تا اواخر دولت غزنوی در طوس صاحب نفوذ بودند، چه بیهقی (ص ۵۵۰ ـ۵۵۱) در شرح نبردی که در ۴۲۵ق میان طوسیان و نیشابوریان روی داد، آورده است که سالار طوسیان «مقدّمی بودی تارودی از مدبران بقایای عبدالرزاقیان».

---

1. Iranian intermezzo

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش هـ.ف. آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ بارتولد، و.و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ تقی‌زاده، حسن، «شاهنامهٔ فردوسی»، *هزارهٔ فردوسی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۵۶ق؛ خالقی مطلق، جلال، «جوان بود و از گوهر پهلوان»، *ناموارهٔ دکتر محمود افشار*، به کوشش ایرج افشار و کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، به کوشش ی. ا. برتلس، مسکو، ۱۹۶۶-۱۹۶۸م؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کسروی، احمد، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش محمدحسین تسبیحی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ «مقدمهٔ جدید شاهنامه»، شاهنامهٔ فردوسی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ «مقدمهٔ قدیم شاهنامه»، *بیست مقالهٔ قزوینی*، تهران، ۱۳۳۲ش، ج ۲؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر قباوی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظام الملک، حسن، *سیرالملوک*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

Minorsky, V., «The Older Preface to the *Shāh-nāma*», *Iranica* (Twenty Articles), Tehran, 1964; Vasmer, R., «Zur Chronologie der Gastāniden und Sallāriden», *Islamica*, Leipzig, 1922, vol. III.

ابوالفضل خطیبی

اَبومَنْصورِ مَعْمَری (زنده در ۳۴۶ق/۹۵۷م)، فرزند محمد (احمد؟) بن عبدالله، وزیر (دستور) ابومنصور محمد بن عبدالرزاق، سپهسالار و فرمانروای طوس و خراسان در روزگار سامانیان.

آگاهی دقیق و روشن ما از زندگی ابومنصور معمری اندک و منحصر به مقدمهٔ *شاهنامهٔ ابومنصوری* (مقدمهٔ قدیم *شاهنامه*) است. او در تاریخ ادبیات ایران به سبب مشارکت و نظارت بر کار گردآوری و تدوین یکی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین شاهنامه‌های منثور پارسی (*شاهنامهٔ ابومنصوری*) شهرت یافته است.

در روزگار سامانیان که کوششهای فراوان برای احیا و ترویج فرهنگ و زبان پارسی صورت می‌گرفت، ابومنصور معمری از سوی ابومنصور محمد بن عبدالرزاق (ﻫ م) مأمور شد که «خداوندان کتب [خداینامه‌ها] را از دهقانان و فرزانگان» از طوس و دیگر شهرهای خراسان فراز آورد تا تاریخ و داستانهای کهن ایران را از پهلوی به پارسی دری ترجمه و تدوین کنند. در پی اجرای این فرمان کسانی چون شاذان پسر برزین از طوس، شاج (فردوسی، ۴۷۵: ماخ؛ نیز نک: تقی‌زاده، ۸۵، حاشیه) پسر خراسانی از هرات، یزدانداد پسر شاپور از سیستان، و ماهوی خورشید پسر بهرام از نیشابور ــ که با توجه به نامشان همگی می‌بایست زردشتی بوده باشند ــ در طوس گرد آمدند. بدین سان در ۳۴۶ق مجموعه‌ای از داستانهای کهن و تاریخ شاهان ایران فراهم آمد که آن را «شاهنامه» خواندند («مقدمهٔ شاهنامهٔ *ابومنصوری*»، ۳۴-۳۶؛ نیز نک: نولدکه، ۴۰؛ تقی‌زاده، ۸۳) و اکنون از این شاهنامه که به نام بانی تألیف آن، ابومنصور محمد بن عبدالرزاق، *شاهنامهٔ ابومنصوری* شهرت یافته، تنها دیباچهٔ آن که به برخی از نسخه‌های قدیم *شاهنامهٔ* فردوسی الحاق شده، در دست است (نک: قزوینی، ۷/۲، ۲۲-۲۶).

چنین می‌نماید که ابومنصور معمری خود این مقدمه را به رشتهٔ تحریر درآورده باشد («مقدمهٔ شاهنامهٔ *ابومنصوری*»، ۳۰، ۳۴؛ نیز نک: صفا، ۱۰۳؛ *ایرانیکا*). بر اساس این مقدمه، نسب او و ولی نعمتش، ابومنصور محمد بن عبدالرزاق از طریق فرمانروایانی مشهور به «کنارنگ» ــ عنوانی نظامی در اواخر دورهٔ ساسانی و عنوان فرمانروایی در آغاز فتوحات اسلامی (نک: مینورسکی، 262-263) ــ به منوچهر پیشدادی می‌رسد («مقدمهٔ شاهنامهٔ *ابومنصوری*»، ۷۳-۸۱). گرچه بیرونی اینگونه سلسله نسبها را برساختهٔ سخن‌پردازان دانسته (ص ۳۷-۳۸)، اما به گفتهٔ مینورسکی، سلسله نسبهای این دو تن تا کنارنگ می‌تواند بهره‌ای از حقیقت داشته باشد (271-273، حاشیه، 262-263؛ قس: قزوینی، ۸۰/۲-۸۱، حاشیه)، و بدین سان ابومنصور معمری از بازماندگان خاندانهای قدیم ایران و دوستدار حفظ و ترویج روایات و داستانهای کهن بوده است. از عبارت «درود ... بر محمد(ص) و بر اهل بیت و فرزندان او ...» در خطبهٔ «مقدمهٔ شاهنامهٔ *ابومنصوری*» (ص ۳۰)، می‌توان احتمال داد که ابومنصور معمری همچون سرور خود، گرایشهای شیعی داشته است (برای تفصیل، نک: ﻫ د، ابومنصور محمد بن عبدالرزاق).

نام ابومنصور معمری در «مقدمهٔ جدید *شاهنامه*» (مقدمهٔ بایسنقری) ــ که پر از خطاهای شگفت‌انگیز است ــ سعود بن المنصور المعمری آمده که در خدمت پدر ابومنصور محمد بن عبدالرزاق نیز بوده است (ص ۷).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ تقی‌زاده، حسن، «شاهنامه و فردوسی»، *هزارهٔ فردوسی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *حماسه سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قزوینی، محمد، «مقدمهٔ قدیم شاهنامه»، *بیست مقاله*، به کوشش ابراهیم پورداوود و عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۳ش؛ «مقدمهٔ جدید شاهنامه» (مقدمهٔ بایسنقری)، همراه *شاهنامهٔ فردوسی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ «مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری» (مقدمهٔ قدیم شاهنامه)، *بیست مقاله* (نک: هم، قزوینی)؛ نولدکه، تئودور، *حماسهٔ ملی ایران*، ترجمهٔ بزرگ علوی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نیز:

Iranica; Minorsky, V., « The Older Preface to the Shāh-nāma» , *Iranica* (Twenty Articles), Tehran, 1964.

ابوالفضل خطیبی

اَبومَنْصورِ مُوَفَّقِ هَرَوی (سدهٔ ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م)، فرزند علی، پزشک و داروشناس ایرانی و مؤلف کهن‌ترین کتاب فارسی موجود در داروشناسی.

در هیچ یک از منابع کهن نامی از او یا تألیفاتش برده نشده است و آگاهیهای ما در بارهٔ وی تنها از راه کتاب *الابنیة عن حقایق الادویة* اوست که دربارهٔ ادویهٔ مفرده و خواص آنها تألیف شده است. ابومنصور خود در مقدمهٔ کتاب می‌گوید که در «کتابهای حکیمان پیشین و عالمان

طبیبان محدث» جست و جو کرده و «در ادویه و اغذیهٔ مفرد و غیرش نیز و کردار هر دارویی و منفعتها و مضرتهاشان» به تأمل نگریسته است، چنانکه از بقراط، جالینوس، دیسکوریدس، ماسرجویه، ابن‌رین طبری، حنین بن اسحاق، ثابت بن قره، محمد بن زکریای رازی، سنان بن ثابت و موسی بن سنان (؟) نقل قول کرده است (ص ۱ـ۲، ۱۰، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۳۰، ۳۷، ۸۷، ۸۹، ۱۲۷، ۱۴۵، ۳۳۷، جم). اما علاقهٔ ابومنصور بیشتر معطوف به پزشکان هندی است و نظریات و شیوه‌های کار آنان را بیشتر می‌پسندد، زیرا به گفتهٔ خود وی «دارو آنجا بیشتر است و عقاقیر آنجا تیزتر و خوش‌تر و همت آن مردمان به استقصا اندر حکمت بالغ‌تر است». پس در برابر یونانیان و حکمای روم که «به غلط افتاده‌اند، حکیمان هند برصوابند» و از آن جمله، سری فرگوادت، جاطک و بهایل ــ که ممکن است همان بهلین‌داد باشد که ابن وحشیه در مقدمهٔ کتاب *السموم* از او یاد کرده است ــ و از هیچ یک اثری نمی‌شناسیم، و نیز منکه ــ که ترجمهٔ کتابهایی از هندی به فارسی و عربی به وی نسبت داده می‌شود (ص ۴، ۲۰، ۸۳، ۹۷، ۱۲۱، ۱۲۷، جم؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۳/۲؛ GAS, III/201-202). آنگاه ابومنصور در بیان سبب تألیف *الابنیة*، با اشاره به پزشکانی که آثار آنان‌را بررسی کرده، گوید: «بعضی از ایشان فصلهایی بیرون کرده بودند موجز و بعضی نه، و نیز آن بعضی شرح تمام نکرده بودند. من خواستم که کتابی بنا کنم و هر چه شناسند اندرو یاد کنم از آن چیزها که استعمال کنند ... به‌شرحی تمام ... تا این روزگار مرا شغلهای محدث از این دور همی داشت و اتفاق نیفتاد چنانکه من همی خواستم از قبل کسادی علم و کمی طالبان تا آنگاه که حاصل آمدم اندر حضرت عالی مولانا الامیر المسدد المؤید المنصور ادام الله علوه، پس او را دیدم ملکی بزرگوار و دانا و حکمت شناس و حق‌دان و دانش‌جوی و داد ده و سخی دست و کریم طبع و سخن دان و زایر نواز و یزدان پرست و هنر ورز، پس از جهت این فضلهای شریف، مرا خرد تکلیف کرد ... که به نام این ملک عالم و عادل این کتاب تصنیف کنم». آنگاه بار دیگر تأکید می‌ورزد: «این کتاب تألیف کردم از بهر خزانهٔ اوی و هر چه شناسند از داروها اندرین کتاب پیدا کردم به شرحی تمام از بهر آنکه این کتاب شریف‌تر از آن است که مختصر باید کرد ... و این کتاب را بر حروف هجی بنا کردم تا باز جستنش آسان بود ...» (ص ۲ـ۵).

دعوی ابومنصور بر اینکه در *الابنیة*، از همهٔ داروهای شناخته شده «به شرحی تمام» یاد کرده، باطل است. جای بسیاری مواد که در سدهٔ ۴ق و پیش از آن، معروف بوده و از جمله در *الحاوی* محمد بن زکریای رازی ذکر شده، در تصنیف ابومنصور خالی است (نک‍: رازی، ۷۷/۲۱ـ۸۱، ۳۰۶ـ۳۱۰، ۵۰۷، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۹۵، ۶۰۱ـ۶۰۲، جم). همچنین وصف وی از بسیاری داروها، سخت کوتاه است (ابومنصور، ۸۸، ۹۳، ۲۷۰ـ۲۷۱، ۳۳۰ـ۳۳۱؛ قس: رازی، ۲۲۰/۲۰ـ۲۲۲، ۲۵۶ـ۲۵۸، ۳۱۳/۲۱ـ۳۱۸، ۶۰۲ـ۶۰۶، جم).

کهن‌ترین نسخه‌ای که از *الابنیة* در دست است، در ۴۴۷ق و به دست علی بن احمد اسدی طوسی، شاعر و لغت شناس معروف و صاحب *گرشاسب‌نامه* و *لغت فرس* کتابت شده است و در کتابخانهٔ وین نگهداری می‌شود (فلوگل، II/534-536). در صفحهٔ عنوان این نسخه، این عبارت به خط اسدی طوسی جلب توجه می‌کند: «تألیف ابومنصور موفق‌بن علی‌الهروی‌حرسه‌الله». از جملهٔ دعایی حرسه الله در این عبارت چنین نتیجه می‌شود که ابومنصور در تاریخ کتابت این نسخه زنده بوده است. فلوگل بدون توجه به مدلول این دعا، از لقبهای المسدد و المنصور که ابومنصور برای فرمانروای زمان خویش آورده، نتیجه گرفته است که این امیر، منصور بن نوح سامانی (حک‍ ۳۵۰ـ۳۶۶ق) ملقب به السدید بوده است (II/534). جمعی دیگر از پژوهشگران نیز این نظر را تأیید کرده‌اند (فونان، 80؛ براون، 93-92؛ همو، ۲۱/۱؛ سارتن، 679-1/678؛ محبوبی، ۸؛ امیری، مقدمه، ۲۲). روشن است که قبول این نظر، با فرض زنده بودن ابومنصور در تاریخ کتابت نسخهٔ اسدی طوسی دشوار می‌نماید. قزوینی بر آن است که نتیجه‌گیری فلوگل از مطالب مقدمهٔ ابومنصور پایهٔ درستی ندارد، زیرا آن لقبها از نوع القاب ستایش آمیز عام است که برای بسیاری از امرا و پادشاهان به کار رفته است. همچنین جملهٔ دعایی حرسه الله در صفحهٔ عنوان کتاب به معنای زنده بودن مؤلف در زمان کتابت نسخهٔ اسدی طوسی نمی‌تواند باشد، زیرا، گرچه به احتمال ضعیف، ممکن است اسدی طوسی عین عبارت صفحهٔ عنوان نسخهٔ مورد استفادهٔ خویش را نقل کرده باشد (قزوینی، ۲۶۴ـ۲۶۶؛ نیز نک‍: محبوبی، ۹).

محمد تقی بهار نیز به استناد این سابقه که برخی کاتبان عین عبارات کاتبان پیشین را بدون توجه یا با توجه به معنی و مفهوم آن نقل کرده‌اند، به طور ضمنی محتمل می‌شمارد که دعای یاد شده نیز از اینگونه رونویسیها بوده باشد (۲۴/۲ـ۲۵) و بدین سان احتمال مطرح شده از سوی قزوینی را تأیید می‌کند. از سوی دیگر به نظر بهار، به رغم آنکه کتاب *الابنیة* همهٔ ویژگیهای شیوهٔ نگارش سدهٔ ۴ق را در بر دارد، نمی‌توان آن‌را با اطمینان مربوط به این سده شمرد، زیرا سبک سدهٔ ۴ق تا دو سده بعد همچنان تقلید می‌شده است (همانجا). بدین ترتیب از نظر این دو پژوهشگر، دوران زندگانی مؤلف را نمی‌توان به دقت تعیین کرد. با اینهمه، پذیرفتن اینکه دانشمندی مانند اسدی طوسی، نوشتهٔ کاتب دیگری را بدون دقت در مدلول آن نقل کرده باشد، دشوار است. گرچه می‌توان پذیرفت که اسدی به هنگام کتابت نسخه، از زندگی یا مرگ مؤلف آگاهی نداشته است.

از سوی دیگر با توجه به نقل قول ابومنصور از کسانی چون محمد بن زکریای رازی (د ۳۲۰ق)، سنان بن ثابت (د ۳۳۰ق) و موسی بن سنان (ص ۲۰، ۲۳، ۳۷، ۴۷، ۱۳۴، ۱۴۲، جم) و فقدان هرگونه اشاره به ابن‌سینا و کتاب *قانون* وی ــ که بخش دارویی آن احتمالاً پس از ۴۰۶ق نوشته شده است ــ در کتاب *الابنیة*، می‌توان گفت که این اثر به احتمال قوی پیش از ۴۱۰ق نوشته شده است و از آنجا که ستایشهای ابومنصور از پادشاه عصر خویش، در میان فرمانروایان این دوران بیش از همه به

منصور بن نوح، دانش دوست‌ترین امیر سامانی می‌برازد، این کتاب به احتمال نزدیک به یقین در عصر این پادشاه تألیف شده است (نک: ه‌د، ابن سینا؛ محبوبی، ۸؛ امیری، مقدمه، ۲۰-۲۲).

در صفحات پایانی *الابنیة*، ذیل مادهٔ دارویی «ودع» جملهٔ «ودع را هیچ نگفت»، برخی پژوهشگران را به حیرت افکنده است که آیا نوشتهٔ ابومنصور است، یا افزودهٔ کاتب و اگر نوشتهٔ ابومنصور است، آیا نشانهٔ آن است که وی از یک متن عربی ترجمه می‌کرده و مرادش این بوده‌است که مصنف متن دربارهٔ این ماده چیزی نگفته بوده است، یا به معنی آن است که اصل کتاب یا بخشی از آن به صورت امالی بوده، یعنی یکی تقریر و دیگری یادداشت می‌کرده است (مینوی، مقدمه؛ محبوبی، ۹).

بر پایهٔ آنچه از مقدمهٔ کتاب نقل شد، ابومنصور بر تصنیف و تألیف، تصریح کرده است؛ همچنین واژه‌های بسیار به گویش هروی در این کتاب، نشان می‌دهد که این تألیف به زبان فارسی صورت گرفته است. بدین ترتیب، فرض اینکه هروی کتاب خود را به زبان عربی نوشته و اسدی آن را ترجمه کرده باشد، به کلی باطل است. خود اسدی نیز در پایان نسخه بر کتابت اثر تصریح کرده است. ابراز شگفتی از ذکر نامهای عربی داروها در *الابنیة* نیز اعتباری ندارد (نک: همو، ۸؛ امیری، مقدمه، ۲۴-۲۵).

در این کتاب خواص و آثار دارویی ۵۶۱ مادهٔ دارویی بیان شده است. ارقام دیگری که در برخی منابع آمده، خطاست (نک: فلوگل، II/536؛ مینوی، مقدمه؛ امیری، مقدمه، ۴۶؛ *دایرة المعارف فارسی*، ۳۵/۱؛ سارتن، I/678). برخی از این مواد مانند لبن و لحوم، به رغم شمول بر انواع بسیار، هر کدام یک عنوان به شمار رفته‌اند. عنوانها بیشتر عربی و به ندرت فارسی است، مانند پرسیاوشان، پنج انگشت، بادآورد، برنج کابلی، آزادرخت (ص ۳۱، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۴) و گاه نیز یونانی یا لاتین است (ص ۱۷، ۱۹، ۲۵، ۳۱۶، ۳۱۷). عنوانها به ترتیب حروف هجا (ابتثی) است، اما این ترتیب، تنها در نخستین حرف واژه‌ها رعایت شده است. در این زمینه، یک نابسامانی جلب توجه می‌کند: در اواخر باب «ل» از دو مادهٔ «ابوال» و «بزاق» سخن گفته شده است. می‌توان تصور کرد که مؤلف، مادهٔ نخست را از فرهنگی که بر پایهٔ حروف آخر کلمات مرتب شده بوده، برداشته و مادهٔ دوم را در شکل مرادف آن «لعاب» در نظر داشته و از نقل آنها به جای درستشان غفلت ورزیده است. هیچ یک از پژوهشگران نیز پرتوی بر این مشکل نیفکنده‌اند (نک: ص ۲۹۶-۲۹۷).

واژه‌های فارسی *الابنیة* که برای داروها، اندامها، بیماریها و اخلاط به کار رفته، در خور بررسی و تأمل است. در نسخهٔ چاپ دانشگاه تهران فهرست سودمندی از اینگونه واژه‌ها به دست داده شده است (ص ۳۵۹، ۴۴۲).

نسخهٔ اسدی طوسی که از آن یاد کردیم تا چندی پیش یگانه نسخهٔ شناخته شده از این کتاب بود. در ۱۳۴۵ش نسخهٔ دیگری به دست آمد که در سدهٔ ۸ق نوشته شده است و اکنون در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی نگاهداری می‌شود (دانش پژوه، ۴۹۱، ۴۹۳).

در سالهای ۱۸۳۱-۱۸۳۳م زلیگمان ترجمهٔ لاتین *الابنیة* را در وین انتشار داد. همو در ۱۸۳۸م چاپ زیبایی از این اثر همراه با ترجمهٔ لاتین و توضیحات در همان شهر منتشر ساخت. در ۱۸۹۲م عبدالخالق آخوندوف به عنوان پایان نامهٔ تحصیلی خویش شرحی به زبان آلمانی دربارهٔ *الابنیة* نوشت. در ۱۸۹۳م ترجمهٔ آلمانی این کتاب، همراه با توضیحات از سوی آخوندوف، کوبرت[1]، هورن[2] و یولی[3] در شهر هاله انتشار یافت. پژوهشهای دیگری نیز دربارهٔ این کتاب به زبانهای اروپایی منتشر شده است (سارتن، I/679؛ استوری، II(2)/199-200).

چاپ تصویری بخشی از نسخهٔ اسدی در ۱۳۴۴ش در تهران انتشار یافت. در ۱۳۴۶ش، دانشگاه تهران چاپ کامل این کتاب را، همراه با یادداشتهایی که احمد بهمنیار در ۱۳۲۹ش دربارهٔ آن نوشته بود، با مقدمه و فهرستهایی به کوشش محبوبی اردکانی منتشر ساخت. توضیحات و حواشی بهمنیار به حل برخی ابهامات کمک می‌کند، اما خطاهایی نیز در این حواشی به چشم می‌خورد که شماری از آنها از عدم توجه به گویش هروی سرچشمه گرفته است. از آن جمله است آنچه در شرح کلمات «پتول» (ص ۱۸، ۳۶)، «میان بادافت» (ص ۸۳)، «گنگ» (ص ۹۰) و «کرک» (ص ۲۹۴) آمده است (نیز نک: رواقی، ۷۹۸-۸۰۸؛ فکرت، ۶۶، ۱۳۲). بررسی دقیق متن *الابنیة* با توجه به گویشهای خراسان قدیم بسیار سودمند خواهد بود.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقایق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ امیری، منوچهر، *فرهنگ داروها و واژه‌های دشوار کتاب الابنیة*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ علی پاشا صالح، تهران، ۱۳۳۲ش؛ بهار، محمد تقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ دانش پژوه، محمد تقی، «الابنیة عن حقائق الادویة»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۹، شم ۵؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷-۱۳۸۸ق/۱۹۶۷-۱۹۶۸م؛ رواقی، علی، «الابنیة عن حقائق الادویة»، *سخن*، تهران، ۱۳۴۷ش، دورهٔ ۱۸، شم ۷؛ فکرت، محمد آصف، *لغات زبان گفتاری هرات*، کابل، ۱۳۵۵ش؛ قزوینی، محمد، *بیست مقاله*، تهران، ۱۳۲۲ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، مقدمه بر *الابنیة* (نک: هم، ابومنصور)؛ مینوی، مجتبی، مقدمه بر *الابنیة عن حقائق الادویة*، چ تصویری، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Browne, E.G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1962; Flügel, G., *Die arabischen, persischen, turkischen Handschriften ... zu Wien*, Wien, 1865; Fonahn, A., *Zur Quellenkunde der persischen Medizin*, Leipzig, 1910; GAS; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1971.

بخش علوم

اَبومَنْصورِ نَفوسی، الیاس، حاکم اباضی جبل نفوسه در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق. در منابع اباضی نام پدر او ذکر نشده است (نک: ابوزکریا، ۱۴۵؛ درجینی، ۳۲۹/۲؛ شماخی، ۱۹۱/۱) و برخی منابع غیراباضی از او تنها با نام الیاس یا کنیهٔ ابومنصور یاد کرده‌اند (نک: ابن عذاری، ۱۱۹/۱؛ یعقوبی، ۳۴۶)، اما برخی دیگر از این منابع (بلوی، ۲۵۳؛

1. R.Kobert 2. P.Horn 3. J.Jolly

کندی، ۲۲۲؛ ابن اثیر، ۳۲۴/۷؛ ابن خلدون، ۶۴۵/۴) نام او را الیاس بن منصور ضبط کرده‌اند که جای تأمل است.

ابومنصور اهل تندمیره، قریه‌ای در جبل نفوسه بود (شماخی، همانجا؛ EI²). منابع اباضی روایتهایی چند در وصف جنگاوری، پرهیزگاری و عدالت دوستی ابومنصور و پای‌بندی او به سنن مذهبی آورده‌اند (نک: ابوزکریا، ۱۴۵ـ۱۴۶، ۱۴۸ـ۱۴۹؛ درجینی، ۸۴/۱، ۸۶، ۳۲۱/۲، ۳۲۹ـ۳۳۱؛ شماخی، ۱۹۱/۱، ۱۹۲) و در رسالهٔ «ذکر اسماء بعض شیوخ الوهبیة» (همو، ۲۲۷/۲) از ابومنصور الیاس در زمرهٔ شیوخ نفوسه نام برده شده است.

ابوالیقظان محمدبن افلح رستمی (د ۲۸۱ ق/ ۸۹۴م) پنجمین امام رستمیان تاهرت، ابومنصور را به عنوان حاکم جبل نفوسه برگزید و او این سمت را در زمان جانشین ابوالیقظان، ابوحاتم یوسف بن محمد نیز حفظ کرد (ابوزکریا، ۱۴۵؛ درجینی، ۸۴/۱؛ قس: ابن صغیر، ۴۷). قلمروی که ابومنصور بر آن حکم می‌راند، تمامی منطقهٔ طرابلس غرب را بجز شهر طرابلس که تحت حاکمیت اغالبه بود، دربرمی‌گرفت (EI²).

در منابع به طور مشخص تنها از دو واقعه به هنگام حکمرانی از او یاد شده است: نخستین واقعه زمانی رخ داد که عباس، فرزند احمد بن طولون (حکـ ۲۵۴ـ۲۷۰ ق) در غیاب پدرش سر به شورش برداشت و با سپاهیان و اموال بسیاری از مصر بیرون رفت. او که قصد داشت افریقیه را تصرف کند و اغالبه را از آن منطقه براند، به ابراهیم بن احمد اغلبی نوشت که المعتمد خلیفهٔ عباسی، وی را بر افریقیه گماشته است. عباس پس از تصرف دژلیده و شکست محمد بن قُرْهُب، حاکم اغلبی طرابلس، ۴۳ روز شهر را محاصره کرد. مردم که از ستمگری عباس و سپاهیانش به ستوه آمده بودند، به ابومنصور نفوسی پناه بردند و از او درخواست یاری کردند. عباس، ابومنصور را تهدید کرد و به او نوشت که از وی اطاعت کند، اما ابومنصور که پاسخ تحقیرآمیزی برای او نوشته بود، به یاری مردم طرابلس شتافت و همراه با سپاهیانی که ابراهیم‌بن‌احمداغلبی به منطقه گسیل داشته بود، در نبرد با عباس، شکست سختی بر وی وارد آورد (بلوی، ۲۵۳ـ۲۵۵؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابن عذاری، ۱۱۸/۱، ۱۱۹؛ قس: شماخی، ۱۹۲/۱، که وقایع مذکور را به نقل از ابن رقیق، به اشتباه به ابوالعباس احمدبن طولون نسبت می‌دهد). گفته‌اند که نفوسیان از غنایم این جنگ و اموال بسیاری که از سپاهیان عباس بر جای ماند، هیچ برنگرفتند (ابن عذاری، ۱۱۹/۱). این گزارش که شماخی نیز آن را آورده است (همانجا)، پای‌بندی ابومنصور را به سنن اباضیه نشان می‌دهد (نک: ه د، اباضیه).

دومین واقعه که از یک اختلاف سیاسی داخلی نشأت می‌گرفت، ریشه در اختلافات قدیم‌تر فرقه‌ای، بر مبنای ادعاهای سیاسی فرقهٔ خلفیه به رهبری خلف بن سمح داشت (در مورد این فرقه، نک: طعیمه، ۵۹ـ۶۱). در این زمان فرزند خلف بن سمح، تحت تأثیر افکار پدرش سر به شورش برداشته و مدعی جبل نفوسه بود (ابوزکریا، ۱۴۶؛ درجینی، همانجا؛ باسه، 93). وی توانست حمایت قبیلهٔ زواغه را که می‌کوشیدند از قید تابعیت نفوسه رهایی یابند، به دست آورد (EI²). جنگ ابومنصور با قبیلهٔ زواغه و شکست ایشان موجب شد تا پسر خلف به جِربه رود و به یکی از افراد همان قبیله پناهند شود، اما وی با دریافت رشوه پسر خلف را به سپاهیان الیاس تسلیم کرد (ابوزکریا، ۱۴۶ـ۱۴۹؛ درجینی، ۸۴/۱ـ۸۶؛ شماخی، ۱۹۱/۱، ۱۹۲).

این وقایع در آغاز دوران زمامداری ابوحاتم یوسف بن محمد رخ داد و در همین زمان ابومنصور نفوسی درگذشت و ابوحاتم، افلح بن عباس را جانشین وی ساخت (ابوزکریا، ۱۴۹). تاریخ دقیق وفات ابومنصور به روشنی معلوم نیست، اما می‌توان زمان آن را میان سالهای ۲۸۱ ق ــ که ابوحاتم نخستین دورهٔ زمامداری خود را آغاز کرد ــ و ۲۸۴ ق که افلح بن عباس حاکم جبل نفوسه بود و فرماندهی سپاه اباضی را در جنگ مانو به عهده داشت، تخمین زد (نک: بارونی، ۴۷، ۴۸؛ ربشتوک، 265).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن صغیر، *تاریخ*، به کوشش موتیلینسکی، پاریس، ۱۹۰۷م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش ژ. س. کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸م؛ ابوزکریا ورجلانی، یحیی، *السیرة واخبار الائمة*، به کوشش عبدالرحمن ایوب، تونس، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ بارونی، سلیمان، *مختصر تاریخ الاباضیة*، تونس، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸م؛ بلوی، عبدالله، *سیرة احمدبن طولون*، به کوشش محمد کردعلی، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة؛ درجینی، احمد، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، الجزایر، ۱۹۷۴م؛ شماخی، احمد، *السیر*، به کوشش احمد سیابی، عمان، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷م؛ طعیمه، صابر، *الاباضیة عقیدةً و مذهباً*، بیروت، دارالجیل؛ کندی، محمد، *الولاة و القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Basset, René, "Les Sanctuaires du Djebel Nefousa", J A, 1899, vol. XIV; EI²; Rebstock, Ulrich, *Die Ibāḍiten im Maġrib*, Berlin, 1983.

بخش تاریخ

أبوالمُؤثِر، صَلت بن خمیس بَهلَوی، فقیه اباضی عمان در سدهٔ ۳ق / ۹ م. نسبت بهلوی او به بَهلا، محلی در نزدیکی نزوی، باز می‌گردد. دربارهٔ دوران کودکی و جوانی او آگاهی چندانی در دست نیست. وی چندی در محضر ابوعبدالله محمد بن محبوب بن رحیل (د ۲۶۰ ق)، احتمالاً در صُحار به‌تحصیل پرداخته و از برخی دیگر از مشایخ عصر همچون ابوزیاد وضاح بن عقبه نیز دانش آموخته است (نک: ابن جعفر، ۲۲۹/۱، ۳۲۷؛ ابوسعید کدمی، *الجامع*، ۱۷/۱ ـ ۱۸، ۲۲۱؛ کندی، محمد، ۱۸۹/۴، ۱۳۷/۷؛ قس: ابوالمؤثر، «الاحداث»، ۲۴). منزلت وی در همان دورهٔ جوانی نزد استادان خود تا آنجا بود که چون تصمیم گرفتند ولایت خود را از یکی از امامان سلب کنند، ابوالمؤثر آنان را متقاعد کرد که از آشکار کردن این امر خودداری کنند (کندی، محمد، ۱۷۵/۴ ـ ۱۷۶، به‌نقل از ابوالحواری).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق، چنانکه ابوسعید کدمی متذکر شده، ابوالمؤثر، در کنار ابن جعفر (ه م) ونبهان بن عثمان، یکی از برجسته‌ترین عالمان اباضی عمان به‌شمار می‌رفت (الاستقامة، ۲۱۹/۱). او با ابن جعفر رابطه‌ای دوستانه داشت، تا آنجا که ابن جعفر در برخی مسائل نظر او را جویا می‌شد. به‌عنوان نمونه‌ای بارز متن

جوابیه‌ای از ابوالمؤثر به‌ابن جعفر در دست است که مورد استفادهٔ او در *الجامع* (۲۰۲/۱ ـ ۲۰۶) قرار گرفته است و تاریخ آن احتمالاً به‌پیش از ۲۷۳ ق / ۸۸۶ م یعنی قبل از امامت راشد بن نظر باز می‌گردد. در حدود ۲۷۲ ق که موسی بن موسی اَزکَوی با تکیه بر پاره‌ای نقاط ضعف در عملکرد امام صلت بن مالک، بنای مخالفت با او را نهاد، ابوالمؤثر در صحار اقامت داشت و برخی نابسامانیها را از نزدیک شاهد بود. بر پایهٔ یک سند کهن نزوانی، ابوالمؤثر با موسی بن موسی مکاتبه کرد و او را در جریان حوادث صحار قرار داد و اطلاع حاصل کرد که موسی مصمم است به «فرق» رود و به‌اقدامی جدّی دست زند. ابوالمؤثر در پی این آگاهی صحار را ترک گفته، نزد ابن جعفر آمد و با او به‌مذاکره پرداخت و پس از اقدام موسی بن موسی در عزل صلت و بیعت با راشد بن نظر در ۲۷۳ ق هنوز با ابن جعفر که از موسی هواداری می‌کرد، همفکر بود (ازهر، ۳۷۵ ـ ۳۷۶). بر اساس همان سند ابوالمؤثر چندی با راشد بن نظر روابط حسنه داشت و سپس به‌دلایلی به‌جناح مخالف پیوست (همو، ۳۷۶). البته شایان ذکر است که مفاد این گزارش در نوشته‌های ابوالمؤثر و اسناد رستاقی تأیید نشده است. قدر مسلم این است که ابوالمؤثر به‌زودی حرکت موسی بن موسی در عزل صلت بن مالک و بیعت با راشد بن نظر را محکوم کرد و از آن دو برائت جست (ابوسعید کدمی، همان، ۲۲۰/۱). در همین اوان با تألیف دو کتاب *الاحداث والصفات* و *البیان والبرهان* به‌تبیین مبانی علمی این موضع‌گیری خود پرداخت و در نامه‌ای مفصل و شدید اللحن به‌ابن جعفر، او را از تأیید حرکت موسی و راشد بر حذر داشت (نک: ابوالمؤثر، «سیرة»، ۲۵۵ ـ ۲۵۶، ۲۷۴ ـ ۲۷۵). از اینجا بود که اختلاف او با ابن جعفر به‌عنوان نمایندگان دو مکتب فکری که بعدها مکتب رستاق و نزوی نام گرفتند، آشکار شد. به‌تخمین در همین اوان بود که ابوالمؤثر بینایی خود را از دست داد (نک: کندی، محمد، ۱۵۵/۴؛ ابوسعید کدمی، همانجا).

اگرچه شواهدی دال بر مداخلهٔ مستقیم ابوالمؤثر در قیامهای پراکنده برضد راشد بن نظر در دست نیست، ولی در ۲۷۷ ق که راشد به‌دست مخالفان خود اسیر، و عزّان بن تمیم خروصی به‌امامت برداشته شد (نک: سلیل بن رزیق، 20)، وی این بیعت را صحیح شمرد و امامت او را مورد تأیید قرار داد. چنانکه در برخی منابع گفته شده، ابوالمؤثر پیش از آن نیز از عزان حمایت می‌کرده است (نک: ابوقحطان، ۱۳۷؛ کندی، محمد، ۱۵۲/۴، ۱۵۵، ۱۷۹، به‌نقل از ابوالحواری).

کشمکشهای سخت سیاسی که از ۲۷۲ ق در عمان آغاز شده بود، در ۲۸۰ ق به‌تصرف عمان به‌دست قوای خلیفهٔ عباسی و قتل عام اباضیان منجر شد (طبری، ۳۳/۱۰؛ مسعودی، ۱۵۶/۴). ابوالمؤثر در شمار معدود عالمان اباضی بود که از قتل عام جان به‌سلامت برد (قس: حارثی، ۲۵۶). بعدها در جریان دست‌اندازیهای قرمطیان بحرین به‌عمان (پس از ۲۸۶ ق، نک: طبری، ۷۱/۱۰)، ابوالمؤثر نقش فعالی ایفا نمود که فتوای فراموش نشدنی او درآتش زدن خانه‌های گروندگان به مذهب قرمطی از آن جمله است (نک: ابوالحواری، ۳۶۰).

ابوالمؤثر در حدود پایان سدهٔ ۳ ق درگذشت و فرزندی به‌نام محمد و نواده‌ای از این فرزند به‌نام عبدالله برجای گذاشت که هر دو در پی‌ریزی مکتب رستاق و در جریانات سیاسی زمان خود نقش بسزایی ایفا کرده‌اند. همچنین از شاگردان او به‌ویژه باید ابوقحطان خالد بن قحطان و ابوالحواری محمد بن حواری را نام برد که مدتها در صحبت او بوده‌اند و از مشـاهیر مکتب رستاق به شمار می‌روند (نک: ابوقحطان، ۱۰۷، ۱۴۸؛ ابوالحواری، ۳۵۹؛ کندی، محمد، ۱۵۶/۴).

موضع ابوالمؤثر در مورد ولایت و برائت نسبت به‌امامان اباضی را می‌توان به‌طورکلی نوعی گرایش به‌سکوت و پرده‌پوشی دانست که ناشی از مصلحت‌اندیشی است ،نه خوشبینی. وی در مورد امام محمد بن ابی عفان (حک ۱۷۷ ـ ۱۷۹ ق) که خود او را درک نکرده بود، بر آن است که نباید بدون داشتن آگاهی به‌کردار وی، بر پایهٔ گفته‌های مشایخ از او برائت جست و این در حالی است که او صحت نقل این گفته‌ها را نفی نمی‌کند (ابن جعفر، ۲۲۹/۱؛ کندی، محمد، ۱۸۹/۴). در مورد امامی دیگر که به‌نام او تصریح نشده است (احتمالاً مهنا بن جیفر، حک ۲۲۶ ـ ۲۳۷ ق)، وی شیوخ اباضی را که تصمیم داشتند با نوشتن نامه‌ای ولایت را از او سلب کنند، متقاعد کرد که از این اقدام روی گردانند و موجب بروز تفرقه در صفوف اباضیان نشوند، ولی این اقدام بدان معنی نبود که کردار ناپسند آن امام را از نظر دور داشته باشد (نک: کندی، محمد، ۱۷۵/۴ ـ ۱۷۶، به‌نقل از ابوالحواری؛ قس: ابوقحطان، ۱۴۸؛ وچا والیری، 259). در مورد امامت صلت بن مالک (۲۳۷ ـ ۲۷۳ ق)، هر چند ابوالمؤثر به‌دفاع از او و ردّ بر دشمنانش پرداخت، ولی به‌وجود برخی لغزشها (هفوة، زلّة) در سیرهٔ او اعتراف داشت (نک: ابوالمؤثر، «الاحداث»، ۲۵ـ۲۷). حتی در برخی‌منابع آمده است که وی پس از آنکه از صلت توبه گرفت، به‌ولایت او گروید (ابوسعید کدمی، *الاستقامة*، ۲۲۰/۱، ۲۲۳). امامت راشد بن نظر را او اساساً نامشروع و بیعت او را باطل می‌دانست و در مورد عزان بن تمیم هر چند در آغاز حامی و مدافع او بود، در سال پایانی عمر خود قائل به «توقف» شد (کندی، محمد، ۱۵۶/۴ ـ ۱۵۷، به‌نقل از ابوالحواری).

آنچه در موضع‌گیریهای مزبور به‌طور تقریباً مشترک دیده می‌شود، این است که ابوالمؤثر وحدت اهل مذهب را بسیار مهم می‌شمرده و بر این باور بوده است که اگر امامی با بیعت صحیح لغزشهایی در روش خود داشته باشد، مسأله باید در سطحی حل شود که به‌میان مردم کشیده نشود و موجب تفرقه و تشتت آنان نگردد. بر پایهٔ اینگونه مصالح بود که وی حتی در جمع شاگردان خاص خود هیچ گاه از لغزشهای امام پیشین مهنابن‌جیفر سخن نمی‌گفت (نک: ابوقحطان، همانجا). از امامان که بگذریم موضع ابوالمؤثر دربارهٔ آن دسته از مردم که به‌عذر شک یا ضعف به‌جناح باطلی گرویده‌اند، موضع «توقف» است و تنها هنگامی به‌برائت از آنان حکم می‌کند که خود برائت از مؤمنان را برگزینند (نک: ابوسعید کدمی، *الجامع*، ۲۵).

ابوالمؤثر به‌عنوان رهبر فکری آن جناح که امامت راشد بن نظر را نامشروع می‌دانستند، مورد خشم کسانی بود که به‌هواداری از راشد برخاسته بودند. از این جهت مخالفان معاصرش نه تنها از وی برائت می‌جستند، بلکه حتی به‌مباح بودن خون او حکم می‌کردند (نک‍: کندی، محمد، ۱۵۷/۴، به‌نقل از ابوالحواری). همزمان با شکل‌گیری دو مکتب رستاق و نزوی، نزوانیان سعی داشتند در آثار خود مواضعی را به‌نفع خود به‌ابوالمؤثر نسبت دهند و رستاقیان نیز در رد این نسبتها می‌کوشیدند (نک‍: ابوقحطان، همانجا؛ کندی، محمد، ۱۵۵/۴، به‌نقل از ابوالحواری؛ ازهر، ۳۷۵ ـ ۳۷۶). در سدهٔ بعد با پیدا شدن افکار افراطی در میان پیروان مکتب رستاق و گسترش روند اعتدال در مکتب نزوی، شاهد آن هستیم که عالمان نزوانی، همچون ابوسعید کدمی، ابوالمؤثر را به‌ولایت می‌گزینند (الاستقامة، ۲۲۰/۱)، در حالی که رستاقیان تندرو گاه در شمارش سران مکتب خود نام ابوالمؤثر را از قلم انداخته‌اند (نک‍: کندی، محمد، ۲۹۷/۳، به‌نقل از ابوالحسن بسیوی؛ «سیرة لبعض...»، ۳۸۷؛ قس: کندی، محمد، ۲۹۸/۳، ۱۰۵/۴).

اگرچه هیچ یک از آثار مشهور ابوالمؤثر در زمینهٔ فقه نیست، ولی او در آثار اباضی به‌عنوان فقیهی برجسته مطرح بوده و آراء وی از طریق شاگردانش انتشار یافته است که می‌توان آنها را به‌طور پراکنده و در سطحی وسیع در ابواب مختلف کتب فقهی عمان نظیر *الجامع* ابن جعفر (نک‍: ۳۸/۱، جم‍، به‌عنوان زیادات)، جامع فضل بن حواری (۳۱/۱، ۳۶، جم‍، به‌عنوان زیادات)، *الجامع* ابن برکه (۱۵۲/۱، جم‍)، *الجامع المفید* ابوسعید کدمی (۲۴، ۲۵، جم‍) و *بیان الشرع* محمد بن ابراهیم کندی (۵۱/۱، ۸۱، جم‍) ملاحظه کرد.

آثـار: ۱. *الاحداث والصفات*، دربارهٔ سیرهٔ امام صلت بن مالک، جریان خلع او و بیعت با راشد بن نظر و سیرهٔ راشد؛ ۲. *البیان والبرهان*، که پس از *الاحداث* تألیف شده (نک‍: ابوالمؤثر، «البیان»، ۱۶۴) و تکمله‌ای بر موضوعات آن است؛ ۳. *سیرة الی ابی جابر محمد بن جعفر*، که نامه‌ای است مفصل به‌ابن جعفر و در آن به‌نکوهش و نصیحت وی پرداخته است (دربارهٔ چاپ این سه اثر، نک‍: مآخذ همین مقاله)؛ ۴. قصیده‌ای قافیّه در موضوع قدر و شاید برخی موضوعات دیگر که محمد بن ابراهیم کندی آن را در اختیار داشته و بخشهایی از آن را نقل کرده است (۹۲/۲، ۹۳، جم‍)؛ ۵. *تفسیر الخمس مائة آیة*، که در برخی منابع بدو نسبت داده شده (نک‍: EI²) و بر پایهٔ عنوان موضوع آن باید آیات الاحکام بوده باشد.

در *الجامع* ابن جعفر (۲۲۰/۱)، *بیان الشرع* محمد بن ابراهیم کندی (۱۰۹/۲ ـ ۱۱۱، ۱۸۸) و *الاهتداء* احمد بن عبدالله کندی (ص ۸۳) نیز پاره‌هایی از نوشته‌های ابوالمؤثر با عنوان «سیرة» نقل شده است.

مآخذ: ابن برکه، عبدالله بن محمد، *الجامع*، به‌کوشش عیسی بن یحیی بارونی، مسقط، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن جعفر، محمد، *الجامع*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۸۱ م؛ ابوالحواری، محمد بن حواری، «سیرة الی اهل حضر موت»، متن ۱۰ از *السیر والجوابات*، ج ۱، به‌کوشش سیدة اسماعیل کاشف، مسقط، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابوسعید کدمی، محمدبن سعید، *الاستقامة*، به‌کوشش محمد ابوالحسن، مسقط، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *الجامع المفید*، مسقط، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابوقحطان، خالد بن قحطان، «سیرة»، متن ۲ از *السیر والجوابات* (نک‍: همـ ابوالحواری)؛ ابوالمؤثر، صلت بن خمیس، «الاحداث والصفات»، «البیان والبرهان»، «سیرة الی ابی جابر محمد بن جعفر»، متنهای ۱، ۳ و ۶ از *السیر و الجوابات* (همـ ابوالحواری)؛ ازهر بن محمد بن جعفر، «نصیحة و کلام لاهل الدین»، همراه *بیان الشرع*، ج ۴ (نک‍: همـ کندی، محمد بن ابراهیم)؛ حارثی، سالم بن حمد، *العقود الفضیة*، مسقط، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ «سیرة لبعض فقهاء المسلمین»، متن ۱۳ از *السیر والجوابات* (نک‍: همـ ابوالحواری)؛ طبری، *تاریخ*؛ فضل بن حواری، جامع، مسقط، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ کندی، احمد بن عبدالله، *الاهتداء*، به‌کوشش سیدة اسماعیل کاشف، قاهره، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ کندی، محمد بن ابراهیم، *بیان الشرع*، مسقط، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ نیز:

EI²; Salil ibn Raziq, *History of the Imâms and Seyyids of 'Omân*, tr. G. P. Badger, London, 1986; Veccia Vaglieri, L., "L'imāmato ibāḍita dell' 'Omān', *Annali*, Nuova Serie, Naples, 1949, vol. III.

احمد پاکتچی

آبوموسیٰ، جزیره، شهر و شهرستانی به همین نام در استان هرمزگان:

جزیرهٔ ابوموسی: این جزیره در دهانهٔ تنگهٔ هرمز، به فاصله‌ای مساوی (ح‍ ۸۰ کم‍) میان بندر لنگه (در شمال) و امارت شارجه (در جنوب)، واقع شده است.

ابوموسی جنوبی‌ترین جزیرهٔ ایرانی در خلیج فارس است و از این لحاظ از اهمیت سیاسی و استراتژیک ویژه‌ای برخوردار است (نوربخش، ۳۰۴؛ *فرهنگ جغرافیایی*، ۶۱/۷). در نقشه‌ای از خلیج فارس که در ۱۷۶۵م با حروف لاتین به چاپ رسیده، نام این جزیره بوموف آمده است (نک‍: بختیاری، ۶۳، حاشیه). طول جغرافیایی ابوموسی °۵۴ و ′۵۹ و عرض آن °۲۶ و ′۱ است (مفخم پایان، ۱۱۷). فاصلهٔ آن از جزایر مجاور در خلیج فارس به این شرح است: تا جزیرهٔ تنب کوچک حدود ۴۰ کم‍، تا جزیرهٔ تنب بزرگ ۴۶ کم‍، تا جزیرهٔ فرور ۶۴ کم‍ (نوربخش، ۳۰۶).

اغلب نویسندگان شکل آن را چهارگوش، طول و عرض آن را برابر و مساحت آن را در حدود ۴ کم‌۲ دانسته‌اند، ولی از نقشه‌برداریهای اخیر استنباط می‌شود که به شکل ذوزنقه‌ای است که قاعدهٔ بزرگ آن در سمت مشرق قرار دارد. در چنین حالی طول هر یک از دو ساق آن در حدود ۴٬۵۰۰ متر و مساحت آن ۱۲ کم‌۲ است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا؛ جعفری، ۸۵؛ نیز نک‍: بختیاری، ۶۷).

ابوموسی سرزمینی است پست که از جلگهٔ ماسه‌ای تشکیل شده است و تپه ماهورهای کوچکی دارد که بیشتر به رنگ شکلاتی تیره در آمده‌اند. بلندترین نقطهٔ آن که به ارتفاع ۱۱۷ متر می‌رسد، در غرب جزیره واقع است. علاوه بر این در شرق جزیره هم تپهٔ برجسته‌ای به نام جبل حلوا به ارتفاع ۱۱۵ متر قرار دارد. انتهای شمالی جزیره به تپهٔ نمایان قهوه‌ای رنگی ختم می‌شود که دارای دو قله است و ارتفاع آن به ۴۳ متر می‌رسد (نوربخش، ۳۰۷). نیمهٔ جنوبی جزیره تقریباً مسطح است که جنوب خاوری آن ۴ متر و جنوب باختری آن ۱۹ متر ارتفاع دارد و به صورت دشتی شنی و خاکی در جهت خاوری گسترده شده

است (بختیاری، ۶۶).

از نظر زمین‌شناسی، جزیره‌ای است مرجانی که مواد آتشفشانی تیره رنگی از میان تشکیلات مرجانی آن سر بر آورده است (*ایرانیکا*) و همراه با این مواد آتشفشانی توده‌های گنبدی شکل نمکی متعلق به دورهٔ کـامبرین که بر اثر حرکـات کوه‌زایی بـالا آمده‌اند، دیده می‌شوند (ویلسن، ۲۴).

آب و هوای ابوموسی تابع شرایط عمومی است که در بیشتر منطقهٔ خلیج فارس و نواحی ساحلی آن حکم‌فرماست. به این معنی که این جزیره همانند دیگر جزایر خلیج فارس در سال دارای دو فصل بیشتر نیست، یکی زمستانی نسبتاً خنک (در ماههای آذر، دی و بهمن) و دیگری تابستانی گرم (در بقیهٔ ماههای سال). فصلهای بهار و پاییز آن معمولاً زودگذر و کوتاه و غیرقابل توجه است (گنجی، ۱۹۴). در فصل سرد، ابوموسی بیشتر اوقات در معرض هسته‌های فشار مدیترانه‌ای قرار دارد که از مغرب یا شمال غرب وارد می‌شوند و از روی خلیج فارس می‌گذرند. در این فصل جریانهای جوی نیز از همان سمتها می‌وزند. این هسته‌های کم فشار مدیترانه‌ای در برخورد با ارتفاعات، بارانهای زمستانی منطقهٔ وزش خود را ایجاد می‌کنند؛ ولی چون در ابوموسی عارضه‌ای که بتواند خاصیت باران زایی داشته باشد، وجود ندارد، اغلب بدون ایجاد باران از آن عبور می‌کنند. در فصل گرم تمام منطقهٔ خلیج فارس تحت تأثیر هستهٔ کم فشار آسیایی متمرکز در روی هند و پاکستان قرار دارد و در نتیجه جریانهای جوی منظمی از شمال غربی به جنوب شرقی و رو به سمت هستهٔ کم فشار مزبور پدید می‌آید (همو، ۱۹۵). از جزیرهٔ ابوموسی آمارهای هواشناسی دراز مدتی که بتواند ملاک نتیجه‌گیری قرار گیرد، در دست نیست، ولی از ملاحظهٔ آمار یک ساله‌ای که در اینجا نقل شده، می‌توان نظری کلی دربارهٔ مشخصات اقلیمی آن اظهار کرد:

ابوموسی از جزایر و نقاط ساحلی خلیج فارس و بحر عمان که آمارهای جوی آنها در دست است، گرم‌تر است و متوسط دمای سالانهٔ آن به ۲۷/۸ درجهٔ سانتی‌گراد می‌رسد. در نیمهٔ گرم سال (از اردیبهشت تا مهرماه) متوسط دمای ماهانهٔ ابوموسی از °۳۰ تجاوز می‌کند و حتی در سردترین ماه سال (بهمن)، متوسط دمای آن از °۲۰ تجاوز می‌کند. از نظر میزان مطلق دما در طول سال ارقام °۴۵ در تیر ماه و °۸ در بهمن ماه در ابوموسی به ثبت رسیده است.

در ماههای تابستان رطوبت هوای ابوموسی زیاد است و رقم نم نسبی هوا اغلب از ۸۰٪ تجاوز می‌کند و در چنین وضعی یعنی توأم شدن گرما و رطوبت فراوان زندگی را بسیار دشوار می‌سازد.

باران ابوموسی بسیار اندک و در طول سال در حدود ۳ سانتی‌متر است که بیشتر در ماههای سرد و به خصوص در آذر و دی می‌بارد.

باد غالب در جزیرهٔ ابوموسی از سمت شمال غربی و مغرب می‌وزد و این وضع مخصوصاً در تابستانها که تمام منطقهٔ خلیج فارس تحت تأثیر جریانات موسمی اقیانوس هند و هستهٔ کم فشار شبه قارهٔ هند قرار دارد، صادق است.

از مشخصات جالب اقلیمی ابوموسی فراوانی تابش آفتاب آن است که خود عامل اصلی در ایجاد دیگر شرایط اقلیمی به شمار می‌آید. از آمار یک سالهٔ ابوموسی چنین استنباط می‌شود که در سال ۳٬۳۰۱/۶ ساعت آفتاب داشته است که از بسیاری نقاط ساحلی و حتی داخلی ایران بیشتر است (نک: *آمار*، ۲۰۸-۲۱۰).

به علت کم‌بارانی، پوشش گیاهی طبیعی جزیرهٔ ابوموسی فوق‌العاده فقیر و منحصر به معدودی درختهای نخل و کُنار است که در حواشی شمالی جزیره می‌روید. درختچه‌های دیگری که در گوشه و کنار جزیره به چشم می‌خورد، عبارتند از سُمر، چیرخ و تاغ.

از جانوران، در ابوموسی تنها خزندگانی مانند بزمجه، مار و انواع مارمولک می‌زیند. افزون بر آن پرندگان گرمسیری نیز می‌توانند در شرایط دشوار اقلیمی جزیره زندگی کنند (نوربخش، ۳۱۵). اطراف ابوموسی را آب نسبتاً عمیقی فراگرفته است و این جزیره همواره پناهگاهی برای قایقها در هنگام طوفان به شمار می‌رود. عمق آب اطراف جزیره را ۷ قامت یا حدود ۱۰ متر برآورد کرده‌اند (همو، ۳۰۵). در این آبها انواع ماهی و صدفهای دریایی به حد وفور دیده می‌شود و به همین سبب مهم‌ترین اشتغال بومیان و مهاجران جزیره، صید ماهی و مروارید ذکر شده است (لاریمر، 1275).

جمعیت ابوموسی را در سالهای اول سدهٔ ۲۰ م، ۲۰ خانوار یا در حدود ۱۰۰ نفر ذکر کرده‌اند (*ایرانیکا*). در ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م کارگزاری اول بنادر [و جزایر] خلیج فارس [و سواحل بلوچستان]، طی گزارشی به وزارت امور خارجه جمعیت ابوموسی را ۳۰ الی ۴۰ خانوار گزارش داده است (*گزیدهٔ اسناد*، ۲۸۱/۱). در ۱۳۲۰ ش جمعیت جزیره را همان ۱۰۰ نفر برآورد کرده‌اند (رزم‌آرا، ۴۹) که به تدریج بر آن افزوده شد، تا اینکه در ۱۳۲۹ش به ۱۴۰ نفر رسید (*کتاب جغرافیا*، ۳۵۲/۲). در سرشماری رسمی ۱۳۴۵ش جمعیت رو به تقلیل رفتهٔ آن متشکل از ۱۲ خانوار و جمعاً ۷۱ نفر قلمداد شده است (*فرهنگ آبادیها*، ۶/۱۴). از آن پس جمعیت این جزیره رو به افزایش گذاشت و مخصوصاً پس از تحولات سال ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م جمعیت آن را از ۳۰۰ تا ۸۰۰ نفر دانسته‌اند و این اختلاف ظاهراً از تفاوت بین آمارهای ایرانی و عربی ناشی شده است (نوربخش، همانجا).

ابوموسی همواره جزیره‌ای مهاجر پذیر بوده و در نتیجه نوسانهایی در شمار جمعیت سالانهٔ آن بروز می‌کند. در گذشته اعراب از سواحل جنوبی خلیج فارس برای چراندن اغنام یا برای کار در معدن خاک سرخ به آنجا رفت و آمد داشته‌اند (لاریمر، 1276-1275). در سالهای قبل از انقلاب اسلامی هم عده‌ای مهاجر در ابوموسی به کارهای ساختمانی و تأسیساتی اشتغال داشته‌اند که در سالهای بعد، به علت رکود در کارهای ساختمانی، این جزیره را ترک کرده‌اند، اما در سالهای اخیر با توجه خاصی که جمهوری اسلامی ایران به جزایر و سواحل خلیج فارس دارد، باید انتظار داشت که جمعیت این جزیره افزایش

سریعی پیدا کند.

در گذشته مشکل بزرگ این جزیره کمبود آب و مخصوصاً آب آشامیدنی بوده است که از ۲۰ حلقه چاه (همانجا) و زمانی هم با تانکر تأمین می‌شده است. به علت همین کم آبی از کشاورزی و دامداری در آنجا اثر چندانی نیست و فعالیت کشاورزی آن محدود به بهره‌برداری از نخلستانهای محقری است که در گوشه و کنار آن به چشم می‌خورد (همانجا).

اغلب نویسندگان صید ماهی و مروارید را مهم‌ترین فعالیت اقتصادی ابوموسی دانسته‌اند، ولی صید ماهی در ابوموسی همواره کمتر از امکانات بالقوه که در حدود ۲۰ هزار تن در سال برآورد شده، بوده است (نوربخش، ۳۰۵). صید مروارید در این جزیره در گذشته رونق داشته است، به طوری که در ۱۳۲۰ش، ۴۰ «کرو» (=کرجی صیادی) برای صید مروارید در این جزیره وجود داشته است (رزم‌آرا، همانجا).

در ابوموسی معدن خاک سرخی وجود دارد که به مرغوبی خاک سرخ جزیرهٔ هرمز نیست (همانجا)، ولی از سالها قبل مورد بهره‌برداری بوده است. محصول سالانهٔ این معدن به طور متوسط ۴۰ هزار کیسه تخمین زده شده است (لاریمر، همانجا). در سالهای بعد یک کمپانی آلمانی در این معدن فعالیت داشته که متعاقباً انگلیسیها جای آن را گرفتند (رزم‌آرا، همانجا) و تا ۱۹۴۷م مشغول بهره‌برداری از آنجا بوده‌اند، اما در آن سال به علت عدم مرغوبیت جنس و فقدان امکانات مناسب، دنبالهٔ کار را رها کردند (نوربخش، ۳۱۵). در آن زمان تولید سالانهٔ خاک سرخ ابوموسی، به حدود ۱۶ هزار تن می‌رسیده که مصرف عمدهٔ آن در ساختن رنگ و لوازم آرایش بوده است (هولی، 203). در جزیرهٔ ابوموسی منابع نفتی وجود ندارد، ولی در فلات قارهٔ آن آمریکاییها امتیاز استخراج نفت به دست آوردند. میزان استخراج نفت که از ۱۹۷۴م با حفر ۱۰ حلقه چاه آغاز شد، حدود ۵۰ تا ۶۰ هزار بشکه در روز است و درآمد آن طبق موافقت قبلی بین ایران و شارجه تقسیم می‌شود (نوربخش، ۳۱۴، حاشیه).

از نظر تاریخی ابوموسی پیوستگی نزدیکی با تاریخ جزیرهٔ کیش دارد و دنباله رو و تابع تمدن و آبادانی جزیرهٔ کیش است (اقتداری، ۸۲۵)، ولی تمام جزایر خلیج فارس از زمانهای بسیار قدیم تحت حکومت فرمانروایان ساحلی و جنوبی ایران قرار داشتند، چنانکه ابوموسی تا انقراض حکومت جواسم تابع بندر لنگه بوده است (نوربخش، ۳۱۲). در ۱۳۰۴ق محمد مهدی ملک التجار بوشهری که به حکومت بندر لنگه منصوب شد، با کمک احمد خان کبابی حکمران بندرعباس و شیخ زاید بن خلیفه، شیخ بندر ابوظبی حکومت جواسم را از بندر لنگه و جزایر تابع آن بر انداخت و دست آنان را از آن نواحی کوتاه ساخت. پس از این واقعه، حاجی محمد مهدی پرچم ایران را بر فراز بنادر لنگه و چارک و جزایر ابوموسی و سیری برافراشت (قائم مقامی، ۱۲۱، ۱۲۳)، ولی شیخ شارجه در این جزیرهٔ متعلق به ایران اقدام به استخراج خاک سرخ و فروش آن به انگلیسیها کرد و چون با مخالفتی رو به رو نشد، به تدریج بر آن جزیره ادعای ارضی کرد و با استفاده از غفلت مسئولان گذشتهٔ ایران آن جزیره را اشغال نمود (جناب، ۲۸۰). جریان این اشغال تدریجی به این صورت بود که در ۲۴ ربیع‌الاول ۱۳۲۲ از وزارت گمرکات و پست به عین‌الدوله (وزیر اعظم وقت) اطلاع داده شد که به گزارش مسیو دامبرن رئیس گمرکات بنادر خلیج فارس، شیخ رأس‌الخیمه مدعی مالکیت جزیرهٔ تامب (تنب) شده و شیخ شرقا (شارجه) نیز ادعای مالکیت جزیرهٔ ابوموسی را کرده و بیرق خودشان را در آنجاها نصب نموده‌اند (*گزیدهٔ اسناد*، ۲۶۴/۱)، حدود یک ماه بعد، در ۲۶ ربیع‌الآخر ۱۳۲۲ در پاسخ اعتراض دولت ایران نامه‌ای از سفارت انگلیس به عنوان وزارت امور خارجه رسید که در آن اظهار شده بود که دولت ایران دلیلهای خود را مبنی بر اینکه ادعای آن دولت در مالکیت این دو جزیره بر ادعای شیخ شرقا (شارجه) تفوق دارد، اقامه نماید تا (از طرف سفارت انگلیس) برای دولت هندوستان ارسال شود (همان، ۲۶۸/۱).

یک سال بعد در ۲۸ ربیع‌الاول ۱۳۲۳ نامهٔ دیگری از سفارت انگلیس به وزارت امور خارجه رسید که طی آن اطلاع داده شده بود که بنابر تحقیقات و گزارش شخصی میجر کاکس، خبری که دربارهٔ ساختن عماراتی به وسیلهٔ شیخ شارجه در جزیرهٔ تنب، به دولت ایران رسیده، ابداً حقیقت ندارد. در همین نامه اظهار تأسف شده است از اینکه «اشخاصی به رتبهٔ جناب دریابیگی بدون اینکه قبل از وقت متحمل زحمت شده، معلوم نمایند که آیا هیچ حقیقتی در اینگونه شهرتها هست یا خیر، تلگرافاً به حکومت مرکزی اطلاعاتی دهند که اسباب زحمت و مورث اشتباهات فی مابین دو دولت دوست گردد» (همان، ۲۶۶/۱). مفاد این نامه به خوبی از این حکایت می‌کند که سفارت انگلیس مالکیت ایران را بر جزیرهٔ تنب (و بالتبع بر ابوموسی) پذیرفته است.

در خلال این مدت از طرف مقامات انگلیسی چند بار پیشنهاد می‌شود که موقتاً دولت ایران پرچم خود را از جزیرهٔ سیری و شیخ شارجه از تنب و ابوموسی بردارند، تا زمانی که موضوع مالکیت این جزایر محرز گردد (همان، ۲۸۹/۱)، ولی شاه ایران این پیشنهاد را شدیداً رد کرده، به صدراعظم خود متذکر می‌شود: که این دو جزیره، ملک مسلم دولت ایران است، در این صورت حالا چه طور دولت انگلیس در عالم دوستی راضی می‌شود که ما ملک طلق خودمان را به شیخ واگذار کنیم و او بیرق در آنجا بیفرازد. شما باز هم گفت و گو کنید و ما به هیچ وجه از حق خود نخواهیم گذشت (همان، ۲۷۸/۱). در دوران پهلوی، وزارت مالیه دربارهٔ مالکیت دولت ایران بر جزیرهٔ تنب و ابوموسی سؤالی مطرح کرد که در پاسخ آن گزارش مفصلی به وسیلهٔ ادارهٔ سیاسی وزارت امور خارجه براساس سوابق موجود در پرونده‌های آن وزارت داده شد. در این گزارش که در ۱۴ دی ماه ۱۳۰۵ تنظیم شده بود، پس از ذکر مقدماتی دلیلهای مالکیت دولت ایران بدین قرار اعلام می‌گردد: اولاً جزیرهٔ تنب و ابوموسی سابقاً جزء حکومت بندرلنگه بوده است. ثانیاً در نقشه‌ای که وزارت جنگ انگلیس کشیده و وزارت

خارجهٔ انگلیس در ضمن مراسلهٔ مورخهٔ ۱۷ ذیعقدهٔ ۱۳۰۵ق/۲۷ ژوئیهٔ ۱۸۸۸م به وزارت خارجهٔ ایران ارسال داشته است، تنب و ابوموسی و سیری جزء خاک ایران تعیین و به رنگ خاک داخلهٔ ایران رسم شده و بحرین به رنگ مستملکات خارجی رسم شده است. ثالثاً جواسمیها دو طایفهٔ عرب و عجمند. طایفهٔ عجم در بندرلنگه و در جزیرهٔ تنب و ابوموسی سکنیٰ گزیده‌اند و تبعیت آنها از دولت ایران مسلّم است. فقط شیخ شارجه از جواسمیهای عرب است و به عنوان اینکه سکنهٔ تنب و ابوموسی نیز جواسمی هستند، آنجا را جزء حکومت خود می‌داند و اگر حقوق دولت ایران در تنب و ابوموسی تعقیب نشود، حق این دولت را در جزیرهٔ بحرین که دورتر از سواحل ایران است، متزلزل خواهد نمود (همان، ۱/۲۸۹ـ۲۹۱).

در سالهای بین ۱۳۰۵ و ۱۳۱۰ش مکاتبات رسمی مفصلی بین دولتهای ایران و انگلیس بر سر افراشته شدن بیرق انگلیسیها در جزیرهٔ ابوموسی مبادله شد و کار به اینجا منتهی شد که انگلیسیها افراشتن بیرق انگلیس را در جزیرهٔ تنب و ابوموسی تکذیب نمودند (همان، ۱/۳۶۰). در ۱۳۱۵ش استخراج خاک سرخ از جزیرهٔ ابوموسی به وسیلهٔ یک شرکت انگلیسی با اخذ امتیاز از محمود شیخ شارجه، باعث شد که مکاتبات مجددی بین دو دولت ایران و انگلیس صورت پذیرد که در تمامی آنها دولت ایران مالکیت خود را بر جزیره صریحاً گوشزد کرد و انگلیسیها پاسخ دادند که چون جزیره در تصرف شیخ شارجه است و اعطای امتیاز از حقوق طبیعی متصرف است، بنابر این کاری خارج از قاعده نشده است (همان، ۱/۳۸۱). پایان مکاتبات دربارهٔ این موضوع به اینجا می‌انجامد که وزارت امور خارجهٔ ایران اعلام می‌کند که «قرار شده است وضعیت به همین حال باقی بماند تا تکلیف معلوم بشود، لذا شیخ حق نداشته تصرفاتی که دال بر مالکیت است، بنماید» (همان، ۱/۳۸۵). از آن پس دولت انگلیس تسلط شیخ شارجه را بر ابوموسی به رسمیت شناخت، ولی دولت ایران که قدرتی به دست آورده بود، از اینکه ابوموسی ممکن بود به عنوان پایگاهی جهت حمله به جنوب ایران و یا به مخاطره انداختن کشتیرانی تنگهٔ باریک هرمز به کار گرفته شود، همواره نگران بود. هنگامی که در ژانویهٔ ۱۹۶۸ دولت کارگری انگلستان اعلام کرد که در نظر دارد کلیهٔ نیروهای انگلیسی مقیم در مشرق کانال سوئز را تا سال ۱۹۷۱م بازخواند، نگرانی ایران بیشتر شد، ولی طولی نکشید که ایران حقوق خود بر جزایر تنب و ابوموسی را علناً اعلام کرد (نک: نوربخش، ۳۱۲ـ۳۱۳؛ نیز نک: لیتوک، 56).

در آن زمان مسألهٔ بحرین و تشکیل اتحادیهٔ امارات عربی مطرح بود و دولت ایران تأکید کرد که تا خواسته‌هایش در جزایر تنب و ابوموسی تأمین نشود، از اتحادیهٔ جدید امارات متصالحه حمایت نخواهد کرد. علاوه بر این، ایران علناً اظهار کرد که انگلیسیها ۸۰ سال قبل جزایر متعلق به ایران را به زور اشغال کرده‌اند و در طول این مدت دولت ایران هرگز از حقوق خود بر این قسمت از خاک میهن صرف نظر نکرده و به طور مرتب با اعتراض به عمل انگلستان، اعادهٔ مالکیت خود را بر این جزایر خواستار می‌شده است (*روابط*، ۸ـ۹).

در ۳۰ نوامبر ۱۹۷۱م برابر با ۹ آذر ۱۳۵۰ یعنی یک روز قبل از انقضای قراردادهای انگلستان، نیروهای ایرانی با تفاهم قبلی در ۳ جزیرهٔ تنب بزرگ و کوچک و ابوموسی استقرار یافتند و این امر در رسانه‌های عمومی بازتاب فوق‌العاده‌ای پیدا کرد (*کیهان سال*، ۵۷ـ۵۹). در تفاهم مربوط به ابوموسی پیش بینی شده بود که نصف درآمد نفت حاصل از منابع احتمالی جزیره و فلات قارهٔ آن به موجب قرارداد دیگری به بهبود وضع مردم شارجه تخصیص یابد. ایران همچنین موافقت کرد که سالانه ۴ میلیون دلار تا زمانی که درآمد شارجه به ۸ میلیون دلار نرسیده است، به آن شیخ‌نشین بپردازد.

با توافقی که بین دولت وقت ایران و شیخ شارجه به عمل آمد، به ساکنان شارجه حق ماهیگیری اعطا گردید و ایران حقوق اکتشافاتی «بیوت باتل گس اند اویل کمپانی[1]» را در جزیرهٔ ابوموسی و اطراف آن تأیید کرد. در این موقع عراق به اتفاق رأس الخیمه شکایتی رسمی به سازمان ملل متحد تسلیم کرد (*ایرانیکا*)، ولی آن سازمان با بررسی نقشه‌ها و اسناد مالکیتی که از طرف ایران ارائه گردید، شکایت را غیر وارد تشخیص داد و رد کرد (مسعودی، ۴) و در نتیجه حاکمیت و مالکیت ایران بر ابوموسی محرز و مسلم گردید.

جمهوری اسلامی ایران با در نظر گرفتن نقش سیاسی و استراتژیک جزیرهٔ ابوموسی، توجه خاصی نسبت به تحکیم موقعیت و توسعه و عمران و آبادی آن مبذول داشته است (نوربخش، ۳۰۴). در ۱۳۶۰ش سازمان برنامه و بودجه هیأتی به جزیرهٔ ابوموسی اعزام نمود که براساس پیشنهادهای آن هیأت، برنامه‌هایی برای توسعه و عمران جزیره به موقع اجرا گذارده می‌شود (همو، ۳۱۶).

در اواخر ۱۳۷۰ ش، رئیس جمهوری اسلامی ایران از ابوموسی دیدار و دستور ایجاد کشتارگاه صنعتی، ناوگان صید صنعتی و گسترش فعالیتهای بازرگانی را در این جزیره صادر کرد و اظهار امیدواری نمود که جزیرهٔ ابوموسی با موقعیت خاص جغرافیایی که دارد در آیندهٔ نزدیک به یکی از مراکز بزرگ اقتصادی خلیج فارس تبدیل شود (*اطلاعات*، ۱).

شهر ابوموسی: این شهر در دو دههٔ اخیر و بعد از تحولات سال ۱۳۵۱ش و تسلط مجدد ایران بر جزیره پدید آمد. تا آن زمان سکونت دائم در ابوموسی به صورت متمرکز و یکجا کمتر وجود داشت و تنها عده‌ای از افراد نیروی دریایی ایران در پایگاه این نیرو در انتهای غربی جزیره اقامت دائم داشتند. در اطراف همین پایگاه است که شهر ابوموسی به تدریج رشد یافته است. شهر دارای یک خیابان اصلی شمالی ـ جنوبی و چند خیابان و میدان است که دو قسمت مسکونی و اداری آن را به یکدیگر متصل می‌سازد.

بخش اداری که تماماً در نیمهٔ غربی و اطراف پایگاه نیروی دریایی

1. Butte Bottle Gas and Oil Co.

بنا شده است، شامل این اماکن است: فرمانداری، بخشداری، هوا شناسی، گمرک، جهاد سازندگی، نیروی دریایی، بانک ملی، بهداری، ژاندارمری، مخابرات و پست، شهرداری، فرودگاه، نیروگاه برق، پاسگاه پلیس، شیلات و جهانگردی (مهمان‌سرا). علاوه بر اینها تأسیساتی مانند اسکله، پمپ بنزین، مسجد، کتابخانه، مدارس پسرانه و دخترانه، باشگاه، درمانگاه، داروخانه، استخر شنا، زمین ورزش و واحد تبدیل آب شور به شیرین، نقاط مهم شهر ابوموسی را به وجود می‌آورد (بختیاری، ۷۴). در ابوموسی باند فرودگاهی به طول ۲٬۷۰۰ متر نیز وجود دارد (کاظمی، ۲۳۵). از جملهٔ اقدامات مربوط به توسعهٔ شهر ابوموسی، می‌توان ایجاد ۱۰۰ واحد مسکونی در شهرک مروارید را یاد کرد که در اسفند ۱۳۷۰ فعالیتهای احداث آن به وسیلهٔ رئیس جمهوری اسلامی ایران افتتاح شد (*اطلاعات*، همانجا).

شهرستان ابوموسی: جزیرهٔ ابوموسی در ۱۳۳۳ ش که فرمانداری کل بنادر و جزایر خلیج فارس تشکیل شد، به صورت یکی از بخشهای فرمانداری بندرلنگه درآمد و در ۱۳۳۷ ش همراه با بخشی از جزیرهٔ تنب کوچک تبدیل به بخشی با مرکزیت کیش گردید. در تاریخ ۱۳۶۱/۷/۲۵ش ابوموسی به صورت شهرستانی از استان هرمزگان درآمد و علاوه بر جزیرهٔ ابوموسی، تنب بزرگ، تنب کوچک، سیری و جزایر فرور کوچک و بزرگ را در برداشت. در تغییرات سیاسی بعدی در ۱۳۶۶/۵/۱ش با تصویب نامهٔ هیأت دولت این شهرستان به مرکزیت شهر ابوموسی تشکیل شد. وسعت تمام شهرستان ۶۵/۵ کم۲ است. این شهرستان از ۶ جزیره شامل یک بخش مرکزی و دو دهستان به شرح زیر تشکیل شده است: بخش مرکزی شامل جزیره و شهر ابوموسی؛ دهستان تنب شامل دو جزیرهٔ تنب کوچک و بزرگ و دو جزیرهٔ فرور کوچک و بزرگ؛ دهستان سیری شامل جزیرهٔ سیری (بختیاری، ۷۱-۷۲؛ *جغرافیای استان*، ۹). جمعیت آن بر اساس سرشماری ۱۳۶۵ش بالغ بر ۸۶۵ نفر با تراکمی در حدود ۱۲/۵ نفر در کم۲ بوده است. ترکیب جمعیت شهری و روستایی در آن سرشماری به این ترتیب بوده است: ۴۴۵ نفر یا ۵۱/۵٪ روستایی و بقیه یعنی ۴۲۰ نفر یا ۴۸/۵٪ شهری که در شهر ابوموسی اقامت داشته‌اند (بختیاری، همانجا؛ *جغرافیای استان*، ۹، ۳۹).

مآخذ: *آمار رسمی سازمان هواشناسی*، سازمان هواشناسی کل کشور، تهران، ۱۳۶۳-۱۳۶۴ش/۱۹۸۵م؛ *اطلاعات*، ۱۰ اسفند ۱۳۷۰، س ۶۶، شم ۱۹۵۶۱؛ اقتداری، احمد، *آثار شهرهای باستانی*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بختیاری، مجید، *راهنمای مفصل ایران*، استان هرمزگان، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۲۲؛ جعفری، عباس، *شناسنامهٔ جغرافیای طبیعی ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش، شم ۱۳۴؛ *جغرافیای استان هرمزگان*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۴ش؛ جناب، محمدعلی، *خلیج فارس، آشنایی با امارات آن*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ رزم آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران، جزایر ایران و خلیج فارس*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ *روابط دولت ایران با کشورهای حوزهٔ مسئولیت ادارهٔ نهم سیاسی*، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۵۵ ق؛ *فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۵۵ش)*، استان هرمزگان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ قائم مقامی، جهانگیر، *بحرین و مسائل خلیج فارس*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ کاظمی، علی اصغر، *ابعاد حقوقی حاکمیت ایران درخلیج‌فارس*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *کتاب جغرافیا و اسامی دهات کشور*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۹ش؛ *کیهان سال*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *گزیدهٔ اسناد خلیج فارس، جزایر فارس*، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ گنجی، محمدحسن، *۳۲ مقالهٔ جغرافیایی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ مسعودی، عباس، *خلیج فارس در معرض رقابتها و تحریکات*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مفخم پایان، لطف الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نوربخش، حسین، *خلیج فارس و جزایر ایرانی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ویلسن، آرنولد، *خلیج فارس*، ترجمهٔ محمد سعیدی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نیز:

Hawley, Donald, *The Trucial States*, London, 1970; *Iranica*; Litwak, Robert, *Security in the Persian Gulf 2: Sources of Inter - State Conflict*, London, 1981-1982; Lorimer, J.G., *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, Calcutta, 1915, vol. II.

محمدحسن گنجی

اَبوموسیٰ اَشْعَری، عبدالله بن قیس (د ۵۲ق/۶۷۲م)، صحابی پیامبر (ص). اصل او از یمن بود و به طایفهٔ اشعر، از قبایل یمانی، نسب می‌برد که خود بخشی از قبیلهٔ قحطان به شمار می‌رفت (نک: ابن سعد، ۱۰۵/۴؛ خلیفه، *الطبقات*، ۴۲۸/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۷۶۲/۴). مادرش ظبیه که عدنانی بود، بعدها اسلام آورد و در مدینه وفات یافت (ابن سعد، همانجا).

در تاریخ مسلمانی ابوموسی با تناقض در مآخذ و روایات روبه‌رو هستیم. بر اساس پاره‌ای روایات، او به مکه رفت و با ابو اُحیحه سعید بن عاص بن امیه هم پیمان (حلیف) شد و اسلام آورد و در هجرت دوم مسلمانان به حبشه با آنان کوچ کرد (همانجا؛ ابن هشام، ۳۴۷/۱؛ بلاذری، *انساب*، ۲۰۱/۱)، اما ابن سعد (همانجا) تصریح دارد که وی هرگز حلیف کسی نبوده و پس از پذیرش اسلام به یمن بازگشته است و اینکه موسی بن عقبه، ابن اسحاق و ابومعشر ۳ تن از کهن‌ترین سیره نویسان، او را در شمار مهاجران به حبشه نیاورده‌اند، این نظر را تأیید می‌کند (نیز نک: بلاذری، همانجا؛ ابن ابی الحدید، ۳۱۴/۱۳). نیز احمد ابن حنبل (۴۰۵/۴-۴۰۶) از قول نوهٔ ابوموسی آورده است که او و قومش ۳ روز پس از فتح خیبر بر پیامبر (ص) وارد شدند و با آنکه در جنگ شرکت نداشتند، از غنایم بهره یافتند. گزارش دیگری حاکی است که ابوموسی در ۷ق با گروهی افزون بر ۵۰ تن از شهر زَبید یمن از راه دریا حرکت کرد و آنان بر اثر طوفانی، درست در زمانی که جعفر بن ابی طالب و یاران، آهنگ بازگشت داشتند، به‌سوی حبشه کشیده شدند (ابن عماد، ۵۳/۱-۵۴). پس همزمان با مطیع شدن یهودیان خیبر، به پیامبر (ص) رسیدند و گویا همین مصادفه سبب شد تا او را در زمرهٔ مهاجرین بدانند و مشمول این فرمودهٔ رسول اکرم(ص): «شما دو هجرت کردید، یکی به حبشه و دیگری به مدینه» (ابن سعد، ۱۰۶/۴؛ ابن عبدالبر، ۱۷۶۳/۴) به‌شمار آورند. این روایت همچنین گزارش برخی (نک: ابن سعد، ۱۶/۶؛ بلاذری، همانجا) را که از ابوموسی در فهرست شرکت‌کنندگان در جنگ خیبر نام برده‌اند، نفی می‌کند، زیرا ورود او به مدینه بعد از جنگ خیبر، با شرکت در جبهه و بهره‌مندی استثنایی از غنایم آن قابل جمع به نظر نمی‌رسد.

تناقض در روایات یاد شده روشن است. اختلاف در اصل هم-

پیمانی و نیز در طرف مقابل پیمان او، اختلاف در کوچ به حبشه، یا بازگشت به یمن، همچنین دوگانگی گفته‌ها در مورد حضور در خیبر، یا ورود یکسره به مدینه، و نیز اختلاف در وصف لحظهٔ ورود اشعریان به خیبر و اسلام آوردنشان، سابقهٔ به اسلام در آمدن ابوموسی در مکه را نیز مبهم می‌کند (ابن سعد، ۴۳۴/۷؛ مقدسی، ۱۰۲/۵). استناد ابن سعد (۱۰۵/۴-۱۰۶) به روایت واقدی مبنی بر آنکه ابن اسحاق نام ابوموسی را در فهرست مهاجران به حبشه نیاورده، درست‌تر می‌نماید، زیرا در نسخهٔ موجود از متن سیرهٔ وی، به روایت یونس بن بُکیر نام ابوموسی دیده نمی‌شود. با نگاهی دقیق به راویان هجرت حبشه که جز فرزندان وی نیستند (نک: همانجا) و نیز آنچه مخالفان علی(ع) در مناقب ابوموسی روایت کرده‌اند (نک: دنبالهٔ مقاله)، این موضوع که قدمت اسلام او در مکه و فضیلت هجرت به حبشه با هدف ایجاد سابقهٔ ممتد در اسلام برای او درست شده باشد، محتمل به نظر می‌رسد و چندان بعید نیست که فرزندان وی از این راه می‌خواستند، افتخاری برای پدر خویش کسب کنند. مخالفان علی (ع) هم که ابوموسی در جریان حکمیت بر خلاف آن حضرت رأی داده بود، بر فضیلت سبقت و قدمت او در اسلام تأکید می‌کردند (نک: زریاب، ۱۸۱).

ابوموسی یک‌بار جانشین فرمانده سپاهی شد که پیامبر (ص) در شوال ۸ق برای سرکوب دوبارهٔ قبایل هوازن فرستاد و پس از شهادت فرمانده، ابوموسی نبرد را تا پیروزی رهبری کرد (واقدی، ۹۱۵/۳-۹۱۶؛ ابن حبیب، ۱۲۴؛ ابن سعد، ۱۵۱/۲-۱۵۲؛ طبری، ۷۹/۳-۸۰). در همین سال او و معاذ بن جبل، از سوی پیامبر (ص) مأمور تعلیم *قرآن* و احکام به مکیان شدند (نک: واقدی، ۹۵۹/۳). ابوموسی در ۱۰ق پیش از حجة الوداع (بخاری، *صحیح*، ۵۰/۸) از سوی پیامبر (ص) بر بخشی از یمن امارت یافت (ابن حبیب، ۱۲۶؛ احمد بن حنبل، ۳۹۷/۴؛ طبری، ۲۲۸/۳) و تا دوران خلافت ابوبکر نیز در این سمت باقی ماند و با فتنهٔ مرتدان آن نواحی درگیر شد (نک: همو، ۳۱۸/۳؛ ذهبی، *تاریخ*، ۱۶). اما او بیشتر در دوران خلافت عمر در صحنهٔ سیاست ظاهر شد. پس از آنکه عمر در ۱۷ق مغیرة بن شعبه را از بصره فرا خواند، ابوموسی را به حکمرانی آنجا گماشت. وی که چهارمین عامل عمر بر بصره بود، بجز وقفه‌ای کوتاه، افزون بر ۱۲ سال در آنجا حکم راند (خلیفه، *تاریخ*، ۱۲۶/۱؛ یعقوبی، ۱۴۶/۲؛ طبری، ۶۹/۴،۵۰-۷۱).

ابوموسی در طول سالیانی دراز با لشکرکشیهای بسیار و محاصره‌های طولانی، در گشودن شهرهای خوزستان، فارس و نیز بلاد جزیره شرکت داشت و فتح شهرهای متعدد با قلاع مستحکم در خوزستان، گاه مستلزم چندین نوبت جنگ و گریز و در مواردی تسخیر مجدد بود. در نخستین جنگ، عمران بن حصین را بر بصره گماشت و اهواز را دوباره تصرف کرد (خلیفه، همانجا؛ بلاذری، *فتوح*، ۳۷۰). پس از آن در محاصرهٔ شوشتر، به سپاه کوفه به فرماندهی ابوسبرة ابن ابی رُهم یاری رساند؛ گرچه محاصره یک یا دو سال طول کشید، آنان سرانجام به حیله‌ای جنگی بر شهر دست یافتند (خلیفه، همان، ۱۳۸/۱-۱۴۱؛ بلاذری، همان، ۳۷۳-۳۷۴؛ طبری، ۸۳/۴ - ۸۶، به نقل از سیف بن عمر). پس از آن ابوموسی در ۱۸ق به نبرد مردم شوش رفت و آنجا را تسخیر کرد (خلیفه، همان، ۱۳۲/۱؛ بلاذری، همان، ۳۷۱؛ طبری، ۹۰/۴). همچنین ابوموسی بر شهرهایی چون مناذر، رامهرمز و جندی شاپور هجوم برد و برخی را به صلح گشود (خلیفه، همان، ۱۲۲/۱-۱۳۵؛ بلاذری، همان، ۳۷۰-۳۷۵، جم)، سپس در ۱۸ق، رُها و بعد از آن سمیساط را به صلح به چنگ آورد و آنگاه حران را به صلح و نصیبین را به جنگ در ۱۹ق تصرف کرد. در این رشته حملات بود که در ناحیهٔ عَمواس شام گرفتار طاعون شد، ولی جان به سلامت برد (خلیفه، همان، ۱۳۰/۱-۱۳۱؛ طبری، ۵۳/۴، ۶۰).

پس از این کامیابیها، ابوموسی به فارس روی آورد (۲۳ق/۶۴۴م) و به عثمان بن ابی العاص که گام نخست را در تصرف این دیار برداشته بود، مدد رساند؛ آنان به کمک یکدیگر شیراز و سابور را متصرف شدند (بلاذری، همان، ۳۸۰-۳۸۱؛ قدامه، ۳۸۸). ابوموسی اصفهان را نیز نخست محاصره کرد و تکلیف آن پس از امتناع اهالی از پرداخت جزیه به جنگ یکسره شد (ابن سعد، ۱۱۰/۴؛ ابن قتیبه، عیون، ۲۱۴/۱؛ طبری، ۱۸۳/۴-۱۸۴، ۱۸۶؛ قدامه، ۳۷۳-۳۷۴). مورخان در مورد فاتح ماه دینار(نهاوند) و نیز دیگر شهرهای ایران چون ری، قم، کاشان و دینور اختلاف نظر دارند. دست کم همکاری ابوموسی با دیگران در فتح این مناطق مسلم است (خلیفه، همان، ۱۴۸/۱، ۱۶۰-۱۶۲؛ بلاذری، همان، ۳۰۴، ۳۰۸؛ قدامه، ۳۷۲-۳۷۳؛ قمی، ۲۵، ۷۸). البته در همهٔ این فتوحات، ابوموسی، سردار نبود، بلکه گاه امیر بود و گاه زیر نظر دیگران عمل می‌کرد (نک: خلیفه، همان، ۱۳۰/۱-۱۳۱، ۱۴۶؛ طبری، ۵۳/۴، ۸۴، ۱۳۸، ۱۴۰-۱۴۱، ۱۸۶؛ قدامه، ۳۹۱).

امارت ابوموسی بر بصره با وقفه‌ای کوتاه که عمر او را به جای عمار یاسر به کوفه فرستاد و سپس به بصره بازگرداند، همراه بود (طبری، ۱۶۱/۴، ۱۶۳-۱۶۴). وی از جانب عمر قضای بصره را نیز برعهده داشت و در بررسی متون به راهنماییهای قضایی خلیفه بر می‌خوریم که خطاب به او نوشته شده‌اند (نک: ابویوسف، ۱۱۷، ۱۳۵؛ جاحظ، ۲۳۷؛ ابن قتیبه، همان، ۱۱/۱، ۶۶، ۸۸/۳؛ وکیع، ۲۸۳/۱-۲۸۴، ۲۸۶-۲۸۷).

ابوموسی اشعری در سالهای نخست خلافت عثمان هم، بر استانداری بصره باقی ماند؛ امری که عمر در وصیت خویش به مدت ۴ سال (ابن سعد، ۴۵/۵؛ ذهبی، سیر، ۳۹۱/۲)، یا به روایتی یک سال (ابن‌سعد، ۱۰۹/۴) برای او خواستار شده بود. این نکته حاکی از اعتماد بسیار خلیفه به اوست. این نیز که گفته‌اند پسر ابوموسی روایات وی را پنهانی می‌نوشت و او دستور محو آن را داد (همو، ۱۱۲/۴؛ ذهبی، همان، ۳۹۰/۲)، شاید خود نمونهٔ دیگری از وفاداری او به خلیفه باشد که کتابت حدیث را منع کرده بود. به هر حال، عثمان امارت و قضای بصره را نیز بر وظایف ابوموسی افزود (خلیفه، *تاریخ*، ۱۹۶/۱؛ وکیع، ۲۸۳/۱). استمرار امارت او بر بصره تا ۶ سال پس از مرگ عمر - و نه به روایتی ۳ سال (طبری، ۲۶۴/۴) - به درستی نزدیک‌تر می‌نماید؛ چه همگان عزل

او را به سبب شکایت مردم بصره در ۲۹ق می‌دانند (خلیفه، همان، ۱۶۷/۱؛ طبری، ۲۶۴/۴_۲۶۵).

به هر حال ابوموسی پس از معزول شدن، تفقد مالی خلیفه را نپذیرفت و در کوفه سکنیٰ گزید (ابن سعد، ۴۵/۵). پس از ۵ سال، کوفیان در ۳۴ق به رهبری یزید بن قیس و مالک اشتر نخعی بر سعید بن عاص شوریدند و او را از کوفه راندند و ابوموسی را به امارت برگزیدند. به روایت سیف (نک: طبری، ۳۳۱/۴_۳۳۲، ۳۳۶) از آنجا که شورشیان در واقع به دنبال خلع عثمان بودند، ابوموسی به دفاع از عثمان پرداخت و قبول امارت را مشروط به بیعت مجدد کوفیان کرد و خلیفه از حمایت او چندان شاد شد که گفت سالها او را بر امارت خواهد گماشت و بدین‌سان ابوموسی بار دیگر بر کرسی حکومت کوفه نشست و تا قتل عثمان در این سمت باقی ماند (نیز نک: ابن سعد، ۳۳/۵_۳۴؛ خلیفه، همان، ۱۸۰/۱؛ بلاذری، *انساب*، ۵۳۵/۴_۵۳۶). هنگامی که علی (ع) به خلافت برگزیده شد، ابوموسی در نامه‌ای بیعت مردم کوفه را اعلام کرد (طبری، ۴۴۳/۴). علی (ع) در حالی که تمام کارگزاران عثمان را معزول کرده بود، به درخواست مالک اشتر و بر خلاف میل درونی، او را بر امارت ابقا کرد (یعقوبی، ۱۷۹/۲؛ طبری، ۴۹۹/۴). با اینهمه، حوادث بعدی نشان داد که بیعت ابوموسی چندان هم از روی رغبت صورت نگرفت؛ چنانکه بعدها در جریان ستیزه‌جوییهای طلحه و زبیر در حالی که هنوز والی کوفه بود، سخنی بدین مضمون گفت که حکومت از آن کسی است که فرمان دهد و غلبه کند (نک: بلاذری، همان، ۲۱۳/۲). هنگامی که علی (ع) به قصد مقابله با فتنهٔ طلحه و زبیر رهسپار بصره شد، در توقفگاه ذی‌قار در نزدیکی کوفه، محمد بن جعفر و محمد بن ابی‌بکر را به کوفه فرستاد تا مردم را برای ختم غائله، تجهیز و ترغیب کنند. ابوموسی در کار بسیج نیرو با این گفته که راه آخرت در گرو خانه‌نشینی است و جنگ دنیا خواهی است و هنوز بیعت عثمان بر گردن ماست و تا کشندگان او مجازات نشده‌اند، با کسی نخواهیم جنگید، طفره رفت و حتی پیک علی (ع) را به زندان و قتل تهدید کرد (طبری، ۴۸۱/۴_۴۸۲؛ مفید، ۲۴۲_۲۴۳؛ ابن ابی الحدید، ۸/۱۴_۹) و آنگاه که علی (ع) دومین بار عبدالله بن عباس و مالک اشتر را به کوفه فرستاد، ابوموسی با استناد به حدیثی که خود از پیامبر (ص) روایت می‌کرد، اوضاع را به فتنه‌ای تشبیه کرد که می‌باید مردمان تا روشن شدن حقیقت، چون پیکره‌هایی بی‌جان بر جای بمانند (نک: طبری، همانجا).

علی (ع) این‌بار، فرمان عزل وی را به فرزندش حسن (ع) داد و او را به همراه عمار یاسر به کوفه فرستاد. ابوموسی دوباره با ایراد خطبه‌ای، کوفیان را از مداخله در آنچه وی آن‌را نزاعی بین قریش نامید ـ که خود باید به اصلاح آن بپردازند ـ بر حذر داشت، اما سرانجام پس از آنکه حسن بن علی (ع) فرمان عزل را به وی ابلاغ کرد، مالک اشتر او را از قصر حکومتی بیرون راند و مانع غارت اموال او به وسیلهٔ مردم شد (بلاذری، همان، ۲۳۰/۲_۲۳۱؛ یعقوبی، ۱۸۱/۲؛ دینوری، ۱۴۵؛ طبری، ۴۸۶/۴_۴۸۷، ۴۹۹_۵۰۰؛ مفید، ۲۴۳_۲۵۳). از یک روایت چنین بر می‌آید که ابوموسی مدتی متواری بود، اما بعدها ـ شاید پس از جنگ جمل ـ علی (ع) وی را امان داده بود (نک: ابن اعثم، ۲/۴).

علت شهرت خاص ابوموسی در منابع تاریخی، نقش سیاسی مهمی است که او در امر حکمیت پس از جنگ صفین ایفا کرد و خواه‌ناخواه از عوامل مؤثر انتقال خلافت به بنی امیه شد. هنگامی که با خدعهٔ عمرو عاص و کوته فکری و دسته بندیهای فرماندهان سپاه عراق سرانجام نبرد به حکمیت کشید، ابوموسی از جانب فرماندهانی از سپاه عراق، چون اشعث بن قیس، زید بن حصین و مسعربن فدکی ـ که همهٔ آنان یمانی بودند ـ به رغم ناخشنودی و هشدار امیرالمؤمنین علی (ع) به‌عنوان حکم برگزیده شد. روشن است که علت گزینش ابوموسی را باید نخست یمانی بودن و سپس کناره‌گیری او از جنگ دانست: وی که در جریان جنگ در عُرض ـ بین تدمُر و رصافه در شام ـ به‌سر می‌برد، همگان را از هر گونه مداخله در آنچه خود فتنه می‌خواند، بر حذر می‌داشت و جنگ با اهل قبله را جایز نمی‌شمرد، اما چون یکی از غلامانش خبر آورد که مردم صلح کردند، گفت: سپاس خدای را که چنین شد. آنگاه غلام افزود: مردم تو را حکم قرار داده‌اند؛ او پذیرفت و به اردوگاه علی (ع) آمد (نصر بن مزاحم، ۵۰۰). علی (ع) در خطبه‌ای به این رفتار متناقض وی اشاره کرده است (*نهج البلاغة*، خطبهٔ ۲۳۸).

سرانجام سندی را که دستور عملی برای دو حَکَم مشتمل بر روش کار، محل و مدت اعلام حُکم بود، تنظیم کردند و بر اساس این سند که به امضای بزرگان دو طرف رسید، ابوموسی و عمروعاص می‌بایست در دومة الجندل در نزدیکی دمشق گرد آیند و حداکثر تا یک‌سال بر وفق آنچه مقتضای کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) است، اعلام نظر کنند و امنیت هر دو می‌باید پس از اعلام رأی برای همیشه از جانب طرفین تضمین شود. ابوموسی و عمرو عاص روزهای متوالی به گفت و گو پرداختند؛ چنانکه مردم خواستار شتاب در اعلام نتیجه برای پیشگیری از آغاز مجدد جنگ شدند. در این میان بسیاری از صحابهٔ رسول خدا چون ابن عباس، ابوموسی را از خدعهٔ عمرو عاص بر حذر داشتند. ابوموسی سرانجام، پیشنهاد خلع علی (ع) و معاویه، و انتخاب عبدالله بن عمر به خلافت را مطرح کرد که با موافقت عمروعاص روبه‌رو شد؛ ولی چون هنگام اعلام رأی رسید، عمروعاص با این حیله که ابوموسی دارای سبقت در اسلام است، وی را فریفت و در سخن گفتن مقدم داشت. ابوموسی بنا بر قرار قبلی سخن گفت، ولی عمروعاص خلع علی (ع) را تثبیت کرد و معاویه را به خلافت برگزید. ابوموسی که خود را فریب خورده یافت، عمرو را دشنام داد و او نیز ابوموسی را ناسزا گفت و سرانجام ابوموسی راه مکه در پیش گرفت و به خانهٔ خدا پناه برد (برای تفصیل، نک: نصر بن مزاحم، ۴۹۹_۵۰۷، ۵۳۳ به‌بعد؛ بلاذری، *انساب*، ۳۳۴/۲_۳۳۶، ۳۴۳، ۳۵۱_۳۴۳؛ طبری، ۵۳/۵_۵۴، ۶۷ به بعد؛ دینوری، ۱۹۲_۱۹۳، ۱۹۹_۲۰۱؛ یعقوبی، ۱۸۹/۲).

علی (ع) در خطبه‌ای معروف، رفتار ابوموسی و عمروعاص را در حکمیت سخت نکوهش کرد و حکم ایشان را حکمی خواند که خدا و

رسول و مؤمنان صالح از آن ناخشنودند (بلاذری، همان، ۳۶۵/۲_۳۶۶؛ طبری، ۷۷/۵) و در نامه‌ای که برای ابوموسی به مکه فرستاد، او را به توبه از عملی که نتیجهٔ پیروی از هویٰ بوده است، فرا خواند (نک: ابن عبدربه، ۳۴۹/۴). در واقع ابوموسی، چنانکه به ویژه از نقش او در حکمیت بر می‌آید، مردی سست رأی، کوته فکر و به دور از زیرکی بوده است. علی (ع) نیز او را به اجبار لشکریان به حکمیت پذیرفت وگرنه به‌گفتهٔ ابن عباس، ابوموسی واجد فضیلتی انحصاری نبود که بر دیگران مقدم داشته شود (مسعودی، ۳۹۵/۲).

واپسین گزارش از زندگی ابوموسی به ۴۰ق باز می‌گردد که بُسر بن ابی اَرطاة از جانب معاویه مأمور بیعت گرفتن از کسانی شد که نتیجهٔ حکمیت را نپذیرفته بودند. ابوموسی در مکه به سبب حکمی که به عزل معاویه داده بود، هراسان شد، اما بسر به وی امان داد (طبری، ۱۳۹/۵) و او بعدها با معاویه به خلافت بیعت کرد و در شام نزد او رفت و آمد می‌کرد، اما معاویه چندان اعتنایی به او نداشت (بلاذری، همان، ۴۳/۴، ۴۷_۴۸؛ طبری، ۳۳۲/۵).

تاریخ وفات ابوموسی را ۴۲، ۴۴، ۵۰، ۵۲، ۵۳ق آورده‌اند (ابن سعد، ۱۱۶/۴؛ خلیفه، *الطبقات*، ۱۵۶/۱؛ طبری، ۲۴۰/۵). ذهبی (*سیر*، ۳۹۸/۲) مرگ او را، در ذیحجهٔ ۴۴، به واقعیت نزدیک‌تر می‌داند. او به هنگام وفات ۶۳ سال داشته است (ابن حبان، ۲۲۲/۳؛ حاکم، ۴۶۴/۳). در محل مرگ و مدفن ابوموسی نیز اختلاف شده است که آیا در کوفه بوده، یا در مکه (نک: خلیفه، همانجا؛ ابن عبدالبر، ۱۷۶۴/۴؛ ابواسحاق، ۲۵)، گرچه منابع کهن‌تر آن را در کوفه که در آنجا منزل داشته است، می‌دانند (بلاذری، همان، ۲۸۰/۴). برخی از افراد خاندان او نیز از شهرت برخوردارند؛ ابن حزم فهرستی از مشاهیر آنان را آورده است (ص ۳۹۷_ ۳۹۸). پسرش ابو بُرده، قاضی حجاج بن یوسف در کوفه بوده و بلال، پسر ابو برده نیز در بصره مقام قضا داشته است (ابن حبیب، ۳۷۸؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۵۸۹). مهم‌ترین فرد از خاندان او ابوالحسن اشعری متکلم مشهور است که گویا با ۸ واسطه به ابوموسی نسب می‌برد (نک: سمعانی، ۲۶۶/۱_۲۶۷).

دربارهٔ شخصیت ابوموسی در مآخذ تاریخی و حدیثی اهل سنت و امامیه آراء متفاوتی آمده است. بنا به پاره‌ای روایات، در حق او و قومش آیه‌ای ستایش‌آمیز نازل شده است (ابن سعد، ۱۰۷/۴)، همچنین او را یکی از ۶ نفری بر شمرده‌اند که از عالم‌ترین یاران رسول خدا (ص) بودند (بخاری، *التاریخ*، ۳(۱)/۲۲؛ ذهبی، همان، ۳۸۸/۲_۳۸۹) و هم از این رو در دوران خلافت عمر بن خطاب از کسانی شمرده می‌شده که از آنان فقه اخذ می‌کرده‌اند (یعقوبی، ۱۶۱/۲)، اما در مقابل، علمای امامیه تعابیر تندی به‌نقل از پیامبر (ص) و معصومان (ع) دربارهٔ او به کار برده و از جملهٔ کسانی شمرده شده‌اند که علی (ع) پس از حکمیت او را در قنوت نماز خویش لعن کرده است (نک: ابن بابویه، *الخصال*، ۴۸۵، ۴۹۹، عیون، ۱۲۶/۲؛ *الایضاح*، ۶۱_۶۴).

گفته‌اند که ابوموسی آوازی خوش داشته و قرآن را با لحنی دلکش می‌خوانده است (نک: ابن سعد، ۱۰۷/۴_۱۰۹؛ ابو زرعه، ۲۳۱/۱؛ حاکم، ۴۶۶/۳؛ ذهبی، همان، ۳۸۲/۲، ۳۹۱_۳۹۲، ۳۹۸). ابوموسی همچنین در موضوعات بسیاری از پیامبر (ص) حدیث روایت کرده است (نک: احمد بن حنبل، ۳۹۱/۴_ ۴۱۹). ذهبی (*المعین*، ۲۴) نیز ابوموسی را از محدثان خوانده و او را از معدود کسانی دانسته که *قرآن* را بر پیامبر(ص) قرائت کرده است (نیز نک: سیر، ۳۸۱/۲). از ابوموسی کسان بسیاری روایت کرده‌اند که از آن میان می‌توان به اَنس بن مالک، ابوسعید خُدری، ابوامامهٔ باهلی، بُریدهٔ اسلمی، عبدالرحمان بن نافع، سعید بن مسیب، زید بن وهب و دیگران اشاره کرد (ابن ابی حاتم، ۲(۲)/۱۳۸؛ ذهبی، همانجا).

مآخذ: ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۳م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *فتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲ش؛ همو، عیون *اخبار الرضا(ع)*، نجف ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ابن حبان، محمد، *ثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۴۰ق/۱۹۵۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، عیون الاخبار، قاهره، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ ابوزرعهٔ دمشقی، عبدالرحمان، *تاریخ*، به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، دارالمعرفة؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *الایضاح*، منسوب به ابن شاذان، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *صحیح*، بولاق، ۱۳۱۵ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ق/ ۱۹۷۴م، ج۴(۱)، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۷۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۹۷۸م؛ جاحظ، *البیان و التبیین*، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۸م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ همو، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۱۱_ ۴۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۶م؛ همو، *المعین فی طبقات المحدثین*، به کوشش همام عبدالرحیم سعید، اردن، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ زریاب خویی، عباس، *بزم آورد*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ قمی، حسن، *تاریخ قم*، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م؛ مفید، محمد، *الجمل*، به کوشش سید علی میرشریفی، قم، ۱۴۱۳ق؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ *نهج البلاغة*؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ وکیع، محمد، *اخبار القضاة*،

بیروت، ۱۹۵۰م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، نجف، ۱۳۵۸ق.

محمد انصاری

اَبوموسیٰ مَدینی، محمدبن ابی‌بکر عمر بن احمدبن عمربن محمد اصفهانی (۵۰۱ ـ ۵۸۱ ق / ۱۱۰۸ ـ ۱۱۸۵م)، محدث نامدار شافعی مذهب. وی را به سبب انتساب به «مدینهٔ اصفهان» مدینی نامیدند و آن همان «جی» است که در زمان یاقوت به «شهرستان» شهرت داشت (یاقوت، *المشترک*، ۳۸۹). پدر ابوموسی نیز از عالمان بود (نک: ذهبی، سیر، ۱۵۲/۲۱) و او در کودکی با همت و کوشش پدر از کسانی چون ابوسعد محمدبن علی بن محمد کاتب، ابوعلی حداد، ابوالقاسم غانم‌بن محمد برجی و ابومنصور محمدبن عبدالله بن مندویه تیمناً و برسنت آن روزگار حدیث شنید و از این طریق برخی اصحاب ابونعیم اصفهانی (د ۴۳۰ ق) را درک کرد (ابن‌نقطه، ۷۸/۱ ـ ۷۹؛ ذهبی، همان، ۱۵۲/۲۱ ـ ۱۵۳؛ ابن دمیاطی، ۳۰؛ سبکی، ۱۶۰/۶).

ابوموسی درکودکی قرائت *قرآن* را فرا گرفت (ابن‌دمیاطی، همانجا) و سپس فقه شافعی را نزد ابوعبدالله حسن بن عباس رستمی آموخت و همچنین در نحو و لغت مهارت یافت (همانجا). وی برای استماع حدیث و استفاده از مشایخ دیگر سرزمینها، از اصفهان خارج شد و به بلاد جبال و از جمله همدان مسافرت کرد. در شوال ۵۲۴ به بغداد وارد شد و در همان سال به حج رفت و پس از آن به بغداد بازگشت و از کسانی چون ابوالقاسم ابن حصین، ابوبکر محمدبن عبدالباقی انصاری و ابوالعز ابن‌کادش بهره برد (ابن نقطه، همانجا؛ ابن خلکان، ۲۸۶/۴؛ ابن دمیاطی، سبکی، همانجاها). تاریخ بازگشت ابوموسی به اصفهان دانسته نیست (نک: ابن خلکان، همانجا)، ولی می‌دانیم که بار دیگر در ۵۴۲ ق به سفر حج رفت (ذهبی، همان، ۱۵۹/۲۱).

گفته‌اند که ابوموسی از حدود ۳۰۰ تن از مشایخ، استفادهٔ علمی برده است (همان، ۱۵۲/۲۱) که از میان آنان افزون بر کسانی که یاد شدند، باید از کسانی چون ابوالقاسم اسماعیل‌بن محمدتیمی (ابوموسی، *المجموع*، ۶/۱)، ابوالفتح محمدبن عبدالله خِرَقی (همان، ۸/۱)، محمدبن ابی نصر لفتوانی (همان، ۲۶۴/۱)، ابوالمحاسن‌مسعودبن محمدبن غانم هروی (همان، ۶۹۸/۲)، ابوطاهر عبدالکریم‌بن ابی‌الفتح حسنابادی (همو، *نزهة*، ۳۲)، ابوالفضل محمدبن طاهر مقدسی، معروف به ابن قیسرانی (همان، ۳۷)، ابومنصور عبدالرحمن بن محمد قزّاز (همان، ۷۰) و نیز پدرش (همان، ۸۹) نام برد (نیز نک: ذهبی، همان، ۱۵۲/۲۱ ـ ۱۵۴). وی همچنین قرائات دهگانه را نزد محمدبن حسین مزرقی فرا گرفت (ابن جزری، ۲۱۶/۲). گفته‌اند که وی از شیخ منتجب‌الدین رازی، عالم امامی معاصرش، نیز حدیث شنیده است (نک: رافعی، ۲۷۸/۳).

چنین نقل شده است که ابو موسی در معرفت حدیث و علل و رجال آن متبحر بود (صفدی، ۲۴۷/۴) و او را امام عصر خود و شیخ الاسلام خوانده‌اند (دربارهٔ ستایش رجال‌شناسان از وی، نک: ابن اثیر، مبارک، ۹/۱؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۳۳۴/۴؛ نیز نک: یاقوت، ابن نقطه، همانجاها؛ ابوشامه، ۶۸/۲؛ ذهبی، سیر، ۱۵۲/۲۱، ۱۵۵ ـ ۱۵۷، ۱۵۹). آورده‌اند که کتابهای زیادی دربارهٔ وی نوشته شده است، از آن میان ابن قاضی شهبه شرح حال او را فراهم کرده بوده است (ابن دمیاطی، ۳۱؛ ذهبی، همان، ۱۵۹/۲۱؛ ابن قاضی شهبه، ۵۱/۲).

ابوموسی شاگردان متعدد داشته است (نک: ابن اثیر، مبارک، همانجا) که از میان آنان باید ابوسعد سمعانی، ابوبکر محمدبن موسی حازمی، ابومحمد عبدالغنی بن عبدالواحد مقدسی وابومحمد عبدالقادر ابن عبدالله رهاوی را نام برد (حازمی، ۱۱۵؛ ذهبی، همان، ۱۵۵/۲۱).

آثار: ابوموسی از محدثانی است که به کثرت آثار شهرت دارد (ابوشامه، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۵۹/۲۱). به گفتهٔ ذهبی (همان، ۱۵۶/۲۱) ابن تیمیه، ابوموسی را به اعتبار تصانیفش از ابن عساکر برتر می‌دانست.

الف ـ چاپی:

۱. *خصائص المسند*، دربارهٔ مسند احمدبن حنبل که یک‌بار همراه کتاب *المصعد الاحمد* در قاهره (۱۳۴۷ ق /۱۹۲۹م) و بار دیگر به کوشش احمد محمد شاکر در مقدمهٔ مسند احمدبن حنبل، در همانجا، (۱۹۴۴م) به چاپ رسیده است.

۲. *زیادات علی کتاب الانساب*، که ذیلی است بر *الانساب المتفقة* ابن قیسرانی. این ذیل همراه اصل کتاب به کوشش دیونگ در لیدن (۱۸۶۵م) منتشر شده است.

۳. *المجموع المغیث فی غریبی القرآن والحدیث*، که در ۴ مجلد به کوشش عبدالکریم غرباوی در مکه (۱۴۰۶ ـ ۱۴۱۰ ق / ۱۹۸۶ ـ ۱۹۸۹م) به چاپ رسیده است. این کتاب که با نامهای *تتمة‌الغریبین والمغیث* نیز در منابع ذکر شده است (ابن خلکان، ۲۸۶/۴؛ ابن دمیاطی، ۳۰)، ذیلی بر *الغریبین* ابوعبید هَرَوی است (نک: ابوموسی، *المجموع*، ۳/۱ ـ ۴). ابن اثیر (مبارک) در مقدمهٔ *النهایة* (۹/۱ ـ ۱۱) از این کتاب ستایش کرده و گفته است که در قدر و فایده با کتاب هروی برابری می‌کند. همو کتاب *النهایة* را در دنبالهٔ کار ابوموسی و سلفش ابوعبید هروی نگاشته و در واقع کتاب ابن اثیر جمع میان این دو کتاب و برخی مطالب دیگر است.

۴. *نزهة الحفاظ*، که به کوشش عبدالراضی محمد عبدالمحسن در بیروت (۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م) به چاپ رسیده و مشتمل بر «احادیث مسلسل» است.

ب ـ خطی: ۱. *ابن ابی الدنیا وما وقع عالیاً* من حدیثه (ظاهریه، حدیث، ۲۰۷)؛ ۲. *احادیث و حکایات* (همان، ۲۰۸)؛ ۳. *الامالی* (همانجا؛کوپریلی، ۲۴۳/۲)؛ ۴. *حدیث‌الاستلقاء*(ظاهریه، همانجا)؛ ۵. *ذکر الامام الحافظ ابی عبدالله ابن منده ومن ادرکهم من اصحابه* (ظاهریه، تاریخ، ۶۴۷/۲)؛ ۶. *رباعی التابعین* (ظاهریه، حدیث، همانجا)؛ ۷. *طوالات الاخبار* (همانجا؛ نیز نک: GAL, S, I/604)؛ ۸. *اللطائف من دقائق المعارف فی علوم الحفّاظ الاعارف* (خدیویه، ۳۹۴/۱؛ ششن، ۴۰۹/۲؛ ظاهریه، همانجا)؛ ۹. *من ادرکه الخلال من*

اصحاب ابن منده (همانجا)؛ ۱۰. *منتهی رغبات السامعین فی عوالی احادیث التابعین واتباعهم* (همانجا).

ابوموسی مدینی همچنین کتابی با عنوان *تتمة معرفة الصحابة* داشته که ذیلی بر کتاب ابوعبدالله ابن منده بوده است (ابن اثیر، علی، ۳/۱-۴؛ ابن دمیاطی، همانجا؛ قس: ذهبی، *تذکرة*، ۱۳۳۵/۴). ابن اثیر (علی) در *اسدالغابة* میان کتابهای ابن منده، ابونعیم اصفهانی، ابن عبدالبر و ابوموسی مدینی و نیز برخی اطلاعات دیگر جمع کرده است (نک: ۴/۱)؛ از این‌رو مطالب کتاب ابوموسی به طور پراکنده در سراسر *اسدالغابة* بر جای مانده است. این کتاب مورد استفادهٔ عمادالدین طبری در *کامل بهائی* (۳۹۹/۱) نیز واقع شده است. ابوموسی همچنین کتابی با عنوان *دستورالمذکرین و منشور المتعبدین* داشته که ابن طاووس در تألیف *اقبال الاعمال* از آن بهره برده است. این کتاب بنا بر گفتهٔ کولبرگ گویا دربارهٔ دعاهای روزها و مواقع گوناگون سال بوده است (ص 152). ظاهراً ابوموسی کتابی نیز با عنوان *فضائل البتول(ع)* داشته که مورد استفادهٔ مؤلف *الثاقب فی المناقب* (ص ۵۵) که معاصر وی بوده، قرار گرفته است (رازی، ۴۵۵/۲). رازی نیز در *نزهة الکرام* از کتاب تنویر وی یاد کرده و بعضاً به نقد مطالب آن پرداخته است (۳۷۳/۱، ۳۸۴، ۳۸۶ ـ ۳۸۷، جم). افزون بر اینها، ابوموسی تألیفات دیگری نیز داشته که نام برخی از آنها در منابع آمده است (نک: یاقوت، *بلدان*، ۱۱/۱؛ ذهبی، *سیر*، ۱۵۴/۲۱؛ ابن قاضی شهبه، ۱۹۱/۱، ۳۳۷؛ بغدادی، ۱۰۰/۲ ـ ۱۰۱).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۳م؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق /۱۹۳۳م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۸م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق /۱۹۷۸م؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ ابوشامه، عبدالرحمن، *تراجم الرجال (الذیل علی الروضتین فی اخبار الدولتین)*، قاهره، ۱۲۸۷ ق/ ۱۸۷۰م؛ ابوموسی مدینی، محمد، *المجموع المغیث*، به کوشش عبدالکریم غرباوی، مکه، ۱۴۰۶ ـ ۱۴۰۸ ق؛ همو، *نزهة الحفاظ*، به کوشش عبدالراضی محمد عبدالمحسن، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ بغدادی، هدیه؛ *الثاقب فی المناقب*، منسوب به ابن حمزهٔ طوسی، به کوشش نبیل رضا علوان، قم، ۱۴۱۲ ق؛ حازمی، محمد، *الاعتبار*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق /۱۹۸۰م؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق /۱۹۷۰م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ رازی، محمد، *نزهة الکرام*، به کوشش محمد شیروانی، تهران، ۱۳۶۱ ـ ۱۳۶۲ ش؛ رافعی، عبدالکریم، *التدوین*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۸ ق /۱۹۶۸م؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة*، بیروت، ۱۴۰۰ ق /۱۹۸۰م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق /۱۹۶۱م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)، ریان؛ همان (حدیث)؛ عمادالدین طبری، حسن، *کامل بهائی*، قم، ۱۳۷۶ ق؛ کوپریلی، خطی؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک وضعاً والمفترق صقعاً*، به کوشش ف. ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ نیز:
GAL, S; Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work*, Leiden, 1992.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

آبوموسی مُرْدار، عیسی بن صَبیح (د ۲۲۶ق/۸۴۱م)، متکلم معتزلی و از پیشگامان مکتب بغداد که پیروانش را مرداریه خوانده‌اند. لقب «مردار» که در منابع متعدد آمده (ابن راوندی، ۱۲۷؛ سیرافی، ۴۷؛ بغدادی، *الفرق*، ۱۰۰؛ سمعانی، ۱۸۷/۱۲)، به گونه‌های دیگری ضبط شده است (نک: جاحظ، *البرصان*، ۸۹؛ مسعودی، ۲۳۳/۷؛ قاضی عبدالجبار، ۲۷۷؛ ابن حزم، ۵۱۳/۲؛ ابن حجر، ۳۹۸/۴). به نظر می‌رسد این مایه اختلاف به واسطهٔ ناشناختگی واژهٔ «مردار» نزد کاتبان عرب پدید آمده است. از تعریضی که بغدادی (همانجا) به معنای لقب وی دارد، می‌توان حدس زد که این لقب را در اصل، مخالفان ابوموسی از روی طعن بر وی نهاده‌اند. از این رو در پذیرفتن شکل درست این کلمه تردیدی به جای نمی‌ماند (نیز نک: گلدسیهر، 363).

از زمان و محل ولادت ابوموسی چیزی نمی‌دانیم، جز آنکه از فارسی بودن لقبش می‌توان حدس زد که او خاستگاه ایرانی داشته است (نک: فان اس، «خطبه‌ای ...[1]»، 308-307). ابوموسی در بغداد نزد بشر ابن معتمر بنیان‌گذار مکتب بغداد کلام را آموخت (جاحظ، همانجا؛ ملطی، ۴۳) و پس از مرگ استادش در جای او به تدریس پرداخت (ابوالقاسم بلخی، ۷۴؛ ملطی، همانجا). ابن ندیم او را عامل ظهور و گسترش اعتزال در بغداد شمرده است (ص ۲۰۶). در میان شاگردان وی جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر که از آن دو به «جعفرین» نیز یاد شده، برجسته‌ترند (ابوالقاسم بلخی، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، ۲۷۸؛ مادلونگ، 228). در شمار شاگردان و یاران او از ابوزفر، محمد بن سوید (ابوالقاسم بلخی، همانجا؛ شهرستانی، ۶۹/۱ ـ ۷۰) و ابومجالد احمد بن حسین بغدادی (قاضی عبدالجبار، ۲۹۶) نیز نام برده شده است.

ابوموسی در عین آنکه مانند دیگر معتزلیان روش تقلیدی عوام را در کسب عقاید مقبول نمی‌شمرد (جاحظ، «ذم»، ۱۹۶)، با زبان‌آوری و حسن بیانش (خیاط، ۶۷؛ قاضی عبدالجبار، ۲۷۷ـ۲۷۸؛ ابن مرتضی، ۷۱) ظاهراً می‌کوشید عقاید دینی را در قالب داستان به فهم تودهٔ مردم نزدیک کند. ابوالهذیل با آنکه در کلام دیدگاهی مخالف با ابوموسی داشت، در مجلس وی از شنیدن سخنان تمثیلی دربارهٔ عدل الٰهی تحت تأثیر قرار می‌گرفت و آن را یادآور روش اسلاف معتزله، واصل بن عطا و عمرو بن عبید می‌دانست (خیاط، قاضی عبدالجبار، همانجاها).

ابن راوندی در نکوهش ابوموسی می‌گوید که او در آستانهٔ مرگ وصیت کرد که همهٔ اموالش را به مستمندان بدهند و وارثان را از آن بهره‌ای نباشد. چون علت را پرسیدند، گفت: اموالی که در مدت زندگی در دست داشته، از آن مستمندان بوده و خود به آنان خیانت کرده است (ص ۱۲۸). به این ماجرا قاضی عبدالجبار نیز اشاره می‌کند، اما به گونه‌ای که حاکی از فضیلت ابوموسی است. به گفتهٔ وی، ابوموسی اموالی را که شبهه‌ناک دانسته بود، از روی پرهیزگاری و شفقت به

1. «Eine Predigt...»

تهیدستان بخشید (ص ۲۷۸). وی دربارۀ سلاطین رأی غریبی داشت و می‌گفت هرکس که به ایشان نزدیک شود، کافر و از ارث بردن و ارث گذاشتن محروم است (بغدادی، *الفرق*، ۱۰۰).

ابوموسی به جهت پارسایی و عبادتش به «راهب المعتزلة» شهرت یافته بود (قاضی عبدالجبار، ۲۷۷). معارضان او از سر استهزا این لقب را به این معنی گرفته‌اند که منزلت او در بین معتزله شبیه است به منزلت راهب در میان مسیحیان (نک: بغدادی، همانجا). گزارشهای اندکی که از زندگی او به جای مانده، نشان نمی‌دهد که او مسلک عملی خاصی داشته است و به نظر می‌رسد که این لقب فقط نشانۀ زهد و تنسک بسیار اوست. گویا این ویژگی ابوموسی در محبوبیت او و رونق یافتن اندیشۀ معتزلی در بغداد مؤثر بوده است. به گفتۀ ابن راوندی، پس از ابوموسی شاگردش جعفر بن مبشر در بین اهل بغداد بیش از دیگران گرایشهای زاهدانه را دنبال کرد (ص ۱۳۱). همو عده‌ای از معاصرانش را به عنوان «نساک البغدادیین» نام برده و آنان را از پیروان ابوموسی و جعفر بن مبشر به شمار آورده است (ص ۱۳۶ ـ ۱۳۷). می‌توان احتمال داد که روش ابوموسی جریانی را در گرایش به زهد در دوره‌های بعد پدید آورده است (نک: *مسائل الامامة*، ۵۰).

ابوموسی با شماری از معتزلیان بحث و مناظره داشته است که از آن میان جاحظ، ابوالهذیل علاف (جاحظ، «ذم»، ۱۹۶؛ بغدادی، همان، ۱۲۰)، نظام (همانجا)، ثمامة بن اشرس (جاحظ، همانجا) و علی اسواری (بغدادی، همانجا) را می‌توان نام برد. با آنکه ابوموسی با گروههای مختلف کلامی ارتباط داشت، در برخورد با اندیشه‌های دیگر سخت‌گیر بود. او به شاگردان خود می‌گفت که دوستی راستین ما به دیدار یکدیگر نیست؛ آن هنگام است که در اندیشه یکی باشیم (ابن ندیم، ۲۰۶). به گفتۀ ابن راوندی، ابراهیم بن سندی از ابوموسی دربارۀ فرد فرد متکلمان پرس و جو کرد و او همۀ آنان را کافر شمرد (ص ۱۲۸). شهرستانی این مطلب را افزوده است که ابراهیم به او اشکال کرد که اگر چنین باشد، به بهشتی که به گواهی قرآن به پهنای آسمانها و زمین است، جز تو و اندک پیروانت کسی راه نخواهد یافت و ابوموسی از جواب باز ماند (۶۹/۱). به گفتۀ ابن راوندی، ابوموسی در کتاب خود در باب قضا و قدر به کفر همۀ اهل زمین حکم داده بود (ص ۱۲۷). در میان متکلمانی که ابوموسی به کفر آنان حکم کرده است، این عده یاد شده‌اند: ابوالهذیل علاف در قول به فناء مقدورات الٰهی (بغدادی، همان، ۷۳ـ۷۴، ۱۰۱)، نظام در نسبت دادن افعال متولد به خداوند (همان، ۱۰۱) و بشر بن معتمر در تعمیم اینگونه افعال به رنگ، مزه، بوی و ادراک (همانجا). با اینهمه بعید به نظر می‌رسد که کفر در منطق او مفهومی فقهی داشته باشد.

آراء و عقاید: ابوموسی به مباحث فلسفی کلام چندان نپرداخته است (نک: قاضی عبدالجبار، ۲۷۸؛ قس: ابن راوندی، همانجا). دیدگاههای وی و عنوانهای آثارش نشان می‌دهد که تعلق خاطر او در مسائل کلامی بیشتر به موضوع عدل و قدرت الٰهی بوده است. او چون بسیاری از معتزله عقیده داشت که قادر مطلق بودن خداوند ایجاب می‌کند تا بر هر فعل و ضد آن قادر باشد. پس اگر فعل قبیح از خدا نفی می‌شود، به معنی بیرون بودن آن از قدرت او نیست (نک: اشعری، ۲۰۱). در جواب این پرسش که چه می‌شد اگر خداوند با قدرتی که داشت، ستم می‌کرد، ابوموسی می‌گفت که چنین فرضی هر چند قبیح است، اما محال نیست؛ گر چه می‌دانیم ساحت خداوند از ظلم به دور است، اگر او مرتکب ظلم می‌شد، در آن صورت پروردگاری قادر بود و ظالم (همو، ۲۰۱ـ۲۰۲، ۵۵۵ـ۵۵۶؛ بغدادی، *الفرق*، ۱۲۰ـ۱۲۱). به نظر او می‌توان گفت که گناه آدمی به ارادۀ خداست، اما از این حیث که دست انسان را برای گناه باز می‌گذارد و این با نهی او از معصیت ناسازگار نیست (نک: اشعری، ۱۹۰، ۲۲۸، ۵۱۲). وی مانند ابوالهذیل و معمر استطاعت آدمی را عرضی جدا از صحت و تندرستی او می‌دانست (همو، ۲۲۹).

ابوموسی اعتقاد داشت که عمل آفرینش غیر از شیء آفریده است، اما با آنکه خودِ فعلِ خلق را باید مخلوق فاعلش دانست، نمی‌توان گفت که پدید آمدن فعلِ خلق به خلقی دیگر است (همو، ۱۹۰، ۳۶۵، ۵۱۱). وی انتساب «افعال متولد» را به دو فاعل جایز می‌دانست (ابن راوندی، ۱۲۷؛ شهرستانی، ۶۹/۱). گویا مقصود وی از دو فاعل نخست انسان است و دو دیگر سبب که اثر فعل را بر چیزی یا شخصی تحقق می‌بخشد. اینکه بغدادی می‌گوید: هر دو فاعلی که ابوموسی برای فعل متولد قائل بود، مخلوقند (همان، ۱۰۰)، مؤید این برداشت است. به گفتۀ بغدادی، دیگر معتزلیان این دیدگاه وی را کفرآمیز تلقی کرده‌اند (همان، ۱۰۰ـ۱۰۱).

ابوموسی به مخلوق بودن قرآن عقیده داشت و قدیم شمردن آن را کفر می‌دانست (شهرستانی، همانجا). با آنکه این نظر در میان معتزله بی سابقه نبود، مقریزی گویا به سبب تندروی او در این رأی، وی را پایه‌گذار این عقیده دانسته است (۳۴۶/۲). ابوموسی این نظر را می‌پذیرفت که خلق *قرآن* بر لوح محفوظ بوده است و ممکن نیست که *قرآن* در یک آن در دو جا موجود باشد. بنابراین، آنچه در قرائت آن بر زبان ما جاری می‌شود، فعل خود ماست و حاکی از قرآنی که در لوح محفوظ ثبت است (شهرستانی، ۷۰/۱). رأی دیگر ابوموسی که به گفتۀ بغدادی دعوت خود را با بیان آن آغاز کرد (*الملل*، ۱۰۹)، این بود که انسانها قادرند سخنانی در پایۀ آیات *قرآن* و بلکه فصیح‌تر از آن بیاورند (همو، *الفرق*، ۱۰۰). چون روشن نیست که وی دربارۀ جنبه‌های غیر ادبی *قرآن* و همچنین قول به «صرفه» چه عقیده‌ای داشته است، نمی‌توان بر این سخن بغدادی که او اعجاز *قرآن* را مطلقاً انکار کرده است (*الملل*، همانجا)، صحه گذارد.

به گفتۀ ابن راوندی، ابوموسی مانند ابوالهذیل و نظام و اصحاب مهلت، در طاعت خدا اخلاص و قصد قربت را شرط نمی‌دانست. از این رو اذعان داشت که شخصی دهری مذهب کاری انجام دهد که به وجهی طاعت به حساب آید (ص ۱۳۰). خیاط در پاسخ ابن راوندی انتساب این قول را به ابوموسی ادعای کذب خوانده است. به نظر او دیدگاه ابوموسی و نظام و اصحاب مهلت این بوده که طاعت را تنها آن کس به

جا می‌آورد که خدا را شناخته و تقرب به او را قصد کرده باشد، اما حکم کسی که در مرحلهٔ نظر و حقیقت‌جویی قرار دارد، چنین نیست، زیرا او تا پیش از رسیدن به معرفت خدا محال است فعل نظر را که از دید آنان طاعت به شمار می‌رود، جز به طریقی که خود در پیش گرفته است، صورت دهد (ص ۷۵). ابن ابی الحدید از ابوجعفر اسکافی نقل می‌کند که قدمای معتزلهٔ بغداد و از جمله ابوموسی به برتری مقام علی (ع) معتقد بودند و پس از او فرزندانش حسن (ع) و حسین (ع)، و حمزة بن عبدالمطلب و جعفر بن ابی طالب و ابوبکر و عمر و عثمان را به ترتیب برتر می‌شمردند (۱۱۹/۱۱). با اینهمه، ابوموسی همچون استادش بِشر، ترجیح مفضول بر فاضل را جایز می‌دانست (*مسائل الامامة*، ۵۱ـ۵۲). ابن راوندی (ص ۱۳۷) و بغدادی (*اصول*، ۲۲۸) اشاره دارند که ابوموسی، عثمان را تفسیق می‌کرد و از او تبرّی می‌جست، ولی بغدادی (همانجا) می‌افزاید که به عقیدهٔ ابوموسی قاتلان عثمان به هر تقدیر گناهکار و دوزخیند، زیرا فسق او حق کشتنش را به آنان نمی‌داد؛ اما موضع شناخته شدهٔ وی، دوری از داوری قطعی دربارهٔ عثمان و معارضان (و نه قاتلان) او دانسته شده است (نک: خیاط، ۹۸).

از مشرب فقهی ابوموسی تنها به مخالفت او با اجتهاد الرأی و باطل شمردن قیاس در احکام (ابن حزم، ۵۱۳/۲؛ نیز نک: بخش آثار، شم ۲۰) اشاره شده است.

آثار: تنها اثری که از ابوموسی در دست است، پاره‌هایی است اندک از یک خطبهٔ او در عدل و توحید که زبان اقناعی و وعظ گونهٔ آن در خور توجه است. حاکم جشمی آن را در شرح عیون المسائل به نقل از *اخبار المتکلمین* مرزبانی (د ۳۸۴ق) به طور پراکنده آورده است (نک: فان اس، «خطبه‌ای»، 312-310). متن موجود را فان اس از روی نسخهٔ خطی شرح عیون المسائل بازسازی کرده و در همان مقاله به دست داده است.

آثار یافت نشده: ۱. *اخبار القرآن*؛ ۲. *اصول الدین*؛ ۳. *الاقتصاد*؛ ۴. *البدل علی النجار*؛ ۵. *التعدیل و التجویر*؛ ۶. *التعلیم*؛ ۷. *التغنم*؛ ۸. *التوبة*؛ ۹. *التوحید*؛ ۱۰. *خلق القرآن*؛ ۱۱. *الدیانة*؛ ۱۲. *الرد علی الجهمیة*؛ ۱۳. *الرد علی المجبرة*؛ ۱۴. *الرد علی الملحدین*؛ ۱۵. *الرد علی النصاری*؛ ۱۶. *العدل*؛ ۱۷. *العدل علی المجبرة* (ابن ندیم، ۲۰۷)؛ ۱۸. *کتاب علی ابی قرة النصرانی* (همانجا؛ فان اس، «کلام...[1]»، III/137)؛ ۱۹. *کتاب علی الاحبار و المجوس فی العدل و التجویر*؛ ۲۰. *کتاب علی اصحاب اجتهاد الرأی*؛ ۲۱. *فنون الکلام*؛ ۲۲. *القدرة علی الظلم، علی النظام*؛ ۲۳. *کلام اهل العلم و اهل الجهل*؛ ۲۴. *اللطف*؛ ۲۵. *کتاب ماجری بینه و بین البصریین*؛ ۲۶. *کتاب ما سئل عنه المجبرة*؛ ۲۷. *المخلوق علی النجار*؛ ۲۸. *المسائل و الجوابات*؛ ۲۹. *کتاب المسترشدین*؛ ۳۰. *المعرفة علی ثمامة*؛ ۳۱. *المعرفة علی الشحام*؛ ۳۲. *من قال بتعذیب الاطفال*؛ ۳۳. *النصیحة* (ابن ندیم، همانجا).

وی همچنین کتابی در فضایح ابوالهذیل نگاشته بوده است (بغدادی، *الفرق*، ۷۳، ۱۰۱).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ـ۱۹۶۱م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱ق؛ ابن حزم، علی، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن راوندی، احمد، *فضیحة المعتزلة*، به کوشش عبدالامیر اعسم، بیروت، ۱۹۷۵ـ۱۹۷۷م؛ ابن مرتضی، احمد، *طبقات المعتزلة*، به کوشش زوزانا دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالقاسم بلخی، «باب ذکر المعتزلة»، *فضل الاعتزال* (هم)؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، *الملل و النحل*، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۷۰م؛ جاحظ، عمرو، *البرصان و العرجان*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ همو، «ذم اخلاق الکتّاب»، *رسائل*، ج ۲، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش هـ.ن. نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ سیرافی، حسن، *اخبار النحویین البصریین*، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت، ۱۹۳۶م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، «طبقات المعتزلة»، *فضل الاعتزال* (هم)؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشیء اکبر، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۳م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ ملطی، محمد، *التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ نیز:

Goldziher, I., « Anzeigen» , ZDMG, 1911, vol. LXV; Madelung, W.,« Frühe muʿtazilitische Häresiographie», *Der Islam*, Berlin, 1980, vol. LVII; Van Ess, J.,« Eine Predigt des muʿtaziliten Murdār», *Bulletin d'études orientales*, Damas, 1978, vol. XXX; id, *Theologie und Gesellschaft im 2.und 3.Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1992.

محمد جواد انواری

اَبوالْمُؤَیَّدِ بَلْخی، شاعر و نویسندهٔ سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م و از نخستین تدوین کنندگان *شاهنامه*. از جزئیات زندگی و تحصیلات وی اطلاعی در دست نیست، اما پاره‌های باقی مانده از *گرشاسب نامهٔ* وی (نک: *تاریخ سیستان*، ۳۵ـ۳۷) و نیز موضوعاتی که در *شاهنامه* بدانها پرداخته (نک: عنصرالمعالی، ۴؛ *مجمل التواریخ*، ۲؛ ابن اسفندیار، ۶۰/۱)، حاکی از آن است که او روایات و اساطیر پهلوی را می‌شناخته و کتابهای *بندهشن*، *خداینامه* یا *سیرالملوک* را دیده بوده و با زبان، واژگان و اصطلاحات پهلوی آشنایی کامل داشته است (نک: بهار، *سبک‌شناسی*، ۲۲/۲ـ۲۴).

ابوالمؤید با دربار سامانیان ارتباط داشت و گاه به مدح امرای این خاندان می‌پرداخت و کتاب *عجایب البلدان* خویش را نیز به‌نام ابوالقاسم نوح بن منصور (حک ۳۶۵ـ۳۸۷ق/۹۷۶ـ۹۹۷م) نگاشت (ابوالمؤید، ۱؛ نیز نک: عوفی، ۲۶/۲؛ اوحدی، ۳۳).

آثار:

۱. *عجایب البلدان*. این کتاب به نامهای *عجایب الاشیاء*، *عجایب الدنیا*، *هفت اقلیم* و *عجایب بر و بحر* نیز شهرت دارد (ابوالمؤید، ۱، ۵۷؛ *تاریخ سیستان*، ۱۳؛ مرکزی، *خطی*، ۲۹۵/۱۶). در آغاز نسخه‌ای از این کتاب که اکنون در کمبریج هست، نام *عجایب الاشیاء* و در پایان آن

1. *Theologie*...

عجایب الدنیا آمده است (نک: ابوالمؤید، همانجاها). به نظر می‌رسد که این کتاب نام خاصی نداشته و عناوین مذکور، از سوی کاتبان یا مؤلفان تذکره‌ها و مورخان به آن داده شده باشد. نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌ها موجود است (استوری، II(1)/123-124؛ مرکزی، میکروفیلمها، ۱۴۱؛ همان، خطی، همانجا؛ نفیسی، حواشی، ۱۹۵-۱۹۶؛ قزوینی، ۳۵/۶). افزون بر اینها ملک الشعرا بهار نیز نسخه‌ای از آن در اختیار داشته است که تفاوتهایی با نسخهٔ کمبریج دارد (مثلاً نک: ابوالمؤید، ۱؛ بهار، همان، ۱۹/۲). ظاهراً اصل کتاب از میان رفته و مؤلفی دیگر در تحریری جدید مطالبی بر آن افزوده است؛ چه اولاً برخی واژه‌های عربی یا مفردات و ترکیبات پارسی مربوط به سدهٔ ۴ق به بعد در آن راه یافته؛ ثانیاً برخی از رویدادهای مربوط به سالهای ۵۶۲، ۶۰۶، ۶۱۳ و ۶۱۷ق در این کتاب دیده می‌شود (همانجا؛ صفا، *تاریخ ادبیات*، ۶۱۸/۱؛ مرکزی، همانجا). مؤلف دوم که ظاهراً از اهالی مراغهٔ آذربایجان بوده، چیزهایی از *عجایب المخلوقات* نجیب همدانی، *مسالک و ممالک*، *تاریخ سلطان محمود* و نیز برخی از مشاهدات خویش را بر آن افزوده است (همانجا).

۲. *شاهنامه*. این اثر که در زمرهٔ نخستین شاهنامه‌های منثور بوده و از آن با عنوان *شاهنامهٔ* بزرگ (بلعمی، ۱۳۳) و *شاهنامهٔ مؤیدی* (ابن اسفندیار، ۶۰/۱) یاد شده است، اکنون در دست نیست. اگر *گرشاسب نامه* را بخشی از این کتاب بشماریم، تنها بخش برجای مانده از آن همان پاره‌هایی از *گرشاسب نامه* است که در *تاریخ سیستان* آمده (نک: ص ۳۵-۳۷).

در منابع موجود نخستین کس که بدین *شاهنامه* اشاره کرده، بلعمی است (همانجا). از این رو، می‌توان گفت که تاریخ تقریبی تألیف آن به پیش از ۳۵۲ ق باز می‌گردد (صفا، همان، ۶۱۱/۱). محمد نوری عثمان بر آن است که حتی تألیف *شاهنامه* به اشارهٔ بلعمی، وزیر سامانیان، صورت گرفته است (ص ۳۱۴). بلعمی و پس از او برخی دیگر از تاریخ نویسان در نگارش آثار خود، به ویژه در بخشهای مربوط به اساطیر ایران، از *شاهنامهٔ* ابوالمؤید بهره جسته‌اند (نک: عنصرالمعالی، نیز *مجمل التواریخ*، ابن اسفندیار، همانجاها؛ فصیح، ۱۳۷/۲؛ عثمان، ۳۲۱). مؤلف *مجمل التواریخ* عنوان برخی از فصول این *شاهنامه* را نیز که از آنها در تألیف کتاب خویش بهره برده، ذکر کرده است (همانجا). برخی از فصول این *شاهنامه* و روایات و داستانهایی که دربارهٔ پهلوانان اسطوره‌ای و شاهان در این اثر آمده - مانند اخبار آغَش وهادان (از پهلوانان عهد کیخسرو)، کی شکن (برادرزادهٔ کیکاووس)، گرشاسب و نوادگان او، نریمان و سام - یا در *شاهنامهٔ* ابومنصوری و *شاهنامهٔ* فردوسی نیامده، یا به اختصار از آنها سخن گفته شده است (صفا، همانجا، *حماسه‌سرایی*، ۹۷-۹۸؛ بهار، همان، ۲۳/۲-۲۴، «نامهای...»، ۲۲۶/۲؛ خالقی، ۴۰۳؛ عثمان، ۳۰۶، ۳۱۰). بر پایهٔ آنچه مؤلف *تاریخ سیستان* دربارهٔ «اخبار نریمان و سام و دستان» و «حدیث رستم» و *شاهنامهٔ* فردوسی آورده (ص ۷)، شاید بتوان حدس زد که فردوسی بیش از ابوالمؤید به رستم پرداخته است.

منابع کهن در این باب که *گرشاسب نامه* بخشی از *شاهنامه* بوده، یا کتابی مستقل، آگاهی دقیقی به دست نمی‌دهند. صاحب *مجمل التواریخ* در آنجا که به ذکر منابع خویش می‌پردازد، *گرشاسب نامه* را از دیگر آثار ابوالمؤید چون *اخبار نریمان و سام* جدا کرده و آن را در کنار نام *فرامرز نامه* و *اخبار بهمن* ... آورده است (همانجا؛ نک: عثمان، ۳۲۲)، اما این نیز روشن نیست که آیا *فرامرز نامه*، *اخبار بهمن* و *قصهٔ کوش پیل‌دندان*، از آثار ابوالمؤید بوده است، یا نه؟ (همانجا). از سوی دیگر بلعمی در «پادشاهی بیوراسب» هنگامی که از سرانجام جمشید سخن می‌گوید و اعقاب وی را برمی‌شمرد، گرشاسب را نیز جزو ایشان ذکر می‌کند و می‌گوید سرگذشت آنان را ابوالمؤید بلخی در *شاهنامهٔ* بزرگ خویش آورده است (همانجا). از این روی بی‌تردید *شاهنامه‌ای* که بلعمی از آن با صفت «بزرگ» یاد می‌کند، اخبار گرشاسب را نیز در برداشته است (نک: تقی‌زاده، ۷۹؛ صفا، همانجا؛ نفیسی، «ابوالمؤید...»، ۱۳۳).

به رغم تفاوتهای *شاهنامهٔ* ابوالمؤید با *شاهنامهٔ* فردوسی، برخی از پژوهشگران برپایهٔ قراینی چند، چون ذکر داستان اشکش (آغش) در *شاهنامهٔ* فردوسی و شباهت نسب گرشاسب و شکل تدوین داستان لهراسب در روایت فردوسی با *شاهنامهٔ* ابوالمؤید، احتمال داده‌اند که فردوسی از *شاهنامهٔ* ابوالمؤید نیز بهره جسته باشد (نک: عثمان، ۳۲۳-۳۲۷؛ بهار، «نامهای»، ۲۲۵/۲-۲۲۷). همچنین احتمال داده‌اند که اسدی طوسی (ﻫ م) نیز از *گرشاسب نامهٔ* ابوالمؤید بهره گرفته باشد (صفا، *تاریخ ادبیات*، ۶۱۶/۱؛ نفیسی، حواشی، ۲۰۰؛ قس: خالقی، ۴۰۳-۴۰۴).

۳. *یوسف و زلیخا*. از آثار منظوم ابوالمؤید است. تنها مأخذی که از این اثر یاد کرده، منظومهٔ *یوسف و زلیخا*ست (ص ۱۹) که به خطا سرایندهٔ آن را فردوسی دانسته‌اند (نک: مینوی، ۹۵-۱۲۵). سرایندهٔ این منظومه از ابوالمؤید بلخی به عنوان نخستین کس که داستان *یوسف و زلیخا* را به نظم کشیده، یاد می‌کند (همانجا). از ابیات منظومهٔ *یوسف و زلیخای* ابوالمؤید چیزی بر جای نمانده است، اما سروری (۶۵۵/۲) و تتوی (۷۶۶/۱) بیتی از ابوالمؤید آورده‌اند که صفا احتمال داده است از منظومهٔ *یوسف و زلیخای* او باشد (*تاریخ ادبیات*، ۴۰۲/۱).

افزون بر آثار یاد شده، ابیاتی نیز از اشعار ابوالمؤید در تذکره‌ها و فرهنگهای لغت به عنوان شواهد شعری آمده است (نک: رادویانی، ۲۶؛ *لغت فرس*، ۶۱، ۶۲، ۷۰، جم؛ عوفی، ۲۶/۲؛ نخجوانی، ۱۴۴، ۱۶۹، جم؛ اوحدی، ۳۳؛ تتوی، سروری، همانجاها).

مآخذ: ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابوالمؤید بلخی، *عجایب البلدان*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ کمبریج، شم (۱۲)۱۰۲؛ اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، «نامهای پادشاهان و دلیران ایران»، *بهار و ادب فارسی*، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۵۱ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تتوی،

عبدالرشید، فرهنگ رشیدی ، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ تقی‌زاده، حسن، «شاهنامه و فردوسی»، *هزارهٔ فردوسی* ، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خالقی مطلق، جلال، «گردشی در گرشاسب نامه»، *ایران نامه* ، تهران، ۱۳۶۲ش، س ۱، شم ۳؛ رادویانی، محمد، *ترجمان البلاغه* ، به کوشش احمد آتش و محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سروری، محمدقاسم، *مجمع الفرس* ، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران* ، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *حماسه سرایی در ایران* ، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عثمان، محمد نوری، «خدای‌نامه‌ها و شاهنامه‌های مآخذ فردوسی»، *جشن نامهٔ محمد پروین گنابادی* ، به کوشش محسن ابوالقاسمی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، *قابوس‌نامه* ، به‌کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب* ، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۳م؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی* ، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها* ، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *لغت فرس* ، منسوب به اسدی طوسی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ *مجمل التواریخ و القصص* ، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مرکزی، خطی؛ همان، *میکروفیلمها* ؛ مینوی، مجتبی، «یوسف و زلیخا»، *فردوسی و شعر او* ، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *صحاح الفرس* ، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نفیسی، سعید، «ابوالمؤید بلخی»، *شرق* ، تهران، ۱۳۰۹ش، دورهٔ اول، شم ۳؛ همو، حواشی و تعلیقات بر *قابوس نامه* ، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *یوسف و زلیخا* (نک: ما)؛ نیز:

Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1958; *Yûsuf and Zalîkhâ*, ed. H. Ethé, Amsterdam, 1970.

مینا حفیظی

اَبوالْمؤَیَّدِ جَزَری، نک: عنتری.

اَبو مُهاجِر دینار (مق ۶۳ ق/۶۸۳م)، حکمران و فرمانده سپاه مسلمانان شمال افریقا. سمعانی او را دینار بن عبدالله نامیده است (۲۲۸/۱۳؛ نیز نک: یاقوت، ۸۵۲/۴؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۳۳۹/۳). وی غلام مَسلَمة بن مخلد انصاری بود و با او نسبت ولاء داشت(نک: ابن عبدالحکم، ۱۹۷؛ بلاذری، ۲۷۰/۱؛ قدامه، ۳۴۵).

در ۵۱ ق که معاویه حکومت مصر را به مسلمه واگذار کرد، ابومهاجر از جانب او، والی مغرب شد (ابن عبدالحکم، بلاذری، همانجاها) و به رغم سفارش او در خوش رفتاری با عقبة بن نافع فهری، والی پیشین، او را به بند کشید و بر وی سخت گرفت، اما با دریافت نامهٔ خلیفه وی را آزاد ساخت و راهی شام کرد (همانجا؛ یعقوبی، ۲۲۹/۲؛ قس: ابن اثیر، *الکامل*، ۴۶۶/۳ ـ ۴۶۷). ابومهاجر از ورود به شهر قیروان که عقبه بنا کرده بود، خودداری کرد و به قولی به مردم فرمان داد که آنجا را بسوزانند و در آبادانی شهری بکوشند که او بنیان نهاده است (ابن عذاری، ۲۲/۱)، اما ابومهاجر، به گمان برخی مورخان (نک: سالم، ۲۱۴/۲)، فرصت چندانی برای تأسیس شهری جدید نداشته و احتمالاً در نزدیکیهای قیروان، جایگاهی برای اقامت خود و سپاهیانش برگزیده است (نیز نک: مالکی، ۲۰/۱). وی سپس در ناحیهٔ تلمسان، در جنگ با کُسَیله امیر بربرها، پیروز شد. کسیله به اسلام گروید و بر امارت خود ماند (همو، ۲۵/۱ ـ ۲۶؛ نیز نک: ابن اثیر، همان، ۱۰۷/۴).

ابومهاجر در ۵۹ ق پس از نبرد سختی، قرطاجنه را فتح کرد و سپس شهر میله نیز به قلمرو فتوحاتش افزوده شد (خلیفه، ۲۷۲/۱؛ ذهبی، ۱۶۵ ـ ۱۶۶). وی تا مرگ معاویه (۶۰ ق) همچنان حکمران افریقیه بود (طبری، ۹۴/۱). پس از آن یزید او را در ۶۲ ق عزل کرد وبار دیگر عقبه را به فرمانروایی آنجا گماشت (مالکی، ۲۲/۱). عقبه به تلافی گذشته، ابومهاجر را به بند کشید و دارایی هنگفت او را ستاند. قیروان را دوباره ساخت و در آبادی هر چه بیشتر آن کوشید (ابن عبدالحکم، ۱۹۸؛ مالکی، همانجا؛ ابن عذاری، ۲۳/۱). سپس به سوی «طنجه» روان شد و با آنکه ابومهاجر به او سفارش کرد، خود به طنجه نرود و کسیله را بدین کار روانه کند، عزم آنجا کرد و نسبت به کسیله رفتاری توهین‌آمیز در پیش گرفت (مالکی، ۲۵/۱ـ۲۶؛ ابن‌اثیر، همانجا). همین اهانت، بعد باعث پیمان‌شکنی کسیله و سپاهیانش به سود سپاه روم شد. در جنگ «تَهوده»، وی به درخواست رومیان با سپاهی گران به یاری آنان شتافت (ابن عبدالحکم، همانجا). در این جنگ که به کشته شدن عقبه و بسیاری از سپاهیانش انجامید، ابومهاجر نیز که گفته‌اند همچنان در بند بود، حضور داشت و همراه عقبه کشته شد (همو، ۱۹۹؛ ابن عبدالبر، ۱۰۷۶/۳ ـ ۱۰۷۷؛ دباغ، ۵۲/۱). از بازماندگان او، اسماعیل بن عبیدالله بن ابی‌مهاجر (د ۱۳۲ق / ۷۵۰م) را می‌توان نام برد که در ۱۰۰ق / ۷۱۸م، به فرمان عمر بن عبدالعزیز، در افریقیه مسند قضا یافت (مالکی، ۷۵/۱ ـ ۷۶).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمن، *فتوح مصر و اخبارها*، به کوشش توری، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ابن عذاری، احمد، *بیان المغرب*، به کوشش ج. س. کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ دباغ، عبدالرحمن، *معالم الایمان فی معرفة اهل القیروان*، به کوشش ابراهیم شبوح، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام* (حوادث، ۴۱ ـ ۶۰ ق)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹م؛ سالم، عبدالعزیز، *المغرب الکبیر*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ طبری، محمد، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۴م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ مالکی، عبدالله، *ریاض النفوس*، قاهره، ۱۹۵۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق / ۱۹۶۰م.

بخش تاریخ

اَبوالنَّجْم عِجْلی، فضل (مفضّل) بن قدامه، شاعر عصر اموی. دربارهٔ تاریخ ولادت و آغاز زندگی وی تنها به این روایت می‌توان استناد کرد که گفته‌اند وی در اوایل حکومت هشام بن عبدالملک (۱۰۵ـ ۱۲۵ق)، ۷۰ سال داشته است (ابوالفرج، ۱۵۸/۱۰؛ عباسی، ۲۴/۱). در این صورت باید حدود سال ۳۰ تا ۳۵ق به دنیا آمده باشد (نک: بلاشر، ۶۱۷). از تاریخ مرگ او نیز خبری در دست نیست، تنها اربلی سال ۱۱۴ق را ذکر کرده (ص ۴۰) که معلوم نیست در چه مأخذی یافته است.

ابوالنجم در قبیلهٔ بنی عجل که به داشتن شاعران رجزسرا مشهور بود، پرورش یافت و در زمرهٔ نامدارترین رجزسرایان روزگار خود درآمد. ابن سلام وی را هم طبقهٔ اغلب عجلی، عَجّاج و رؤبة بن عجاج نهاده است (*طبقات فحول*، ۷۳۷/۲ـ ۷۳۸، ۷۴۵). ابوالنجم ظاهراً در روزگار عبدالملک بن مروان (حکـ ۶۵ ـ۸۶ق) به امویان پیوست و در

همین دوران بود که به رقابت با شاعران هم روزگارش مانند فرزدق برخاست و با شرکت در محافل شعری که در حضور عبدالملک (یا سلیمان بن عبدالملک) برپا می‌شد، شایستگی و نبوغ خود را به اثبات رسانید (نک: همو، *طبقات الشعرا* ، ۱۵۰؛ ابوالفرج، ۱۰/۱۵۳ــ۱۵۴؛ عباسی، ۱/۲۴ــ ۲۵). رقابت وی با عجاج نیز که در واقع رقابت بین دو قبیلهٔ ربیعه و مضر بود، مشهور است.

به روایتی، وی یک بار سوار بر شتر با عجاج روبه‌رو شد و او را به این بیت هجا گفت: «هر شاعری را شیطانی است، شیطان تو مادینه و شیطان من نرینه است». عجاج از این هجا چنان بیمناک شد که بی‌درنگ گریخت (ابوالفرج، ۱۰/۱۵۲ــ۱۵۳). با این حال، رؤبة بن عجاج وی را سخت گرامی می‌داشت. به گفتهٔ ابوعمرو شیبانی، رؤبه در مجالس شعرخوانی ابوالنجم حاضر می‌شد و اشعار او را به خاطر می‌سپرد و آنها را برای دیگران روایت می‌کرد. همو ارجوزهٔ لامیهٔ وی را سرآمد همهٔ ارجوزه‌ها (ام الرجز) و خود او را «رَجّاز العرب» خوانده است (نک: همو، ۱۰/۱۵۱ــ۱۵۳).

ابوالنجم بین بصره، دمشق و رصافه درآمد و شد بود و با مدیحه‌سرایی روزگار می‌گذرانید (همو، ۱۰/۱۶۰؛ بغدادی، ۲/۴۰۱). از ممدوحان او عبدالملک بن مروان، هشام بن عبدالملک، حجاج بن یوسف، حکم بن عبدالمطلب و عبدالملک بن بشر را می‌توان نام برد (ابن قتیبه، ۲/۵۰۳؛ ابوالفرج، ۱/۳۶۵، ۱۰/۱۶۰؛ ابوعبید بکری، ۲/۹۲۴). از میان اینان وی با هشام بن عبدالملک روابط نزدیک‌تری داشته است. ظاهراً بدیهه‌سرایی و شوخ طبعی شاعر سخت مورد توجه هشام قرار گرفته بود و او از این راه توانست اموال بسیاری فرا چنگ آورد. برخی منابع کهن داستانهایی دربارهٔ نکته‌گوییهای وی در مجالس هشام نقل کرده‌اند (نک: ابن سلام، *طبقات فحول* ، ۲/۷۴۵ــ ۷۴۸؛ ابوالفرج، ۱۰/۱۵۵ــ ۱۵۹؛ نیز نک: مرزبانی، ۱۸۰؛ بغدادی، ۱/۱۰۴). با این حال، وی یک بار قصیده‌ای برای هشام خواند و خلیفه به گمان اینکه در یکی از ابیات آن، تعریضی به لوچی چشمان او هست، خشمگین شد و شاعر را از دربار راند. ابوالنجم از آن پس، مدتی را با فقر و درماندگی سپری کرد، اما دیری نپایید که خلیفه بر سر لطف آمد و با بخشیدن ۵۰۰ دینار، از او دلجویی کرد (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن عبدربه، ۱/۳۱۸ــ ۳۱۹؛ بغدادی، ۲/۴۰۱ــ۴۰۲؛ قس: EI²). وی ظاهراً تا آخر عمر در قطعه زمینی در نزدیکی کوفه که هشام بن عبدالملک به او بخشیده بود، به سر برد (نک: ابن قتیبه، ۲/۵۰۲).

اشعار ابوالنجم را راویانی چون ابوعمرو شیبانی و ابن سکیت در سدهٔ ۳ ق گردآوری کرده‌اند و اینک قطعاتی از آنها را در آثار ابن سلام (همان، ۲/۷۴۷ــ۷۵۲)، جاحظ (۱/۲۷۸، ۳۰۰، ۲/۳۹ــ۴۰، ۳۰۹)، ابن قتیبه (۱/۵۶، ۱۱۱، ۲/۵۰۲ــ۵۰۷)، ابن ابی عون (ص ۱۰، ۱۵۷، ۳۸۶)، ابن عبدربه (۱/۱۷۲ــ۱۷۴) و ابوالفرج اصفهانی (۱۰/۱۵۰ــ۱۶۰) می‌توان بازیافت. بیشتر این سروده‌ها در قالب رجز است و اغلب به مدح و وصف اختصاص یافته است. وصف شتر، اسب، مار، ملخ و دیگر مظاهر بادیه در اشعار وی جایگاهی خاص دارد. از این رو، بجز اصمعی (ص ۱۶) که برخی ابیات او را سست و ضعیف خوانده، دیگر منتقدان کهن، اشعار وی را ستوده‌اند و او را در مرتبه‌ای برتر از شاعران هم روزگارش نهاده‌اند (ابوالفرج، ۱۰/۱۵۰؛ ابوهلال‌عسکری، ۷۲، ۷۸، ۸۱). گویند برخی از سروده‌های وی چندان دلاویز بوده که گاه شاعران بزرگی چون ابونواس را به تقلید از آنها وا می‌داشته است (نک: ابن قتیبه، ۲/۵۰۴؛ حاتمی، ۲۵). همچنین بسیاری از ادیبان و لغویان از جمله خلیل بن احمد (ص ۲۱۹، ۲۷۲، جم)، ابو حاتم سجستانی (ص ۱۲۳)، ابن سکیت (ص ۳۶، ۱۹۸، جم)، مبرد (۱/۶۲، ۲/۶۹۳)، ابن درید (۱/۲۵، ۲۸، جم)، ابن انباری (ص ۹۷، ۱۱۹، جم)، ابوطیب لغوی (۱/۸۷، ۳۵۷)، ازهری (۱/۷۷، ۱۲۱، جم) و ابن فارس (۱/۳۵۲، ۲/۴۳، جم) به اشعار او استناد جسته‌اند. ارجوزهٔ لامیهٔ وی (حدود ۱۰۰ بیت) ضمن مجموعهٔ *الطرائف الادبیة* در قاهره (۱۳۵۳ق/۱۹۳۷م) به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن ابی عون، ابراهیم، *التشبیهات* ، به کوشش محمد عبدالمعید خان، کمبریج/ لندن، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن انباری، محمد، *الاضداد*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، کویت، ۱۹۶۰م؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ق؛ ابن سکیت، یعقوب، *اصلاح المنطق*، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات الشعراء*، لیدن، ۱۹۱۳م؛ همو، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش ابو فهر محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن فارس، احمد، *مجمل اللغة*، به کوشش هادی حسن حمودی، کویت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش محمد یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابوحاتم سجستانی، سهل، «الاضداد»، همراه *ثلاثة کتب فی الاضداد*، به کوشش اگوست هافنر، بیروت، ۱۹۱۲م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد، *الاضداد فی کلام العرب*، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الصناعتین*، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ اربلی، عبدالرحمن، *خلاصة الذهب المسبوک*، به کوشش مکی سید جاسم، بغداد، ۱۹۶۴م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون و محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ اصمعی، عبدالملک، *فحولة الشعراء*، به کوشش ج. توری، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۷۹م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۷۳م؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ حاتمی کاتب، محمد، *الرسالة الموضحة*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م؛ خلیل بن احمد فراهیدی، *الجمل فی النحو*، به کوشش فخرالدین قباوه، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ عباسی، عبدالرحیم، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۷م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز: EI².

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

آبوالنَّجْم نَصْرانی، ابن ابی غالب بن فهد بن منصور بن وهب ابن قیس بن مالک (د ۵۹۹ ق/ ۱۲۰۳ م)، پزشک مسیحی سوری. پدرش کشاورزی از مردم حوران دمشق بود و ابوالنجم را در کودکی

برای خدمت به یکی از پزشکان دمشق سپرده بود و چون این پزشک استعداد او را دریافت، به تعلیم او همت گماشت. ابوالنجم چون در پزشکی مهارت یافت، به خدمت الناصر صلاح الدین یوسف امیر ایوبی پیوست و نعمت و منزلت یافت (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/ ۳۰۰، ۳۰۱؛ فیلسوف الدوله، ۱۶۱/۱). ابوالنجم در دمشق بدرود زندگی گفت. گویند وی پزشکی دانشمند و ستوده رفتار و محبوب و نیکوکار بوده است (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ لکلرک، II/43).

پسر وی، امین الدوله ابوالفتح نیز پزشک بود و نزد پدر دانش آموخته بود (فیلسوف الدوله، ۲۳۲/۱).

از تألیفات او کتاب *الموجز* را نام برده‌اند که مشتمل بر علوم پزشکی نظری و عملی است (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۸۹۹/۲). مآخذ معتبر بجز از کتاب مذکور اثر دیگری از وی یاد نکرده‌اند. فیلسوف الدوله نیز معتقد است که از او غیر از کتاب یاد شده که به نام ملک الناصر نوشته، تألیف دیگری در دست نیست (۱۶۱/۱)، ولی مؤلفان *نامهٔ دانشوران* اثر مبسوط دیگری در ۳ جلد به او نسبت می‌دهند که مشتمل بر تجربیات خود او بوده است (۴۱۴/۱).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ فیلسوف الدوله، عبدالحسین، *مطرح الانظار*، تبریز، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶ م؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، ۱۳۷۹ ق؛ نیز:
Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, New York, 1971.

ابوالحسن دیانت

اَبونُخَیله، یَعْمُر بن حَزن بن زائدة بن لقیط حِمّانی، ملقب به راجز (مق ح۱۴۷ق/۷۶۴م)، شاعر عصر اموی و اوایل دورهٔ عباسی. در نام و کنیهٔ او اختلاف است. ابوالفرج، از قول اصمعی و ابوعمرو شیبانی، ابونخیله را نام، و ابوالجنید و ابوالعِرماس را کنیهٔ شاعر دانسته (۳۹۰/۲۰؛ نیز قس: ابن حبیب، ۲۸۳)، اما ابن قتیبه نام وی را یعمر و ابونخیله را کنیهٔ او نوشته است (*الشعر*، ۵۰۱/۲؛ نیز نک: آمدی، ۲۹۶). نام او را حبیب نیز گفته‌اند (ابن عساکر، ۳۱۸/۲). افزون بر این، در ضبط نام و نسب وی تصحیفهایی نیز روی داده است (نک: میمنی، ۱۳۵/۱، حاشیه). گویند او را به این سبب ابونخیله خوانده‌اند که در کنار نخلی‌زاده شد (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن درید، ۲۵۲؛ ابوعبید، ۱۳۵/۱؛ ابن عساکر، همانجا). نسب او به سعد بن زید مناة بن تمیم می‌رسید (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن درید، ۲۴۵) و شهرت سعدی او از همین جاست؛ اما برخی از منابع نسب او را مشکوک و مطعون خوانده‌اند (همو، ۲۵۲؛ ابوالفرج، ابن عساکر، همانجاها؛ بغدادی، ۱۶۵/۱). حتی در روایتی، فرزدق او را به تحقیر، دَعی (کسی که در نسب خود متهم باشد) خوانده است (ابوالفرج، ۳۹۶/۲۰-۳۹۷؛ نیز نک: ابن قتیبه، همانجا). از این روی، برخی احتمال داده‌اند که شاعر خود شجره‌نامه‌ای ساختگی برای خویش فراهم آورده بود تا خود را از نژادگان عرب جلوه دهد (EI², S؛ قس: ابوالفرج، ۴۰۴/۲۰).

زادگاه ابونخیله ظاهراً بصره بوده (ابن عساکر، همانجا)، اما تاریخ ولادتش دانسته نیست. چنانکه گفته‌اند در جوانی، به سبب نافرمانی، از سوی پدر رانده شد و در طلب روزی به شام رفت و دست کم تا مرگ پدر در آنجا ماند (ابوالفرج، ۳۹۰/۲۰؛ ابن عساکر، همانجا). چندی نیز در بادیه اقامت گزید و نزد بدویان شعر و ادب آموخت (ابوالفرج، ۳۹۲/۲۰) و ظاهراً در همین دوره آوازه‌ای یافت و ارجوزه‌ها و قصیده‌هایش زبانزد همگان شد (همانجا). سپس به بارگاه مَسلَمة بن عبدالملک (د ۱۲۰ق/ ۷۳۸م)، سردار مشهور اموی، در دمشق راه یافت و نزد او به منزلتی رسید (همو، ۳۹۰/۲۰؛ ابن عساکر، همانجا).

روایتی که از قول ابونخیله دربارهٔ چگونگی ورود او به دربار مسلمه نقل شده، برخی خصوصیات اخلاقی وی را آشکار می‌سازد. در این روایت ـ که به اعترافی صادقانه می‌ماند و به همین سبب می‌توان آن را درخور اعتماد پنداشت ـ چنین آمده که شاعر در حضور مسلمه پس از مدح وی، خود را بهترین رجزسرای عرب معرفی کرده، اما چون ناگهان خود را از خواندن رجزی از خویش ناتوان دیده است، ارجوزه‌ای از رؤبة بن عَجّاج که به یاد داشته، برخوانده و چون مسلمه، برخلاف گمان وی، متوجه سرقت ادبی او شده، با سرافکندگی از مجلس وی بیرون رفته، اما بعداً با سرودن مدحها و رجزهای فراوان باز مورد توجه و لطف او قرار گرفته است (ابوالفرج، ۳۹۲/۲۰-۳۹۳). علاقهٔ مسلمه به ابونخیله زمینه‌ای فراهم آورد تا شاعر به دربار ولید بن عبدالملک (حک ۸۶-۹۶ق) راه یابد (همو، ۳۹۰/۲۰-۳۹۲؛ ابن عساکر، همانجا). چون مسلمه درگذشت، ابونخیله به بارگاه هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵-۱۲۵ق) رفت و به مدح او پرداخت. وی در روایتی چگونگی ورود خود به بارگاه هشام را نیز شرح داده است. در این روایت ـ که آن هم با توجه به مضمونش درخور اعتماد می‌نماید ـ البته از سرقت ادبی و لاف‌زنی شاعر در برابر خلیفه خبری نیست، اما زیرکی و دوراندیشی شاعر در آن آشکار است. چه، وی با هشیاری نخست می‌کوشد از روحیات خلیفه آگاه گردد و آنگاه که او را مدح می‌گوید، در عین چشم دوختن به صله‌های وی، خود را بلندنظر و بی‌نیاز جلوه می‌دهد و از این راه، هم دل خلیفه را به دست می‌آورد و هم صله‌های گران می‌ستاند (ابوالفرج، ۳۹۳/۲۰-۳۹۶).

ممدوح بعدی شاعر ولید بن یزید (حک ۱۲۵-۱۲۶ق)، ولیعهد و جانشین هشام، بود که به گفتهٔ ابن معتز، شاعر را سخت دوست می‌داشت و هنر شاعری را نیز از او فرا گرفته بود (ص ۶۳). به روایت ابن معتز ـ اگر روایت ساختگی نباشد ـ صله‌ها و پاداشهای ولید به ابونخیله چندان بوده که از این شاعر آزمند بخیل، مردی گشاده دست ساخته بود (نک: همانجا). از روابط ابونخیله با دیگر خلفای اموی خبری در دست نیست، همین قدر می‌دانیم که او تا پایان خلافت امویان در خدمت آنان بوده (ابوالفرج، ۳۹۰/۲۰) و علاوه بر خلفا تنی چند از امیران و بزرگان آن دولت، از قبیل عمر بن هبیره، مهاجر بن عبدالله کلابی و جنید بن عبدالرحمن مُرّی، را مدح گفته است (همو، ۳۹۶/۲۰-۳۹۸، ۴۰۵-۴۰۷، ۴۱۰؛ *بستانی*).

ماجرای شفاعت ابونخیله از فرزدق نزد عمر بن هبیره نیز مشهور است. گویند فرزدق که تازی نژادی اصیل و مردی مغرور بوده و به سبب هجو ابن هبیره به زندان افتاده بود، چون شنید که ابونخیله از او نزد امیر شفاعت کرده و امیر دستور آزادی وی را داده، در خشم شد و ترجیح داد به زندان باز گردد و شفاعت کسی را که در نظر او فرومایه‌ای بی‌اصل و نسب بیش نبود، نپذیرد (ابوالفرج، ۳۹۶/۲۰ـ۳۹۷).

با سقوط خلافت اموی و به قدرت رسیدن عباسیان، ابونخیله نیز بی‌درنگ تغییر جهت داد و به مدح خلفای عباسی و هجو امویان پرداخت و حتی خود را شاعر بنی‌هاشم لقب داد (همو، ۳۹۰/۲۰). به همین سبب، او را در زمرهٔ نخستین شاعرانی آورده‌اند که به دفاع از حاکمیت عباسیان پرداخته‌اند (ضیف، ۲۹۲). اما وابستگی او به دربار اموی و به ویژه دوستی نزدیک او با مسلمة بن عبدالملک بر کسی پوشیده نبود، چنانکه به روایتی، وقتی شاعر به حضور ابوالعباس سفاح رسید و خود را معرفی کرد، با تحقیر و نکوهش خلیفه مواجه شد و حتی خلیفه شعر معروفی را که ابونخیله در مدح مسلمه سروده بود، به رخ او کشید و در این میان تنها زیرکی و چیره‌دستی شاعر در مدیحه‌سرایی سبب شد که خشم سفاح فرو نشیند و حتی مدیحهٔ شاعر را بی‌پاداش نگذارد (مسعودی، ۲۶۴/۳؛ ابوالفرج، ۳۹۹/۲۰ـ۴۰۱؛ ابن عساکر، ۳۱۹/۲). در روایتی دیگر نیز یکی از اطرافیان سفاح است که با شنیدن مدیحهٔ ابونخیله اختیار از کف می‌دهد و شاعر را در حضور خلیفه ناسزا می‌گوید و او را بد عهد و فرومایه می‌خواند (بلاذری، ۱۵۷/۳ـ ۱۵۸؛ ابوالفرج، ۴۱۴/۲۰ـ ۴۱۶). این اتهامها با توجه به روایتهای منابع چندان بی‌اساس نمی‌نماید. چه، مثلاً در خبری آمده است که وی شعری را که زمانی در مدح هشام بن عبدالملک سروده بود، بعدها با تغییراتی به ابوالعباس سفاح تقدیم کرد و از این‌رو، شعر به نام سفاح معروف شد (همو، ۳۹۴/۲۰ـ۳۹۶). برخی رذایل و بی‌وفاییهای دیگر نیز به وی نسبت می‌دهند (نک: همو، ۳۹۸/۲۰ـ۳۹۹، ۴۰۸؛ بستانی).

چنانکه ابوالفرج اشاره کرده، ابونخیله سرانجام جان بر سر آزمندی خود نهاد (۳۹۰/۲۰؛ بستانی). چگونگی قتل سهمناک او را بلاذری و طبری و ابوالفرج نقل کرده‌اند. به روایت آنان، چون منصور خلیفهٔ عباسی خواست برای پسر خود مهدی بیعت گیرد و عیسی بن موسی را از ولایت عهدی عزل کند، شاعر که به اعتراف خود مدتی بیهوده کوشیده بود تا به دربار منصور راه یابد، اشعاری در ستایش مهدی و تأیید عزل عیسی سرود و در مجلسی که خلیفه و همهٔ بزرگان دربار حضور داشتند، برخواند. گویند عیسی بن موسی که در آن مجلس حضور داشت، کینهٔ او را به دل گرفت و یکی از غلامان خویش را به قتل او گماشت. شاعر راهی خراسان شد و این غلام در راه ری بر وی دست یافت، سر از تنش جدا کرد، پوست صورتش را برکند و پیکرش را طعمهٔ کرکسان ساخت (بلاذری، ۲۵۲/۳ـ۲۵۳؛ طبری، ۲۰/۸ـ۲۴؛ ابوالفرج، ۴۱۲/۲۰، ۴۱۶ـ۴۲۲).

چند نکتهٔ مورد اختلاف در این ماجرا دیده می‌شود که درخور تأمل است: نخست اینکه به درستی روشن نیست که آیا شاعر اشعار مزبور را به ابتکار خود و از روی فرصت‌طلبی سروده و در حضور خلیفه و درباریان برخوانده، یا به دستور منصور و اطرافیانش. دیگر آنکه در روایتی، منصور بی‌درنگ به شاعر صله‌ای درخور می‌دهد و در روایتی دیگر، او را برای دریافت صله به ری می‌فرستد؛ اما در خبری دیگر، شاعر خود از بیم جان به سوی خراسان می‌گریزد، به ویژه که پس از مجلس مزبور یکی از درباریان به شاعر هشدار می‌دهد که ممکن است خطر در کمین او نشسته باشد. کشته شدن شاعر را نیز برخی پس از بازگشت وی از ری نوشته‌اند (نک: همانجاها؛ قس: صولی، ۳۱۰ـ۳۱۴؛ نیز نک: ابن عساکر، ۳۲۰/۲ـ۳۲۲).

با توجه به این نشانه‌ها و اوضاع سیاسی آن زمان، می‌توان پنداشت که ابونخیله بیش از آنکه قربانی هوسها و طمع‌ورزیهای خود شده باشد، بازیچهٔ دسیسه‌ها و زدوبندهای سیاسی حاکمان جدید شده است و ماجرای عزل‌عیسی‌ومدیحه‌سرایی‌شاعر و سپس انتقام‌جویی ولی عهد معزول از او نیز چه بسا جلوه یا روایتی ساده شده از واقعیتی پیچیده‌تر، یعنی چگونگی جابه‌جایی قدرت در زمان منصور، باشد. قتل شاعر که دست کم برخی رقیبانش را از گزند هجوهای او آسوده ساخت (ابوالفرج، ۴۲۲/۲۰)، قاعدتاً در اواسط خلافت منصور روی داده است. طبری این ماجرا را در ذیل حوادث ۱۴۷ق نقل کرده است (همانجا؛ نیز نک: GAS, II/465)، اما پلا تاریخ آن را اندکی پس از ۱۳۶ق، یعنی آغاز خلافت منصور، دانسته است (EI^2, S؛ نیز قس: زرکلی، ۱۵/۸؛ بستانی).

ابو نخیله را یکی از آخرین نمایندگان سنت بدوی در شعر عرب دانسته‌اند (بلاشر، III/538). استشهادهای فراوانی که در کتابهای کهن لغت و ادب به اشعار او شده، اهمیت او را از این دیدگاه نشان می‌دهد (مثلاً نک: سیبویه، ۳۰۴/۳ـ ۳۰۵، ۶۰۶؛ فرّاء، ۱۲/۲ـ۱۳؛ ابو عبیده، ۲۸۷/۱ـ۲۸۸؛ ابن سکیت، *اصلاح*، ۸۵، ۴۳۱، *کنز*، ۷۶، ۲۹۰، ۳۱۷؛ ابن قتیبه، *ادب*، ۴۰ـ۴۱؛ مبرد، ۲۷/۴). ابن معتز او را از فصیح‌ترین و بهترین شاعران عرب دانسته و طبع شعر او را سخت ستوده است (ص ۶۳؛ نیز نک: آمدی، ۲۹۷؛ EI^2, S). با اینهمه، برخی اشعار او از خرده‌گیری منتقدان کهن در امان نمانده است (ابن قتیبه، *الشعر*، ۵۰۱؛ نیز نک: *بستانی*)، چنانکه برخی محققان معاصر اروپایی نیز جز سادگی زبان و واژگان، امتیاز دیگری در اشعار موجود او نیافته‌اند (نالینو، 163؛ بلاشر، همانجا).

با آنکه سروده‌های ابونخیله فراوان بوده و تا چند سده پس از مرگ وی حتی در اندلس رواج داشته (ابن معتز، ۶۷؛ ابن خیر، ۳۹۷)، آنچه امروز از اشعار او در دست است، از حدود ۲۰۰ بیت فراتر نمی‌رود. غالب این سروده‌ها در مدح و هجو و رثاست و پاره‌ای اشعار وصفی و نخجیرگانی (طردیات) نیز در آنها دیده می‌شود. جز چند قصیده، بقیهٔ اشعار موجود او ارجوزه است و این بی‌گمان دربارهٔ مجموعهٔ سروده های او نیز صادق بوده است. چه، از همان آغاز او را در زمرهٔ شاعران

رجزپرداز آورده‌اند و شمار قصیده‌های او را اندک نوشته‌اند (ابن معتز، ۶۳؛ ابوالفرج، ۳۹۰/۲۰؛ ابوالعلاء، ۳۷۳ـ۳۷۴؛ ابو عبید، ۱۳۵/۱؛ ابن عساکر، ۳۱۸/۲). لقب راجز را نیز به همین سبب به وی داده‌اند. سادگی و روانی اشعار او البته مانع از آن نیست که گاه وجود واژگان و تعابیر بدوی، فهم سروده‌های او را دشوار سازد (EI^2, S).

به روایتی، ابونخیله با عجاج، رجزسرای معروف، رقابتهایی داشته و هجویاتی نیز میان‌آنان ردوبدل می‌شده‌است (ابن‌قتیبه، همانجا؛ EI^2, S)، اما با توجه به تاریخ وفات عجاج (ح ۹۰ ق)، صحت این روایت بعید می‌نماید. رؤبه پسر همین عجاج است که ابونخیله برخی اشعارش را به نام خود برخوانده است. جز آنچه پیش‌تر از قول خود ابونخیله نقل شد، ماجرای معروف دیگری را نیز منابع در این باره نقل کرده‌اند (نک: ابوالفرج، ۴۰۵/۲۰؛ مرزبانی، ۱۹۹؛ ابن عساکر، ۳۱۹/۲).

ظاهراً مجموعه‌هایی از اشعار او در چند سدهٔ نخست گرد آمده بوده است. ابن ندیم به یکی از این مجموعه‌ها شامل حدود ۵۰ برگ اشاره می‌کند (ص ۱۸۴). ابن خیر اشبیلی، در سدهٔ ۶ ق، نیز به وجود مجموعه‌ای از اشعار او در اندلس اشاره کرده است (همانجا). اشعار موجود او را که در منابع مختلف پراکنده است، عباس توفیق گرد آورده و در مجلهٔ *المورد* (بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م) به چاپ رسانیده است، اما این مجموعه هنوز کاستیهایی دارد و برخی ابیات ابونخیله در آن نیامده است (مثلاً نک: بلاذری، ۹۳/۳، ۱۳۲؛ قس: توفیق، ۲۵۲ـ۲۵۴؛ نیز نک: طبری، ۲۲/۸؛ قس: توفیق، ۲۵۸).

مآخذ: آمدی، حسن، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن حبیب، محمد، «کنی الشعراء و من غلبت کنیته علی اسمه»، *نوادرالمخطوطات* (مجموعهٔپنجم)، به کوشش عبدالسلام‌محمدهارون، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا و خولیان ریبرا تاراگو، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن سکیت، یعقوب، *اصلاح المنطق*، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ همو، *کنز الحفاظ فی کتاب تهذیب الالفاظ*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۸۹۶ـ۱۸۹۸م؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، بیروت، ۱۳۳۰ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *ادب الکاتب*، به کوشش ماکس گرونرت، لیدن، ۱۹۰۰م؛ همو، *الشعر و الشعراء*، به کوشش یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ ابوعبیده، معمر، *مجاز القرآن*، به کوشش، فؤاد سزگین، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابوالعلاء معری، احمد، *رسالة الغفران*، به کوشش عایشة عبدالرحمن بنت الشاطی، قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی نجدی ناصف، بیروت، مؤسسة جمال للطباعة و النشر؛ بستانی؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۷۹م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ توفیق، عباس، «شعر ابونخیله»، *المورد*، بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م، شم ۷؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صولی، محمد، *الاوراق*، قسم اشعاراولاد الخلفاء، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الاول*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ فراء، یحیی، *معانی القرآن*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، الدار المصریة للتألیف و النشر؛ مبرد، محمد، *المقتضب*، به کوشش محمد عبدالخالق عضیمه، بیروت، عالم الکتب؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مسعودی، *مروج‌الذهب*، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ میمنی، عبدالعزیز، حاشیه بر *سمط اللآلی* (نک: هم، ابوعبید بکری)؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1966; EI^2,S; GAS; Nallino, C.A., *La Littérature arabe*, tr. Ch. Pellat, Paris, 1950.

مهران ارزنده

اَبونِزار، حسن بن ابی الحسن صافی (۴۸۹ـ ۵۶۸ق/۱۰۹۶ـ ۱۱۷۳م)، ادیب و نحوشناس، ملقب به ملک النحاة. دانسته‌های ما دربارهٔ ابونزار برگرفته از نوشته‌های دو مورخ معاصر او یعنی ابن عساکر (نقل شفاهی از خود ابونزار) و عمادالدین کاتب اصفهانی است.

وی چنانکه خود گوید، در محلهٔ دارالرقیق (غرب بغداد) به دنیا آمد (ابن‌عساکر، ۱۶۶/۴؛ نیز نک: عمادالدین، ۳(۱)/۸۹؛ ابن عدیم، ۲۳۹۱/۵). پدرش مولایِ حسین ارموی تاجر بود، از همین روی ابونزار از ذکر نام پدر ابا داشت و پیوسته از او با کنیهٔ ابوالحسن یاد می‌کرد (یاقوت، ۱۲۲/۸). همچنین او خود را از قبیلهٔ بنی مذحج (شاخهٔ قحطان) می‌خواند (عمادالدین، ۳(۱)/۱۱۱، ۱۲۷). پس از چندی ابونزار به شرق بغداد که محلهٔ اعیان نشین بود، منتقل گردید و همانجا تحصیلات خویش را آغاز کرد. نحو را نزد فصیحی که خود از شاگردان عبدالقاهر جرجانی بود، فرا گرفت (ابن عساکر، همانجا؛ ابن انباری، ۲۵۸؛ عمادالدین، ۳(۱)/۹۳). وی از ابوطالب زینبی حدیث شنید و فقه شافعی را از احمد اشنهی، علم کلام را نزد ابوعبدالله مغربی قیروانی، اصول فقه را از ابوالفتح ابن‌برهان و علم خلاف را نزد اسعد میهنی آموخت (ابن عساکر، همانجا؛ ذهبی، ۱۵۹) و پس از تکمیل آموزش خود به تدریس پرداخت (ابن عساکر، همانجا).

ابونزار در ۵۲۰ق به واسط رفت و در آنجا جلسات درس تشکیل داد و مورد تکریم و احترام اهل دانش قرار گرفت. به این جهت وی از واسط خاطره‌ای خوش داشت و در اشعارش، بارها از روزگار آسوده‌ای که در آن‌شهر داشته، باحسرت‌یادکرده‌است (ابن‌خلکان، ۹۳/۲؛ عمادالدین، ۳(۱)/۱۰۵). پس از مدتی ابونزار رهسپار سرزمینهای شرقی بلاد اسلامی شد و به شیراز رفت. در ۵۴۱ق به اصفهان وارد شد و سپس از آنجا به سوی غزنه و از آنجا به کرمان رفت و پس از دیدار از کرمان راهی موصل و شام شد (ابن عساکر، همانجا؛ عمادالدین، ۳(۱)/۹۰؛ یاقوت، ۱۳۲/۸ـ ۱۳۳). وی مدتی نیز در حلب اقامت گزید و در جامع آنجا به تدریس پرداخت و همانجا بود که ابن ابی جراده در زمرهٔ شاگردان او در آمد (ابن عدیم، ۲۳۹۰/۵). در تمامی این سفرها امرا و بزرگان در بزرگداشت وی می‌کوشیدند و دانش دوستان به خدمتش می‌شتافتند. در حقیقت او هنگامی بغداد را پشت سر نهاد که آوازه‌اش در سرزمینهای مختلف اسلامی پیچیده بود (همو، ۲۳۹۱/۵، به نقل از سمعانی). با اینهمه، گویا در دمشق به شایستگی از او استقبال نشد، زیرا ۳ تن از شعرای وقت یعنی ابن منیر، ابن قیسرانی و شریف واسطی به هجو وی

پرداختند. ابن صوفی وزیر مجیرالدین آبق نیز به مدایح او عنایتی نشان نداد. از این رو ابونزار در دمشق نماند و به موصل رفت و در آنجا به مدح جمال‌الدین محمد بن علی اصفهانی وزیر اتابک زنگی و دیگر بزرگان آن دیار پرداخت. در موصل یک بار به وی پیشنهاد کردند که به دمشق باز گردد، اما او که سخت از دمشق و دمشقیان رنجیده بود (نک: عمادالدین، ۳(۱)/۱۲۴ـ ۱۲۵، در مذمت دمشق)، سوگند یاد کرد که تا این ۴ تن زنده‌اند، به آنجا باز نخواهد گشت (نک: بهجة، ۳(۱)/۹۰، به نقل از بلطی).

بدین سان می‌توان پنداشت که ابونزار تا ۵۴۹ق که تاریخ وفات ابن صوفی، آخرین فرد از آن ۴ تن است، به دمشق بازنگشته است. وی این بار به پایمردی عمادالدین کاتب اصفهانی که در آن هنگام متصدی دیوان انشای شام بود، توانست به دربار نورالدین زنگی راه یابد و تا پایان عمر از عنایات وی بهره‌مند شود (عمادالدین، ۳(۱)/۹۰، ۹۳). ابونزار عاقبت در دمشق وفات یافت و در گورستان باب الصغیر به خاک سپرده شد (ابن عساکر، ۱۶۶/۴، ۱۷۰؛ قفطی، ۳۰۶/۱).

از جمله شاگردان ابونزار در نحو می‌توان از ابوالفتح بلطی و شمیم حلّی نام برد. ابن عساکر و ابوبکر باقلانی از وی روایت کرده و ابوالمحاسن فضل بن عقیل و ابونصر محمد بن هبة‌الله از راویان شعر او بوده‌اند (ابن عدیم، ۲۳۹۰/۵ـ ۲۳۹۱؛ یاقوت، ۱۴۲/۱۲، ۵۱/۱۳). وی همچنین با بزرگانی چون عمادالدین کاتب و ابن المنقی مراوده و مکاتبه داشت (عمادالدین، ۳(۱)/۹۳؛ ابن عدیم، ۲۳۹۶/۵ـ ۲۳۹۷).

با اینکه ابونزار لقب ملک‌النحاة به خود داده بود و اصرار تمام داشت که همه او را به این لقب بخوانند (نک: ذهبی، همانجا)، نیز با آنکه عمادالدین فضایل و مراتب دانش او را ستوده (۳(۱)/۸۹ـ۹۳) و حتی گاه به آراء و اقوالش نیز استناد شده است (مثلاً نک: ابوحیان، ۱۶۴، ۱۶۷، جم؛ بغدادی، ۳۴۵/۱، ۴۳۵/۳، جم)، اما او در واقع نکتهٔ تازه‌ای نیاورده است. لقب ملک النحاتی او نیز سخت مورد استهزای ابن منیر قرار گرفته (ابن منیر، ۱۳۷ـ ۱۳۸؛ عمادالدین، ۳(۱)/۱۳۵ـ ۱۳۶). همچنین ملاحظه می‌کنیم که در سده‌های اخیر هم از اعتباری برخوردار نشده و هیچ‌گاه به عنوان عالمی صاحب نظر و مبرز شهرت نیافته است.

نثر ابونزار با توجه به چند نمونه‌ای که بر جای مانده و بیشتر شامل مکاتبات وی با عمادالدین کاتب است، نثری نسبتاً روان و بی آلایش است. دیوان شعری نیز به وی نسبت داده‌اند (ابن عساکر، ۱۶۶/۴ـ ۱۶۷). گرچه عمادالدین کاتب و سمعانی از اشعارش تمجید بسیار کرده‌اند (عمادالدین، ۳(۱)/۹۰؛ ابن عدیم، ۲۳۹۱/۵) و خود نیز با غرور و تکبر اشعارش را برتر از قصاید لبید، اخطل و جریر می‌دانست (نک: عمادالدین، ۳(۱)/۹۹)، اما در حقیقت هیچ‌گونه نوآوری و یا ظرافت قابل توجهی در اشعارش به چشم نمی‌خورد و تنها ویژگی آن دوری نسبی از تعقیدات لفظی و معنوی است، هر چند که توجه شدید او به شعر کهن عرب و مضامین جاهلی، این روانی را هم گاه خدشه‌دار کرده است. آنچه امروز از اشعار وی باقی مانده، قریب ۳۵۰ بیتی است که عمادالدین و ابن عساکر آورده‌اند و به ندرت چند بیتی نیز در مآخذ دیگر می‌توان یافت. بخش بزرگی از ۲۴۹ بیتی که عمادالدین کاتب ذکر کرده، مربوط به مکاتبات و معاتبات ابونزار با خود اوست و مضمون اصلی سایر اشعار او مدح حضرت پیامبر اکرم(ص)، معاتبات و یا مهاجات او با افراد مختلف و یا معارضه با قصاید شعرای پیشین است. در این میان مرثیه‌ای نیز در سوک خلیفه المسترشد بالله به چشم می‌خورد (همو، ۳(۱)/۱۰۷). شگفت آنکه وی، با آنکه در بحبوحهٔ کشاکشها و جنگهای صلیبی می‌زیسته، هیچ اشاره‌ای به این ماجراها نکرده است (مگر آنکه فرض کنیم این دسته از اشعار او از میان رفته است).

دانش و آگاهی بسیار ابونزار و نیز تکریم بزرگان از او، روز به روز بر غرور وی می‌افزود، تا آنجا که بزرگانی چون سیبویه و ابن جنی را در مقایسهٔ با خود به هیچ می‌انگاشت و از علما بالحنی تحقیر آمیز یاد می‌کرد (همو، ۳(۱)/۹۱؛ یاقوت، ۱۳۲/۸؛ ابن عدیم، ۲۳۹۸/۵ـ ۲۳۹۹؛ ذهبی، ۱۵۹). این خصلت وی حتی گاه در رفتار او با امرا نیز بروز می‌کرد، چنانکه هر جا وارد می‌شد، خود را امیر می‌نامید و حتی هنگام دیدار با امیر غزنه، خود را ملکی هم رتبهٔ وی خواند (عمادالدین، ۳(۱)/۱۱۴؛ ابن عدیم، ۲۳۹۹/۵). نسبت به خلعت و صله‌های امیران نیز سخت بی‌اعتنا بود و بنا به برخی روایات، آنها را به افراد گمنام می‌بخشید (عمادالدین، ۳(۱)/۹۲؛ یاقوت، ۱۳۰/۸ـ ۱۳۲) و حتی به هنگام خواهش و درخواست لحنی آمرانه داشت (نک: عمادالدین، ۳(۱)/۱۰۲، ۱۰۴).

گرچه ابونزار پیرو مذهب شافعی است (همو، ۳(۱)/۹۳؛ نیز نک: سبکی، ۲۱۰/۴ـ ۲۱۱؛ اسنوی، ۴۹۶/۲ـ ۴۹۷) و ستایشهای افرادی چون ابن عساکر و ابونصر شیرازی دربارهٔ حسن اعتقاد او (نک: ابن عساکر، ۱۷۰/۴؛ ابن عدیم، ۲۳۹۱/۵) و نیز عناوین برخی از تألیفات او (نک: دنبالهٔ مقاله) دلالت بر تعصب وی در این مذهب دارد، با این حال اشتباه ابن کثیر در آمیختن نام وی با نام یزدن ترکی، امیرشیعی بغداد، ذیل حوادث سال ۵۶۸ق (نک: ۲۷۲/۱۲؛ دربارهٔ یزدن، نک: ابن جوزی، ۲۰۱/۱۸؛ ابن اثیر، ۳۹۵/۱۱) و نفوذ همین اشتباه به *کشف الظنون* (حاجی خلیفه، ۱۱۷۰/۲) سبب شده است که نام ابونزار به عنوان عالمی شیعی وارد برخی از کتابهای طبقات و تراجم شیعیان شود (نک: صدر، ۱۷۴ـ ۱۷۵؛ خوانساری، ۸۵/۳ ـ۸۶؛ امین، ۱۱۷/۵؛ آقابزرگ، ۹(۱)/۵۰، ۳۵۸/۲۰، ۷/۲۲، جم).

آثار: آنچه تا به حال از ابونزار به دست آمده، اثری است با عنوان «المسائل العشر المتعبات الی حشر». این اثر که در حقیقت پاسخهای وی به ۱۰ پرسش و اشکال نحوی است و ظاهراً از املائات او بوده، به طور کامل توسط سخاوی در کتاب *سفر السعادة* (ص ۷۷۹ـ ۸۴۶) و سیوطی در *الاشباه و النظائر* (۳۸۱/۳ به بعد) نقل شده است. دیگر آثار او عبارت است از: *الحاوی*؛ *العمد و المنتخب*، هر دو اثر در علم نحو؛ *اسلوب الحق فی تعلیل القراءات العشر وشیء من الشواذ*، در علم قرائات؛ *المقتصد*، در علم تصریف؛ *التذکرة السفریة*، که در ۴۰۰ جزوه تألیف شده بود؛ *العروض*؛ *الحاکم*، در فقه شافعی؛ دیوان اشعار و نیز

کتابهای مختصری در اصول فقه و اصول دین (ابن عساکر، ۱۶۶/۴–۱۶۷).

ابونزار همچنین اثری با عنوان *المقامات* داشته است. وی که *مقامات* حریری را عاری از لحن و کلمات رکیک نمی‌دانسته و مطالب آن را هزل می‌خوانده، به تشویق یکی از مریدان خویش اقدام به تألیف اثری در این باب می‌کند که حاصل آن ۵ مقامه است. اما او در این کار چندان موفق نبوده است، زیرا عمادالدین کاتب که به تفصیل به ثبت اشعار او پرداخته، تنها به ثبت مقدمه و نیز برخی از ابیاتی که در *المقامات* آمده، بسنده کرده است (۳(۱)/۱۲۹–۱۳۲).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن انباری، عبدالرحمن، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادرعطا و مصطفی عبدالقادرعطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۲ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن منیر، احمد، *دیوان*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت / طرابلس، ۱۹۸۶م؛ ابوحیان‌غرناطی، محمد، *تذکرة‌النحاة*، به‌کوشش‌عفیف‌عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۷۹–۱۹۸۸م؛ بهجة‌اثری، محمد، تعلیقات بر *خریدة القصر* (نک: هم، عمادالدین کاتب)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۱ق؛ ذهبی، محمد، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ سخاوی، علی، *سفرالسعادة و سفیر الافادة*، به کوشش محمد احمد دالی، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیوطی، *الاشباه و النظائر*، به کوشش ابراهیم محمد عبدالله، دمشق، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ صدر، حسن، *الشیعة و فنون الاسلام*، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر و جریدة العصر*، به کوشش محمد بهجة اثری، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ یاقوت، *ادبا*.

مریم صادقی

اَبونَصْرْ اَحْمَد (یا محمد)، نک: آل فریغون.

اَبونَصْرْ اَحْمَدِ بْنِ عَلیِ میکالی، نک: آل میکال.

اَبونَصْرِ پارْسا، محمد بن محمد حافظی بخاری (د ۸۶۵ق/۱۴۶۱م)، از صوفیهٔ سلسلهٔ نقشبندیه در بلخ. القاب او برهان الدین، حافظ الدین و نصیرالدین است (جامی، ۵۴۷؛ کاشفی، *رشحات*، ۱۱۲/۱).

پدر ابونصر، خواجه محمد پارسای بخارایی (د ۸۲۲ق) از اکابر اصحاب و جانشین خواجه بهاءالدین نقشبند (د ۷۹۱ق) بود (جامی، ۳۹۷) که از وی آثار بسیاری به زبان فارسی برجای مانده است (طاهری، ۷۰–۷۶). گویند که لقب پارسا را نیز بهاءالدین نقشبند به پدر ابونصر داد (نک: غلام سرور، ۵۵۹/۱).

ابونصر با آنکه در علوم شریعت و رسوم طریقت به پایهٔ پدر خود رسیده بود، احوال و قابلیت خود را ظاهر نمی‌کرد (جامی، ۴۰۱). وی مجالس درس حدیث داشت و مولانا شهاب‌الدین بیرجندی (د ۸۵۶ یا ۸۵۷ق) از او چند کتاب حدیث استماع کرده و اجازهٔ روایت گرفته بود (کاشفی، همان، ۳۰۲/۱–۳۰۳). ابونصر در ۸۲۲ق پدرش را در سفر حجاز همراهی کرد (همان، ۱۱۰/۱) و ظاهراً در همان سفر در مدینهٔ منوره با نعمت‌الله ولی کرمانی (د ۸۳۴ق) دیدار نمود (معصوم‌علیشاه، ۶۲/۳).

در ۸۵۷ق میرزا ابوالقاسم بابر، هنگامی که به قصد تسخیر سمرقند و سرکوبی سلطان ابوسعید میرزا از بلخ گذشت، به خدمت ابونصر رسید. ابونصر چون از تصمیم او مطلع شد، او را از جنگ برحذر داشت، اما بابر به نصیحت او گوش نداد (میرخواند، ۷۸۹/۶–۷۹۰). وقتی که بابر به سمرقند رسید و شهر را محاصره کرد، در بلخ شایع شد که وی سمرقند را گرفته است. ابونصر گفت صاحب سمرقند خواجه عبیدالله احرار (د ۸۹۵ق) است؛ بی اجازه و رضای او سمرقند را نمی‌توان گرفت. بعداً نیز معلوم شد که این شایعه از روی مصلحت بوده و صحت نداشته است (محمد القاص، ۴۶۳).

اینکه غلام سرور لاهوری (۵۷۷/۱) و مدرس (۲۸۳/۷) او را دارای طبع شعر دانسته‌اند، ظاهراً اساس درستی ندارد و بیتی که به او نسبت داده شده (همانجاها)، از گفته‌های پدر اوست (نک: کاشفی، همان، ۱۱۲/۱).

از آثار او رساله‌ای به زبان فارسی در مؤسسهٔ شرق‌شناسی تاشکند (شم ۳۸۴۸) موجود است (نک: سمنوف، V/226). معاصران او خواجه احرار (نک: *ملفوظات*، ۳۴۲–۳۴۳)، جامی (ص ۵۴۷) و میرخواند (۱۰۸/۵) در آثار خود برخی روایات از او نقل کرده‌اند. ابونصر با کسانی چون سعدالدین کاشغری و شمس‌الدین محمد کوسوی مصاحبت داشته است (کاشفی، *لطائف*، ۲۳۱). به وی کراماتی نیز نسبت داده‌اند که حاکی از اعتقاد مردم در حق اوست (جامی، ۴۰۱؛ غلام‌سرور، ۵۷۶/۱–۵۷۷).

ابونصر در ۸۶۵ق درگذشت و در بلخ مدفون شد (اسفزاری، ۱۵۶/۱؛ جامی، همانجا). سیدکمال گچکولی بلخی در رثای او قصیده‌ای گفت که از چند مصراع آن تاریخ فوت ابونصر استخراج می‌شود (علیشیر، ۳۵، ۲۰۷–۲۰۸). قطعهٔ دیگری نیز در رثای وی سروده‌اند که در آن ماده تاریخ «سرّ خدا» مطابق با ۸۶۵ق داده شده است (نک: کاشفی، *رشحات*، ۱۱۳/۱؛ قس: غلام سرور، همانجا).

بقعهٔ او از کاشیهای سبز ساخته شده و نمونهٔ زیبای معماری اسلامی است و به گور امیر تیمور در سمرقند می‌ماند. اگرچه رواق آن خراب شده، اما کاشیهای گنبد هنوز به جا مانده است (خلیل، ۴۴–۴۸؛ پوپ، III/1136-1137؛ پاپادوپولو، 530).

مآخذ: اسفزاری، معین‌الدین محمد، *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خلیل، محمد ابراهیم، «خواجه محمد پارسا و پسرش خواجه ابونصر پارسا»، *آریانا*، کابل، ۱۳۲۳ش، س ۲، شم ۹؛ طاهری عراقی، احمد، مقدمه بر *قدسیهٔ* پارسای بخارایی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ غلام سرور لاهوری، خزینة

الاصفیا، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ کاشفی، علی، *رشحات عین الحیات*، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *لطائف الطوائف*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ محمد القاص، *سلسلة العارفین و تذکرة الصدیقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ گنج بخش اسلام آباد، شم ۵۹۵۱؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ معصومعلیشاه، *طرائق الحقائق*، به‌کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ *ملفوظات خواجه عبیدالله احرار*، منسوب به عبدالاول نیشابوری، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ گنج‌بخش اسلام‌آباد، شم (۴)۵۸۶۶؛ میرخواند، محمد، *تاریخ روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:
Papadopoulo, A., *L'Art musulman*, Paris, 1976; Pope, A.U., *A Survey of Persian Art*, London, 1967; Semenov, A.A., *Sobraniye vostochnykh rukopiseĭ Akademii Nauk Uzbekskoĭ SSR*, Tashkent, 1960.
عارف نوشاهی

اَبونَصرِ سِجْزی، عبیدالله بن سعید بن حاتم بن احمد بن محمد بن حاتم بن علّویة بن سهل بن عیسی بن طلحة وایلی (د محرم ۴۴۴/ مهٔ ۱۰۵۲)، محدث و نویسندهٔ کتابی در نقد اشاعره. به گفتهٔ ابن قیسرانی (ص ۱۶۴) نسبت وایلی وی مربوط به روستایی به نام «وایل» در منطقهٔ سجستان بوده است، اما بر پایهٔ سخن ابن ماکولا (۳۹۸/۷)، وی به سبب انتساب به قبیلهٔ بکر بن وایل، «وایلی» خوانده شده است و بر این پایه می‌باید اصل او را عرب دانست. محتمل است که ابونصر در عین اینکه به بکر بن وایل نسب می‌برده، از روستای وایل نیز برخاسته باشد.

پدرش اهل علم بود و چنانکه عبدالقادر قرشی (۲۴۸/۱-۲۴۹) یادآور شده است، در فقه بر مذهب حنفیان بود (نیز نک: سمعانی، ۵۷۱/۵). از تاریخ و محل تولد ابونصر اطلاع دقیقی در دست نیست، اما ظاهراً در سجستان متولد شده است. او در سجستان از ابوسلیمان محمد بن محمدبن داوود اصم، ابوعمر محمد بن اسماعیل عنبری و ابوزهیر مسعود بن محمد بن محمد بن حسین لغوی حدیث شنید، همچنین از پدرش بهره برد و فقه حنفی را از وی فرا گرفت (همو، ۵۷۰/۵؛ عبدالقادر قرشی، ۲۳۸/۱).

ابونصر پیش از ۴۰۰ق به غزنه سفر کرد و نیز به نیشابور رفت و در آنجا از حاکم نیشابوری (د ۴۰۵ق) و ابویعلی حمزة بن عبدالعزیز مهلبی حدیث شنید. همچنین برای گزاردن حج در ۴۰۴ق به مکه رفت و در آنجا از ابوالحسن احمد بن ابراهیم بن فراس عَبقسی حدیث شنید و ظاهراً پس از درگذشت ابوالحسن در صفر ۴۰۵، راهی بغداد شد و از برخی مشایخ وقت حدیث شنید، آنگاه به شام و مصر سفر کرد (سمعانی، ۵۷۱/۵). وی به بصره نیز رفته است (ابن ماکولا، همانجا). ابونصر در تاریخی که اطلاعی از آن در دست نیست، بار دیگر به مکه رفت و در آنجا رحل اقامت افکند و همانجا نیز درگذشت (همانجا). از این رو ذهبی (سیر ...، ۶۵۴/۱۷) او را «شیخ الحرم» خوانده است. از دیگر مشایخ او ابو احمد فَرَضی، ابوالحسن احمد بن محمد بن الصَلت مُجبِر، ابوعمر ابن مهدی فارسی، علی بن عبدالرحیم سوسی، ابوعبدالرحمان سلمی و عبدالصمد بن ابی جرادهٔ حلبی را می‌توان نام برد (همان، ۶۵۵/۱۷).

سعهٔ روایی و دقت وی در حدیث مورد تأکید رجال شناسان واقع شده است و ابن ماکولا (همانجا) او را یکی از حافظان متقن می‌داند. سمعانی نیز به نقل از عبدالعزیز نخشبی آورده که ابونصر به حدیث آشنایی نیکو داشت و خوش سیرت بود (همانجا). ابن جوزی (۳۱۰/۸) نیز گفته است که ابونصر حدیث بسیار شنید و در اصول و فروع آگاه بود. ذهبی (همان، ۶۵۴/۱۷) نیز او را «الامام العالم الحافظ المجود شیخ السنة» خوانده است. گفته شده که بیش از ۱۰۰ تن از محدثان از او حدیث شنیده‌اند (ابن قیسرانی، همانجا). از میان این کسان می‌توان ابواسحاق ابراهیم بن سعید حبّال، عبدالعزیز بن محمد نخشبی، ابوالفضل جعفر بن یحیی حکاک، سهل بن بشر اسفراینی و ابومعشر طبری را نام برد (همانجا؛ سمعانی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۶۵۵/۱۷).

با اینکه گفته شده که ابونصر نیز همچون پدر بر مذهب حنفی بوده (نک: سطور پیشین)، اما خود ابونصر در رساله‌اش آنجا که از مذاهب فقهی سخن می‌گوید، سخنی دال بر گرایش خود به حنفیه، به‌میان نمی‌آورد؛ در حالی که احمد بن حنبل و قدرت فقهی او را می‌ستاید (ص ۲۱۴- ۲۱۵، نیز نک: ص ۱۵۷- ۱۵۸) و این امر ظاهراً دلالت بر عدم گرایش او به فقه ابوحنیفه دارد. به‌هرحال ابونصر از لحاظ فکری بر مذهب اصحاب حدیث بود و چنانکه از آثارش پیداست، از طرفداران جدی این مذهب بود.

به گفتهٔ ابن جوزی (همانجا) و به تبع وی ابن کثیر (*البدایة*، ۱۲۵/۱۲)، وی در ۴۶۹ق درگذشته است که درست نیست.

از آثار او جز رساله‌اش به اهل زبید (نک: دنبالهٔ مقاله) از *الابانه* نیز نام برده‌اند و این اثر چنانکه خود ابونصر در رساله‌اش (ص ۷۹) گفته، در رد گمراهان و در موضوع کلامی خلق *قرآن* بوده است. ابن جوزی (همانجا) از آن به *الابانة فی الرد علی الرافعین* (ظاهراً الزائغین) و ذهبی (همان، ۶۵۴/۱۷) *الابانة الکبریٰ* تعبیر کرده است. به گفتهٔ همو موضوع *الابانه* اقامهٔ ادله بر عدم خلق *قرآن* و در مجلدی بزرگ بوده که گواه روشنی بر وسعت دانش ابونصر در علم حدیث بوده‌است (همانجا). به گزارش ابن تیمیه (۱(۱)/۲۶۸- ۲۶۹)، میان ابونصر و هم‌عصرش ابوذر هروی (د ۴۳۴ق) که او نیز در مکه می‌زیست، دربارهٔ *قرآن* اختلاف بود و چنانکه می‌دانیم ابوذر اشعری مسلک بود و دربارهٔ *قرآن* نظری خلاف طریقهٔ اصحاب حدیث داشت. ابونصر در این کتاب سعی داشته است تا با استفاده از *قرآن* و سنت نشان دهد که لفظ *قرآن* نیز قدیم است و مخلوق نیست. او بر این باور بود که احمد بن حنبل نیز چنین عقیده‌ای داشته است و جز آن، آنچه به احمد بن حنبل در این باره منسوب داشته‌اند، بر باطل است (نیز نک: ابن قیم جوزیه، ۴۲۵). از این کتاب ابن تیمیه در *بیان تلبیس الجهمیه* و *درء تعارض العقل و النقل* (نک: باعبدالله، ۳۹)، نیز ذهبی در *سیر* (۶۵۷/۱۷) و *العلو* (ص ۱۸۰) و همچنین سیوطی در *جامع الاحادیث* و *الجامع الصغیر* استفاده کرده‌اند (نک: باعبدالله، ۴۰).

کتاب دیگر ابونصر رسالهٔ وی به اهل زبید است که با عنوان *رسالة السجزی الی اهل زبید فی الرد علی من انکر الحرف و الصوت* در ۱۴۱۳ق به کوشش محمد باکریم باعبدالله در مدینه به چاپ رسیده

است. این کتاب در نقد نظرگاههای اشعریان در زمینهٔ *قرآن* است و در آن سخت بر شخص ابوالحسن اشعری و کسانی دیگر چون باقلانی و ابن فورک تاخته است. این کتاب را می‌توان یکی از نمونه‌های بارز اشعری ستیزی در دوران نضج فکری اشعری گری دانست و از این جهت قابل مطالعه و بررسی است. ابونصر این کتاب را پس از *الابانه* نوشته است (نک: ابونصر، همانجا). جوینی متکلم مشهور اشعری (د ۴۷۸ق) در جایی به نقد ابونصر بر اشعریان نظر داشته و ضمن رد گفتار او، وی را قدح و طعن بسیار کرده است (فهری، ۸۰-۸۲؛ برای تألیف دیگر ابونصر، نک: ابن صلاح، ۳۱۵؛ ابن کثیر، «اختصار...»، ۱۹۹).

مآخذ: ابن تیمیه، احمد، *درء تعارض العقل و النقل*، به کوشش محمد رشاد سالم، قاهره، ۱۹۷۱م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن صلاح، عثمان، *علوم الحدیث*، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن قیسرانی، محمد، *الانساب المتفقة*، به کوشش، دیونگ، لیدن، ۱۸۶۵م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *الصواعق المرسلة*، اختصار محمد بن موصلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن کثیر، اسماعیل، «اختصار علوم الحدیث»، ضمن *الباعث الحثیث*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *البدایة*؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش نایف عباسی، بیروت، نشر محمد امین دمج؛ ابونصر سجزی، عبیدالله، *رسالة الی اهل زبید* ...، به کوشش محمد باکریم باعبدالله، مدینه، ۱۴۱۳ق؛ باعبدالله، محمد باکریم، مقدمه بر *رسالة* ... (نک: هم، ابونصر)؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمدنعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *العلو للعلی الغفار*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۸ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ فهری، احمد، *فهرست اللبلی*، به کوشش یاسین یوسف عیاش و عواد عبدربه ابوزینه، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَبونَصْرِ سَرّاج، نک: سراج.

اَبونَصْرِ صاعدی، نک: آل صاعد.

اَبونَصْرِ عُتْبی، نک: عتبی.

اَبونَصْرِ فارابی، نک: فارابی.

اَبونَصْرِ فارْسی، قوام‌الملک نظام‌الدین هبة‌الله (د بین ۵۰۹-۵۱۱ق / ۱۱۱۵-۱۱۱۷م)، وزیر، سپهسالار، دبیر و شاعر اواخر دورهٔ غزنویان. عمده‌ترین منبع دربارهٔ زندگانی ابونصر، خصوصاً اواخر عمر او، *دیوان* مسعود سعد سلمان، شاعر هم‌عصر، مدیحه‌سرا و کارگزار اوست. تاریخ دقیق ولادت ابونصر دانسته نیست، ولی مسعود سعد ضمن قصیده‌ای که در مدح ملک ارسلان‌بن مسعود سروده، به صراحت درگذشت ابونصر را در زمان حکومت همین سلطان غزنوی و در ۶۳ سالگی دانسته است (ص ۷۷). از آنجا که ملک ارسلان بین سالهای ۵۰۹-۵۱۱ق حکومت داشته است (نک: قزوینی، چ ۱۹۰۵م، 739)، ولادت ابونصر می‌بایست بین سالهای ۴۴۶-۴۴۸ق / ۱۰۵۴-۱۰۵۶م بوده باشد. چنانکه از نسبت «فارسی» ابونصر برمی‌آید، اصل او از ولایت فارس بوده و امین‌احمد رازی نیز در کتاب *هفت اقلیم* (ص ۱۸۸-۱۸۹) وی را در زُمرهٔ شاعران آن سامان آورده است.

از زندگانی ابونصر پیش از ورود به دربار غزنویان اطلاعی در دست نیست. وی چندی در دوران حکومت سلطان ابراهیم‌بن مسعود غزنوی (۴۵۱-۴۹۲ق / ۱۰۵۹-۱۰۹۹م) وزارت داشت (عوفی، ۷۱/۱؛ مسعود سعد، ۳۵۷)، اما تاریخ تصدی این منصب و مدت اشتغال وی بدان دانسته نیست. عوفی کفایت و درایت ابونصر را در امر وزارت ستوده است و نیز از گفته‌های وی چنین برمی‌آید که ابونصر در اوایل دوران وزارتش درگذشته است (همانجا) که بی‌گمان درست نیست.

مسعود سوم (حک ۴۹۲-۵۰۸ق / ۱۰۹۹-۱۱۱۴م)، پسر و جانشین ابراهیم، هنگامی که فرزند خود عضدالدوله شیرزاد را به حکومت متصرفات غزنوی در هند برگزید، ابونصر فارسی را نیز در مقام سپهسالار و نایب وی روانهٔ آنجا کرد (مسعود سعد، ۵۶۵؛ نیز نک: باسورث، 67). مسعود سعد در اشعار خود از جنگاوری، شجاعت و فتوحات ابونصر سخنها گفته است (ص ۱۶۹-۱۷۶، جم). وی در قصیده‌ای ضمن شرح یکی از لشکرکشیهای ابونصر به نواحی هند، گفته است که او پس از آنکه امیر محلی سیرّا (منطقه‌ای در نزدیکی رود زاوه) را شکست داد و او و بسیاری از سپاهیانش را در رود زاوه غرق ساخت، ولایت چالندر یا جالندر (در شمال شرق پنجاب) را تسخیر و به متصرفات غزنویان منضم کرد. مسعود سعد که گویا خود در این لشکرکشی حضور داشت، پس از فتح چالندر از ابونصر خواست که حکومت آنجا را به او واگذارد تا به گفتهٔ خود نظام بت‌پرستی را از آنجا براندازد. ابونصر نیز چنین کرد (همو، ۱۷۴، ۵۷۱؛ رشید یاسمی، «لج-لد»؛ قس: باسورث، 64-65).

چنین می‌نماید که درباریان مسعود سوم در غزنه و خدمتگزاران شیرزاد در لاهور نتوانستند نفوذ و ترقی روزافزون ابونصر فارسی را تحمل کنند. از این‌رو نزد شیرزاد به سعایت از او پرداختند و سرانجام سلطان مسعود به عزل او فرمان داد (رشید یاسمی، «له»؛ باسورث، 68؛ نک: مسعود سعد، ۵۰۵، ۶۳۵). در پی آن مسعود سعد نیز به سبب ارتباط نزدیک با او، دستگیر و روانهٔ زندان شد (نظامی عروضی، ۴۵؛ نیز نک: قزوینی، همان، 739-738).

مسعود سعد در قصیده‌ای دو کس را با نسبتهای مرغزی و رازی، خصم ابونصر ذکر کرده (ص ۵۰۵) و در جایی دیگر ابوالفرج نامی را سبب برافتادن وی و جبس خود دانسته است (ص ۶۳۵). دربارهٔ شخص اخیر دو احتمال ذکر کرده‌اند: نخست آنکه وی همان ابوالفرج رونی (ه م)، شاعر مشهور عصر غزنوی و از دست پروردگان ابونصر بوده (نک: رشید یاسمی، «یز، له») که محمد قزوینی (چ ۱۹۰۶م، 23) شرکت او را در این ماجرا بعید دانسته است. احتمال دیگر آنکه این شخص، ابوالفرج نصر بن رستم، ملقب به خواجه عمید حکمران لاهور بوده است (نک: رشید یاسمی، «له - لو»). از این پس از زندگانی ابونصر تا واپسین سالهای مرگش در حکومت ارسلان‌بن مسعود هیچ آگاهی در دست نیست.

به ابونصر فارسی بنای خانقاهی را در لاهور نسبت داده‌اند (عوفی، همانجا). وی علاوه بر امور سپاهی و دیوانی، دوستدار شعر و

ادب نیز بود و شاعران را گرامی می‌داشت. از اشعار ابونصر جز ابیاتی اندک که عوفی از وی نقل کرده، چیزی بر جای نمانده است (۷۲/۱)، اما همین ابیات که ابونصر ظاهراً در سوگ فرزند خود سروده، از ذوق ادبی او حکایت می‌کند. ابوالفرج رونی (ص ۵۸) نیز در قصیده‌ای که در مدح ابونصر سروده، نظم و نثر او را «سحر حلال و دُرّثمین» گفته است. مسعود سعد سلمان در اشعار خود بارها فضایل او را ستوده است (ص ۳۰-۳۱، ۳۱، ۵۳، جم). ویْ در یکی از این قصاید، از دوستی ۴۰ سالهٔ خود با ابونصر یاد کرده (ص ۷۷) و او را سبب ارجمندی مقام خود نزد عضدالدولهٔ شیرزاد دانسته است (ص ۵۷۰-۵۷۱). ابونصر یک‌بار در مجلسی در حضور شیرزاد، یک سوم *شاهنامهٔ* فردوسی را از بر خواند (همو، ۵۶۵) و ظاهراً این عشق و علاقهٔ وافر ابونصر به *شاهنامه* بود که مسعود سعد به پیروی از ولی نعمت خود، بر آن شد تا اشعار برگزیده‌ای از این کتاب را با عنوان *اختیارات شاهنامه* تدوین کند (نک: رشید یاسمی، «لب-لج»).

مآخذ: ابوالفرج رونی، *دیوان*، به کوشش محمود مهدوی دامغانی، مشهد، ۱۳۴۷ ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، مقدمهٔ *دیوان* مسعود سعد (نک: هم، مسعود سعد)؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مسعود سعد سلمان، *دیوان*، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ نظامی عروضی، احمدبن عمر، *چهارمقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق / ۱۹۰۹م؛ نیز:

Bosworth, C.E., *The Later Ghaznavids: Splendour and decay*, New York, 1977; Qazwini, Muḥammad, "Mas'ud-i-Sa'd-i-Salman", JRAS, tr. E.G. Browne, October 1905 & January 1906.

ابوالفضل خطیبی

اَبونَصْرِ فَراهی، بدرالدین مسعود یا محمد بن ابی بکر بن حسین فراهی سجزی (د ۶۴۰ ق / ۱۲۴۲ م)، شاعر و لغت‌شناس ایرانی. ابونصر در فراه (فره) از شهرهای سیستان زاده شد (رازی، ۳۰۰ - ۳۰۱). از تاریخ تولد و زندگی او اطلاعی در دست نیست، تنها می‌دانیم که وی در اوایل حملهٔ مغول و در زمان آخرین ملوک سیستان می‌زیسته است.

او با اینکه نابینا زاده شد، در شعر و ادب عربی و فارسی مقامی بلند یافت و ظاهراً با زبانهای هندی و ترکی نیز آشنایی داشته است (نک: منزوی، علینقی، ۱۱۱). برخی ابونصر را با شرف‌الدین احمد فراهی شاعر معاصر او و صاحب مثنوی *کارنامه* اشتباه کرده و قصیده‌ای را که شرف‌الدین در مدح بهرامشاه بن تاج‌الدین‌حرب (د ۶۱۸ ق) از پادشاهان سیستان و به‌مناسبت پیروزی او بر ملاحدهٔ قهستان سروده بوده، به ابونصر نسبت داده‌اند (میرخواند، ۶۵۸/۴؛ خواندمیر، ۶۲۸/۲؛ سیستانی، ۷۵؛ قزوینی، ۴۰۳). محمد ابراهیم خلیل با توجه به قطعه شعری که در نسخه‌ای خطی از *سلسلة الذهب* یافته، وفات او را ۶۳۴ ق نوشته است (ص ۲۵). ابن حسام در شرح خود بر *نصاب*، مدفن او را در قریهٔ رج از نواحی فره دانسته است (نک: منزوی، علینقی، ۸۵). در ۱۳۳۲ ش، دولت افغانستان به‌تعمیر مقبرهٔ او اقدام کرد و صندوقی بر روی آن قرار داد (خلیل، همانجا). ظاهراً وی از نابینایانی بوده است که هوش سرشار داشته و دربارهٔ فراست و روشنی باطن او داستانهایی گفته می‌شده است، چنانکه در تذکرهٔ *عرفات العاشقین* به یکی از این داستانها اشاره شده و هم در آنجا از سفر او به‌مکه سخن رفته است (اوحدی، ۴۶).

آثار: ۱. *نصاب الصبیان*، نخستین کتاب لغت منظوم عربی به‌فارسی است که به‌سبب ارزش تعلیمی آن در روزگار گذشته و اهمیت آن در تعلیم لغت عربی به‌نوآموزان، شهرت و رواج تمام داشته است. این کتاب منظومه‌ای است شامل ۲۰۰ بیت در ۷ بحر مختلف و در ۴۰ بند. مجموع واژه‌های عربی آن ۱٬۲۲۲ است (منزوی، علینقی، ۸۷ - ۸۸). تسمیهٔ این کتاب به «نصاب» و شمار ابیات آن از آن جهت است که نصاب نقره، یعنی مقداری که شرعاً بر آن زکات تعلق می‌گیرد، ۲۰۰ درهم است و این تسمیه کنایه از آن است که کسی که این ۲۰۰ بیت را (که هر بیت آن در پاکی و روشنی به‌منزلهٔ یک درهم سیم خالص است) حفظ و از بر کند، غنی شمرده می‌شود. اهمیت این کتاب امروز به‌سبب اشتمال آن بر شمار قابل توجهی از لغات اصیل و درست فارسی و معانی و معادلهای آنها به‌زبان عربی است. رواج بسیار این کتاب در مدارس قدیم موجب شد که در طول زمان بر ابیات آن افزوده شود و نیز قطعاتی در تغزل و نیز در تعیین اوزان بندها در آغاز بخشهای مختلف آورده شود، چنانکه در نسخه‌ها و چاپهای جدید این کتاب، شمار ابیات آن به بیش از ۵۰۰ و گاهی به بیش از ۶۰۰ بیت می‌رسد (دربارهٔ چگونگی این افزوده‌ها، نک: منزوی، علینقی، ۹۱ - ۹۷). از *نصاب الصبیان* نسخه‌های مختلف در دست است و چندین بار کسانی بر آن شرح نوشته‌اند: از جمله تعلیقهٔ میرسید شریف جرجانی و شرح ابن حسام هروی به‌نام *ریاض الفتیان* (حاجی خلیفه، ۱۹۵۴/۲) و شرح احمد بن الفقیه به‌عربی به‌نام *رافع النصاب* و شرح محمد کریم دشت بیاضی (سدهٔ ۱۰ ق) که به‌چاپ نیز رسیده است (منزوی، علینقی، ۱۱۸؛ دربارهٔ نسخه‌ها، چاپها و شرحهای این کتاب، نک: ادواردز، 62-63؛ منزوی، علینقی، ۱۱۸ - ۱۲۱؛ مشار، ۱۸۰/۶ - ۱۸۲؛ منزوی، احمد، ۲۰۳۹/۳ - ۲۰۴۲، ۳۲۷۴/۴ - ۳۲۷۵). شهرت و رواج فراوان *نصاب الصبیان* فراهی در مدارس قدیم کشورهای اسلامی در ادوار مختلف موجب شده است که تاکنون بالغ بر ۳۰ منظومه در تقلید از آن به‌زبانهای دیگر ساخته شود (برای اینگونه آثار، نک: منزوی، علینقی، ۱۱۱ - ۱۱۸؛ منزوی، احمد، ۲۰۳۷/۳ - ۲۰۳۹).

۲. *لمعة البدر*. ابونصر فراهی در ۶۱۷ ق کتاب فقهی معروف *جامع الصغیر فی الفروع* محمد بن حسن شیبانی (۱۳۵ - ۱۸۷ ق) را به‌نام *لمعة البدر* به‌نظم در آورد که علاءالدین محمد بن عبدالرحمن خجندی نیز شرحی بر آن به‌نام *ضوء اللمعة* نگاشت. نسخه‌ای از آن شرح در دارالکتب مصر موجود است (خدیویه، ۷۸/۳).

۳. *شرح ذات العقدین*، در توضیح پاره‌ای از مسائل فقه حنفی به‌نظم عربی که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین موجود است (*آلوارت*، شم 4506).

مآخذ: اوحدی، تقی‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ خلیل، محمدابراهیم، «ابونصر فراهی»، *آریانا*، انجمن تاریخ افغانستان، ۱۳۳۴ ش، شم ۳؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به‌کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ سیستانی، ملک شاه حسین، *احیاء الملوک*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ قزوینی، محمد، *تعلیقات لباب الالباب*، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ منزوی، خطی؛ منزوی، علینقی، *فرهنگ‌نامه‌های عربی به‌فارسی*، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ میرخواند، محمدبن خاوندشاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز:
Ahlwardt; Edwards, E., *A Catalogue of the Persian Printed Books*, London, 1922.

سیمین غلامیان

اَبونَصْرِ قُشَیْری، نک: قشیری.

اَبونَصْرِ قُمی، حسن بن علی (د پس از ۳۶۶ق/۹۷۷م)، منجم شیعی ایرانی. برخی نام او را نصر بن حسن آورده و به تشیع وی تصریح کرده‌اند (ابن طاووس، ۱۲۷؛ نیز نک: آقا بزرگ، ۸/۳، ۲۴۷/۲۰). وی مدتی در خدمت فخرالدولهٔ دیلمی (نک:هـ د، ۶۳۸/۱) به سر می‌برده و زمانی، شهریاری وی را بر پایهٔ احکام تجوم پیش بینی کرده بوده است (قمی،۸) و اگر بتوان فرض کرد که این پیش بینی پس از درگذشت رکن الدوله (۳۶۶ق) و به هنگام بروز اختلاف و جنگ میان فرزندان وی، یعنی در دوران نگرانی فخرالدوله از آیندهٔ خویش رخ داده است، می‌توان تصور کرد که ابونصر چند سالی پس از آن نیز زنده بوده است. زوتر (ص 75) احتمال می‌دهد که وی تا حدود ۱۰۰۰م (۳۹۰ق) حیات داشته است.

مؤلف *تاریخ قم* از کتابی از ابونصر دربارهٔ «تاریخ خلفا و روزگارها و عیدهای ایشان» نام برده و به نقل از *کتاب العباسی* اثر احمد بن اسماعیل بَجَلی معروف به سمکه (نجاشی، ۹۷)، یکی از حکایات آن را آورده است (نک: قمی، ۱۴۵-۱۴۷). گرچه نقل با واسطهٔ مطالب کتاب ابونصر قمی از سوی مؤلف *تاریخ قم*، به ویژه با توجه به اینکه هر دو مدتی را در دربار فخرالدوله به سر برده‌اند، بحث‌انگیز است، اما به هر حال این نتیجه را به دست می‌دهد که ابونصر مدتها پیش از آنکه به خدمت فخرالدوله درآید، از شهرت علمی برخوردار بوده است.

آثار:

المُدخَل الی عِلم احکام النجوم یا *البارع الی احکام النجوم (و الطوالع)*، کتابی است به زبان عربی دربارهٔ مقدمات احکام نجوم، و چنانکه در نسخهٔ خطی پاریس آمده (دوسلان، شم 2589)، برای فخرالدوله و بر پایهٔ نسخهٔ کتابخانهٔ بادلیان برای شیخ ابو عمرو بن سعید بن مرزبان (؟) نوشته شده است (GAS, VII/174، حاشیه؛GAL,I/253). حاجی خلیفه (۱۶۴۲/۲) تاریخ تألیف این کتاب را ۳۵۷ق آورده است و همهٔ معاصران، آن را تکرار کرده‌اند (نک: GAL، نیز GAS، همانجاها؛ استوری، II(1)/40-41)، اما در پایان نسخهٔ خطی تبریز (نک: ابونصر، ۳۹۹)، تاریخ تألیف ۳۴۵ یزدگردی/۳۶۶ق آمده است که در صورت درستی روایت تألیف کتاب برای فخرالدوله، درست‌تر به نظر می‌رسد.

کتاب *المدخل* ۶۴ فصل دارد و محتویات آن همانند دیگر کتابهای احکام نجوم ــ البته با اختصار بیشتر ــ است و ارزش علمی اندکی دارد، اما برخی مطالب آن شایستهٔ توجه است. نقل مطالبی دربارهٔ «انتهاءات» از زیج شاه ــ که در دورهٔ ساسانیان تألیف شده ــ در فصل دهم از مقالهٔ چهارم، از آن جمله است (نک: همو، ۳۶۰-۳۶۴؛ ملی تبریز، ۱۲۶۱/۳).

از این کتاب نسخه‌های بسیاری در دست است، از جمله: نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی تبریز که در این مقاله مورد استفاده بوده و در ۷۴۰ق کتابت شده است (همانجا)؛ نسخهٔ کتابخانهٔ ملی پاریس با تاریخ کتابت ۷۰۴ق (دوسلان، همانجا؛ قس: وایدا، 486)؛ نسخهٔ شماره 137(1) بادلیان (GAS,VII/175) و نسخهٔ برلن که تمامی سرفصلهای آن در *فهرست* کتابخانهٔ برلن آمده است (نک: *آلوارت*، شم 5661).

کتاب *المدخل* به فارسی نیز ترجمه شده است و نسخه‌ای از این ترجمه که در تاریخ ۸۰۶ق/۱۴۰۳م کتابت شده در برلن موجود است (همان، شم 5663). آقا بزرگ (۸/۳) این نسخه را ناقص دانسته است. افزون بر این، تلخیصی از این کتاب با عنوان *مختصر البارع فی الفلک و الطوالع* به زبان عربی در دست است (*آلوارت*، شم 5662) که سدیو[1] آن را بررسی کرده است (اشتاین اشنایدر، 140).

چنانکه اشاره شد، ابونصر کتابی نیز دربارهٔ تاریخ خلفا نوشته بوده است (نک: قمی، ۱۴۵) که اکنون در دست نیست.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن طاووس، علی، *فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم*، قم، ۱۳۶۳ ش؛ ابونصر قمی، حسن، *المدخل الی علم احکام النجوم*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی تبریز، شم (۲)۳۴۶۳؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ قمی، حسن، *تاریخ قم*، ترجمهٔ کهن فارسی از حسن بن علی قمی، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ ملی تبریز، خطی؛ نجاشی، احمد، *رجال*، قم، ۱۴۰۷ق؛ نیز:
Ahlwardt; De Slane; GAL; GAS; Steinschneider, M.,«Über die Mondstationen (Naxatra) und das Buch Arcandam,» , ZDMG, 1864, vol. XVIII;Storey,C.A., *Persian Literature*, London, 1972; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Vajda, G., *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque nationale de Paris*, Paris, 1953.

یونس کرامتی

اَبونَصْرِ کاشی، معین‌الدین (یا معین‌الملک: ابن اثیر، ۶۴۷/۱۰) مختص الملک (یا ملوک: بنداری، جم؛ منشی کرمانی، ۶۴) احمدبن فضل بن محمود کاشانی (مق ربیع الآخر ۵۲۱/ آوریل ۱۱۲۷)، دیوان سالار و وزیر سلطان سنجر سلجوقی. بیشترین آگاهی ما دربارهٔ زندگانی ابونصر، از روایات انوشروان بن خالد (د ۵۳۲ق / ۱۱۳۸م) از دیوانیان و مورخان معاصر او به دست می‌آید. روایات انوشروان که از طریق بنداری اصفهانی نقل شده است، از توطئه‌هایی حکایت دارد که وزرا و صاحب منصبان دیوانی حکومت سلجوقی برضد یکدیگر ترتیب می‌دادند.

منشی کرمانی نام پدر وی را عبدالله بن فضل آورده است (ص

1. Sédillot

۶۵). پدر ابونصر به سبب گرایشهای زاهدانه، فرزندانش را از قبول مناصب دیوانی باز می‌داشت (همانجا). با اینهمه، در حکومت ملکشاه سلجوقی (۴۶۵ - ۴۸۵ ق / ۱۰۷۳ - ۱۰۹۲م) ناصح الملوک دایی ابونصر که از سوی امیر قماج نیابت حکومت بخشی از ولایات شمال و شمال غرب ایران را برعهده داشت، هنگامی که مجدالدین برادر ابونصر را به نیابت از خود در آن نواحی منصوب کرد، ابونصر را نیز ملازم وی گردانید (همو، ۶۴، ۶۵). عقیلی (ص ۲۴۸ - ۲۴۹) و قزوینی استرابادی (ص ۳۸۶، ۳۸۷) این بخش از زندگی ابونصر را بسیار مغشوش ضبط کرده‌اند. عقیلی که بیشتر مطالب کتاب خود را از *نسائم الاسحار* منشی کرمانی برگرفته است، با دخل و تصرف در گفته‌های او، مطالبی را که وی دربارهٔ ناصح الملوک نقل کرده، به ابونصر نسبت داده و مورخان متأخرتر نیز به او استناد کرده‌اند (نک: خواندمیر، ۱۹۴ - ۱۹۵؛ شوشتری، ۴۶۳/۲؛ محدث، ۲۲۵ - ۲۲۶؛ قس: اقبال، ۲۵۴).

ابونصر به واسطهٔ نفوذ دایی خود در حکومت محمدبن ملکشاه (۴۸۵ - ۵۱۱ ق / ۱۰۷۳ - ۱۱۱۷م) به دربار سلطان راه یافت و ظاهراً در اواخر وزارت سعدالملک آبی (۴۹۸ - ۵۰۰ ق / ۱۱۰۵ - ۱۱۰۷م) به ریاست دیوان رسایل برگزیده شد (بنداری، ۹۲؛ منشی کرمانی، ۶۵؛ نیز نک: اقبال، همانجا). وی در وزارت ضیاء الملک ابونصر احمد بن نظام الملک (۵۰۰ - ۵۰۴ ق / ۱۱۰۷ - ۱۱۱۰م) نیز همین سمت را عهده‌دار بود (بنداری، ۹۴). بنداری که صاحب منصبان سلجوقی این دوره را سخت مورد انتقاد و استهزا قرار داده است، ابونصر را نیز فاقد علم و فضل دانسته و از ناتوانی او در نگارش فارسی و عربی یاد کرده است (همانجا). هر چند گفته‌های بنداری اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد، اما نابسامانی امور دیوانی آن زمان را به خوبی نمایان می‌سازد.

هنگامی که ابونصر ریاست دیوان رسایل را در دورهٔ وزارت ضیاء الملک برعهده داشت، قاضی اسماعیل بن عبیدالله بن علی خطیبی، «رئیس اصفهان» که نفوذ بسیار داشت و در پی وزارت بود، توطئه‌ای برضد او و بسیاری از کارگزاران حکومت تدارک دید. وی مردی اسماعیلی را برانگیخت تا نزد سلطان، حدود ۱۰۰ تن از امرا و از جمله ابونصر را هم‌کیش خود بخواند. به دستور سلطان محمد، ابونصر و آن گروه دستگیر و به امرای ترک سپرده شدند. پس از قتل قاضی خطیبی در ۵۰۲ ق / ۱۱۰۹م به دست اسماعیلیان، توطئهٔ او نیز آشکار شد و سلطان، ابونصر و زندانیان دیگر را پس از چند ماه از بند رها کرد (همو، ۹۵ - ۹۶؛ نیز نک: اقبال، ۲۵۴ - ۲۵۵). با اینهمه سلطان به او اعتماد نکرد و منصب وی را به امیر عمید محمد جوزجانی سپرد (بنداری، ۹۷). ابونصر پس از آن، شغل مهمی نداشت، تا اینکه در دورهٔ دوم وزارت خطیرالملک میبدی (۵۰۴ - ۵۱۱ ق / ۱۱۱۰ - ۱۱۱۷م) به ریاست دیوان استیفاء منصوب شد (همو، ۱۰۱؛ منشی کرمانی، همانجا).

پس از عزل خطیرالملک از وزارت، سلطان محمد این منصب را به ابونصر پیشنهاد کرد، اما با امتناع وی رو به رو شد (همانجا؛ عقیلی، ۲۴۹). چون ربیب الدوله به وزارت نشست (۵۱۱ ق)، ابونصر به دلیل نامعلومی از ریاست دیوان استیفاء برکنار و به پرداخت ۵۰۰٬۰۰۰ دینار محکوم شد و علاوه برآن همهٔ اموالش نیز مصادره گردید و از او پیمان گرفتند که هرگز درخواست شغلی نکند. بدین ترتیب از وضع خطرناکی که حتی جانش را نیز تهدید می‌کرد، نجات یافت (بنداری، ۱۱۰ - ۱۱۱).

در ۵۱۳ ق ابونصر در ساوه به سلطان سنجر (حک ۵۱۱ - ۵۵۲ ق / ۱۱۱۷ - ۱۱۵۷م) که از جنگ با محمود سلجوقی در عراق عجم باز می‌گشت، پیوست و سنجر حکومت ری را که به تازگی از قلمرو حکومت محمود جدا شده بود، به وی سپرد (منشی کرمانی، ۶۶؛ عقیلی، همانجا؛ خواندمیر، ۱۹۵؛ قزوینی، ۳۸۷). کفایت و کاردانی ابونصر در حکومت ری موجب تقرب او شد، تا آنجا که چون در ۵۱۸ ق / ۱۱۲۴م معزالدوله محمدبن سلیمان کاشغری از وزارت برکنار شد، سنجر کس به ری فرستاد و ابونصر را به وزارت خواند. ابونصر به سبب عزل و نصبهای مکرر وزرا و قتل برخی از آنان، نخست از پذیرش این منصب سرباز زد و چون سنجر او را به جان امان داد و از کاردانی و خصایل نیکویش سخنها گفت، آن منصب را پذیرفت (منشی کرمانی، ۶۶ - ۶۷؛ بنداری، ۱۳۶؛ راوندی، ۱۶۷؛ ظهیرالدین، ۵۲). معزی شاعر مشهور دورهٔ سلجوقی، در قصیده‌ای وزارت وی را تهنیت گفت و خدمات سی سالهٔ او را به روزگار سلاجقه برشمرد (ص ۶۸ - ۷۰).

آنچه ابونصر را به روزگار وزارتش بیش از همه به خود مشغول می‌داشت، نفوذ گستردهٔ اسماعیلیان در قلمرو حکومت سلجوقی بود. وی از مخالفان سرسخت این فرقه محسوب می‌شد و در دوران وزارت خود، هیچ گونه مصالحه‌ای را با آنان نپذیرفت و به دستور او بسیاری از اسماعیلیان به قتل رسیدند (قزوینی، ۱۳۰ - ۱۳۱). ابونصر در ۵۲۰ق / ۱۱۲۶م لشکری برای قتل و غارت و اسیر کردن اسماعیلیان به بیهق و طُرَیثیث (یا ترشیز، کاشمر فعلی) و مناطق دیگر گسیل داشت. این لشکر به قتل و غارت دست گشودند و غنایم فراوان به چنگ آوردند (ابن اثیر، ۶۳۱/۱۰ - ۶۳۲؛ نک: لویس، ۹۶؛ قس: هاجسن، ۲۰۵، که به اشتباه گمان کرده است که سپاهیان سلجوقی در این مناطق شکست خورده‌اند). ابونصر همچنین سلطان سنجر را که سالها از مقابله با اسماعیلیان امتناع کرده بود، برانگیخت تا به الموت، پایگاه اصلی آنان لشکر کشد (منشی کرمانی، ۶۸؛ نیز نک: هاجسن ۲۰۳).

خواندمیر سرسختی ابونصر را در قلع و قمع اسماعیلیان ناشی از تعصب او در مذهب اهل سنت دانسته است (ص ۱۶۸)، اما پیش از وی، قزوینی رازی در کتاب *النقض* به شیعی بودن ابونصر تصریح دارد (ص ۱۳۰ - ۱۳۱، ۲۶۲؛ نیز نک: شوشتری، ۴۶۵/۲ - ۴۶۶).

ابوالقاسم درگزینی (ﻫ م) رقیب عمدهٔ ابونصر به شمار می‌رفت. درگزینی که می‌دانست خود شایستگی و لیاقت ابونصر را ندارد،

درصدد سرنگونی او برآمد و نهانی از اسماعیلیان ــ که از ابونصر دل خوش نبودند ــ خواست، او را به قتل رسانند. با آنکه ابونصر بسیار مراقب خود بود، اما سرانجام یکی از اسماعیلیان به نام محمد کوهج به عنوان تیماردار اسب در اصطبل مخصوص وی به کار پرداخت و در موقعی مناسب او را به قتل رساند (بنداری، ۱۳۶ ـ ۱۳۷؛ قزوینی، ۱۳۱؛ ابن‌جوزی، ۱(۸)/۱۲۵؛ ابن‌اثیر، ۶۴۷/۱۰؛ کاشانی، ۱۸۲، ۲۳۵؛ منشی کرمانی، همانجا). جنازهٔ وی را به جامع مرو منتقل کردند و همانجا به خاک سپردند (ظهیرالدین، همانجا). منابع، تاریخ قتل او را به اختلاف، ربیع الآخر ۵۲۱ (بنداری، ۱۳۷)، ۱۸ صفر همان سال (ابن‌فوطی، ۴۵۰) و ربیع الاول ۵۲۸ (کاشانی، همانجا) ذکر کرده‌اند، اما ضبط نخست درست‌تر می‌نماید.

بسیاری از منابع، کفایت و کاردانی و دادگری و دینداری وی را در مناصب مختلف، خصوصاً زمانی که مقام وزارت را برعهده داشت، ستوده‌اند؛ حتی گفته‌اند دوران وزارت او «عید اکبر» بود (قمی ۲۰۳). بنداری با اینکه در یک جا او را در فن دبیری اندک مایه می‌داند (ص ۹۴)، در جایی دیگر وی را بزرگ مردی دانسته که پناهگاه و تکیه‌گاه نیازمندان بوده است (ص ۱۳۶؛ قزوینی، همانجا؛ منشی کرمانی، ۶۷ ـ ۶۸). او به آبادانی شهرها و روستاها علاقهٔ بسیار داشت. نیز به دستور وی مدارس، مساجد و رباطهای بسیاری در مناطق مختلف تأسیس شد (قزوینی، ۲۲۱؛ منشی کرمانی، ۶۶ ـ ۶۸).

ابونصر فرزندانی داشت که برخی از آنان از ارکان دولت سلجوقی بودند. یکی از آنان به نام فخرالدین ابوطاهر اسماعیل در حکومت ارسلان‌بن طغرل‌بن محمد به وزارت رسید (همو، ۸۸ ـ ۸۹). منشی کرمانی (د ۷۲۵ق/۱۳۲۵م) افراد برجستهٔ این خاندان را تا عصر خود نام برده است (ص ۹۲؛ نیز نک: محدث، ۲۲۷ ـ ۲۴۳). از آثار و بناهایی که افراد این خاندان از خود برجای گذاشته‌اند، چنین برمی‌آید که آنان تا اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م خصوصاً در کاشان از شهرت فراوان برخوردار بودند (نراقی، ۵۷ ـ ۵۸).

از میان شاعران عصر سلجوقی، تنها ابوطاهر خاتونی در اشعاری وی را هجو گفته است (بنداری، ۱۰۲)، اما بسیاری از شاعران فارسی و عربی گوی برجستهٔ این دوره چون معزی (ص ۶۸ ـ ۷۰، ۱۵۷، ۵۶۴ ـ ۵۶۷، ۷۶۳ ـ ۷۶۷)، سنایی غزنوی (ص ۴۷۴ ـ ۴۷۹)، ابیوردی (ص۷، ۲۹۳ ـ۲۹۴) وارجانی (ص ۲۲ ـ ۲۵، ۲۲۹، جم) او را ستوده‌اند.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جوزی، یوسف‌بن قزاوغلی، *مرآة‌الزمان*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق بن احمد، «تلخیص مجمع الآداب»، به کوشش حافظ محمد عبدالقدوس القاسمی، *اورینتل کالج میگزین*، ۱۹۴۳م، ج ۱۹، شم ۳؛ ابیوردی، محمدبن احمد، *دیوان*، بیروت، ۱۳۱۷ق؛ ارجانی، احمدبن حسین، *دیوان*، به کوشش احمدبن عباس الازهری، بیروت، ۱۳۰۷ق؛ اقبال، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ بنداری، فتح بن علی، *تاریخ دولة آل سلجوق*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *دستورالوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ راوندی، محمدبن علی، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ سنایی غزنوی، مجدودبن آدم، *دیوان*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوقنامه*، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، *آثار الوزراء*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ قزوینی استرابادی، محمود، *بحیره*، تهران، ۱۳۲۸ ق؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *النقض*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قمی، نجم‌الدین ابوالرجاء، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کاشانی، ابوالقاسم عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ لویس، برنارد، *فدائیان اسماعیلی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، *تعلیقات بر دیوان راوندی*، تهران، ۱۳۷۴ق/۱۳۳۴ ش؛ معزی، محمدبن عبدالملک، *دیوان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نراقی، حسن، *تاریخ اجتماعی کاشان*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ هاجسن، گ. س.، *فرقهٔ اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تبریز، ۱۳۴۶ ش.

ابوالفضل خطیبی

اَبو نَصْرِ مُسْتُوفی، عزیزالدین احمد بن حامد بن محمد بن عبدالله (۴۷۲ـ‌مق ۵۲۷ ق/ ۱۰۷۹ ـ ۱۱۳۳م)، دیوان سالار برجسته و از کارگزاران متنفذ دربار سلجوقیان عراق. بیشترین آگاهی در بارهٔ زندگانی ابونصر از روایات برادرزادهٔ وی عمادالدین کاتب اصفهانی به دست می‌آید. عمادالدین در آثارش عم خود را بسیار مدح و ثنا گفته است، از این رو تمام گفته‌هایی که مستقیم یا با واسطه در بارهٔ ابونصر و دشمنی ابوالقاسم درگزینی با او از عمادالدین نقل شده‌اند، خالی از اغراق به نظر نمی‌رسند.

ابونصر در خانواده‌ای از دیوانیان اهل فضل در اصفهان زاده شد (ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۱۴۱). به گفتهٔ ابن نجار وی در علم حدیث دست داشت و گویا در بغداد به اخذ حدیث پرداخت؛ از ابو مطیع محمد ابن عبدالواحد بن عبدالعزیز مصری روایت کرد و مبارک بن کامل معروف به ابن خفاف از او حدیث شنید (نک: ابن فوطی، ۴(۱)/۴۰۴ ـ ۴۰۵).

ابونصر در آغاز جوانی به عنوان دبیری لایق در دیوان گوهر خاتون، زوجهٔ سلطان محمد بن ملکشاه سلجوقی، همراه با کمال‌الملک سمیرمی به نیابت از امیرالعمید محمد جوزجانی وزیر گوهر خاتون به کار پرداخت. کمال‌الملک با راهنماییهای ابونصر به اصلاحاتی دست زد که بر اعتبار دیوان گوهر خاتون افزود (بنداری، ۱۰۶ ـ ۱۰۷). همکاری این دو در حکومت سلطان محمود سلجوقی (حک ۵۱۱ ـ ۵۲۵ق) پسر و جانشین محمد نیز ادامه یافت. محمود دست نشاندهٔ عم خود سنجر، سلطان نیرومند سلاجقهٔ خراسان بود. کمال‌الملک سمیرمی در حکومت محمود به مقام وزارت ارتقا یافت و ابونصر مستوفی نیز نایب وی و متصدی دیوان استیفا شد (همو، ۱۲۳؛ نیز نک: اقبال، ۱۹۳). ابونصر نفوذ فراوانی بر کمال الملک داشت. هنگامی که وزیر در صدد کشتن ابوالقاسم درگزینی (هـ م)، صاحب دیوان طغرا برآمد، ابونصر به توصیهٔ برادرش از نفوذ خود برای حفظ جان درگزینی بهره برد (بنداری، ۱۲۴).

در ۵۱۵ ق/۱۱۲۱ م پس از قتل کمال‌الملک، شمس‌الملک بن نظام‌الملک وزارت یافت، اما به سبب بی‌کفایتی او، ابونصر در کنار

ریاست دیوان استیفا، رتق وفتق امور را نیز در دست داشت (همو، ۱۲۹). در این میان ابوالقاسم درگزینی که نزد سنجر رفته بود، از وزیر نزد سلطان سعایت کرد و گفت که او شوکت و هیبت سلطنت را زایل کرده است. سنجر نیز وزیر را فرا خواند. سلطان محمود از بیم افشای اسرار دولت نزد سنجر، فرمان قتل وزیر را صادر کرد. به تصریح عبدالرحمن ابن جوزی (۹/۲۴۷ ـ ۲۴۸) و ابن اثیر (۱۰/۶۱۴ ـ ۶۱۵)، محمود به اغوای ابونصر مستوفی، وزیر را هلاک کرد، اما عمادالدین با سکوت در باب نقش ابونصر در این ماجرا، تنها به سعایت ابوالقاسم درگزینی اشاره کرده است (بنداری، ۱۳۲ ـ ۱۳۳). چنین می‌نماید که درگزینی و ابونصر هر دو در قتل او دست داشته‌اند (نک: اقبال، ۱۸۷).

پس از قتل شمس‌الملک، سلطان محمود، منصب وزارت را به ابونصر مستوفی پیشنهاد کرد، اما وی از قبول آن سر باز زد (بنداری، ۱۳۳). کلاوسنر (ص 87) علت عدم پذیرش وزارت از سوی ابونصر را در بی‌اعتباری این مقام و نیز پیامدهای خطرناک ناشی از پذیرش آن دانسته است (قس: *ایرانیکا*، I/353). سرانجام ابونصر با پیشنهاد واگذاری وزارت به دوست و معتمد خود، ابوالقاسم درگزینی، همکاری با او در ادارهٔ امور را در کنار تصدی دیوان استیفا متعهد شد و تا روی کار آمدن درگزینی، بی‌آنکه رسماً این منصب را پذیرفته باشد، حدود یک سال وظایف وزیر را عهده‌دار بود.

رابطهٔ دوستانهٔ درگزینی و ابونصر چندان نپایید (بنداری، همانجا) و ابونصر مستوفی از بیم وزیر در ۵۱۷ ق/۱۱۲۳ م یا ۵۱۸ ق با اجازهٔ سلطان محمود به حج رفت. استعفای ابونصر از دیوان استیفا پس از بازگشت از حج، گرچه در آغاز مورد پذیرش محمود قرار نگرفت، اما سرانجام بر اثر اصرار ابونصر پذیرفته شد، ولی محمود خزانه‌داری و تربیت فرزندان خویش را به او واگذاشت (همو، ۱۳۷ ـ ۱۳۸). به گمان کلاوسنر، ابونصر بدین‌سبب استعفا کرد تا در موقعیتی قرار گیرد که بهتر بتواند بر ضد درگزینی بر سلطان اعمال نفوذ کند (ص 55).

درگزینی در اواخر ذیحجهٔ ۵۲۰ یا اوایل محرم ۵۲۱ سلطان محمودرا بر آن داشت تا بغداد را تسخیر کند. حملهٔ محمود به بغداد با وساطت ابونصر مستوفی و ابن صدقه، وزیر المسترشد بالله خلیفهٔ عباسی به صلح انجامید و محمود اطاعت از خلیفه را گردن نهاد و به تختگاه خود بازگشت (بنداری، ۱۴۱؛ نیز نک: ابن اثیر، ۱۰/۶۳۵ ـ ۶۳۸). ناکامی محمود در این تهاجم و نیز بیدادگری و ستم بیش از حد درگزینی سبب شد که سلطان محمود به تقاضای ابونصر، درگزینی را پس از ۳ سال وزارت دستگیر کند و به او تحویل دهد. اما ابونصر از قتل وی خودداری کرد و این امر را به وزیر بعدی واگذاشت. محمود پس از عزل درگزینی به پیشنهاد ابونصر، انوشیروان بن خالد را به وزارت برگماشت و درگزینی نیز به وی واگذار شد. درگزینی پس از آنکه حدود یک سال در حبس ماند، باپرداخت رشوه بار دیگر بر مسند وزارت تکیه زد (بنداری، ۱۳۹ ـ ۱۴۰).

بیدادگریهای ابوالقاسم درگزینی همچنان ادامه یافت و این بار بسی کوشید تا ابونصر مستوفی را از سر راه خود بردارد. آنگاه که سلطان سنجر نماینده‌ای برای مطالبهٔ میراث و جواهرات دو دختر خود ــ که پیش از آن به عقد محمود درآمده و یکی پس از دیگری درگذشته بودند ــ فرستاد، درگزینی از این فرصت بر ضد ابونصر استفاده کرد و به محمود چنین نمایاند که سنجر تنها با شهادت ابونصر که فردی امین و مورد اعتماد اوست، این میراث را مطالبه کرده است. سپس پیشنهاد کرد که وی را تا پایان این ماجرا زندانی سازد. سلطان، ابونصر را نزد خویش فرا خواند و محترمانه این مقصود را باز گفت و فرمان داد وی را به بهروز خادم، شحنهٔ بغداد واگذارند تا درقلعهٔ تکریت زندانی کند (همو، ۱۴۲).

اندکی پس از دستگیری ابونصر، سلطان محمود درگذشت (۵۲۵ ق/ ۱۱۳۱م) و کشمکش میان برادران وی بر سر جانشینی آغاز شد. مسعود، یکی از مدعیان سلطنت، به هنگام عبور از بغداد، ابونصر مستوفی را از امیرنجم‌الدین ایوب، والی تکریت خواستار شدتا به وزارت خود برگمارد، اما نجم‌الدین به سبب بیم از سرور خود بهروز که طرفدار طغرل برادر دیگر محمود بود، از این کار سرباز زد (همو، ۱۵۲). سرانجام سنجر، طغرل را به جانشینی محمود برگزید و ابوالقاسم درگزینی را نیز به وزارت او برگماشت (اقبال، ۲۶۹). درگزینی در غیاب طغرل از سنجر که عازم خراسان بود، خواست که برای تسریع امور، فرمان نامه‌هایی نانوشته را مهر و امضا کند و آنها را در اختیار او نهد تا در مواقع لزوم مورد استفاده قرار گیرد. سپس فرمان قتل ابونصر مستوفی را بر روی یکی از این فرمانها نوشت و آن را به بهروز خادم سپرد و او نیز ابونصر را به قتل رساند (بنداری، ۱۵۵ـ۱۵۶). اندکی بعد طغرل، ابوالقاسم درگزینی را هلاک کرد و کس نزد ابونصر فرستاد تا او را به وزارت خویش برگمارد، اما پس از آگاهی از کشته شدن وی بسیار اندوهناک شد (همو، ۱۵۷، ۱۵۹).

منابع ما دربارهٔ شخصیت ابونصر مستوفی یکسان سخن نگفته‌اند. عمادالدین در آثار خود، وی را بسی ستوده است (همو، ۱۰۶، ۱۲۹، جم). برخی دیگر نیز به فضل و دانش و درستکاری او اشاره کرده‌اند (نک: قمی، ۲۰ـ۲۱؛ منشی کرمانی، ۷۵). با توجه به نقش او در قتل وزیر شمس‌الملک و نیز اقدامش در عزل انوشیروان بن خالد (بنداری، ۱۲۹ـ۱۳۰)، به نظر می‌رسد که برخلاف سخنان عمادالدین، از دسیسه‌گری مبرا نبوده است.

ابونصر مستوفی قوانین جدیدی برای دیوان استیفا وضع کرد و در زمان او این دیوان رونق خاصی یافت (قمی، ۳۹؛ ابن فوطی، ۴(۱)/ ۴۰۴). جمال‌الدین جواد اصفهانی از جملهٔ دست پروردگان او بود که بعدها در حکومت اتابکان موصل و شام به وزارت رسید (بنداری، ۱۹۳). چنین توان گفت که مستوفیان پس از ابونصر، دست پروردگان او بودند (کلاوسنر، 67). ابونصر بیمارستانی برای سپاه سلطان محمود تأسیس کرد که اسباب و داروها و طبیبان آن را ۲۰۰ شتر حمل می‌کردند. همچنین او در یکی از محله‌های بغداد، مدرسه‌ای

برای یتیمان دایر ساخت و موقوفاتی برای آن تعیین کرد (بنداری، ۱۲۹). از بذل و بخششهای او نیز، حکایتها نقل کرده‌اند (نک: همو، ۱۳۷ـ۱۳۸؛ ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۱۴۲).

ابونصر مستوفی به عین‌القضات همدانی، عارف برجستهٔ آن عصر اعتقاد بسیار داشت و فرمان او را به کار می‌بست و چون ابونصر دستگیر شد، ابوالقاسم درگزینی برخی از علما را بر آن داشت تا به قتل عین‌القضات فتوا دهند و سرانجام او را در ۵۲۵ ق بردار کردند (سبکی، ۱۲۹/۷).

ابونصر مستوفی دبیری هنرپرور و شعر دوست بود و شاعران بسیاری از نقاط مختلف نزد او می‌آمدند و اشعاری در مدح وی می‌سرودند و صله دریافت می‌کردند (ابن خلکان، ۱۸۹/۱). ابونصر خود نیز شعر می‌سرود و ابیاتی چند از سروده‌های او در منابع آمده است (نک: قمی، ۲۱؛ منشی کرمانی، همانجا). عمادالدین، یکی از انگیزه‌های نگارش اثر مشهور خود *خریدة القصر* را جمع‌آوری و ضبط اشعار و مدایحی که شاعران و ادیبان به ابونصر، تقدیم داشته‌اند (۱(۱)/ ۷ـ۸)، برشمرده است. از معروف‌ترین ستایشگران او، ارجانی (نک: ابن خلکان، همانجا) و حیص بیص (۱۶۵/۱، ۲۴۵) را می‌توان نام برد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *مجمع الآداب فی معجم الالقاب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲م؛ اقبال، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ بنداری اصفهانی، فتح بن علی، *زبدة النصر*، مختصر *تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ حیص بیص، سعدبن محمد، *دیوان*، به کوشش مکی السید جاسم و شاکر هادی شکر، بغداد، ۱۹۷۴م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود طناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر وجریدة العصر* (قسم العراقی)، به کوشش محمد بهجة الاثری و جمیل سعید، بغداد، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ قمی، نجم‌الدین، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نیز:
Iranica; Klausner, Carla L., *The Seljuk Vezirate*, Cambridge / massachusetts, 1973.

ابوالفضل خطیبی

اَبونَصرِ مُشْکان، یا منصوربن‌مشکان، ملقب‌به‌شیخ عمید (د ۴۳۱ ق/ ۱۰۴۰ م)، ادیب، دیوان‌سالار و مشاور با نفوذ سلطان محمود و مسعود غزنوی. نام منصور تنها در برخی از آثار ادبی آن عصر آمده است (نک: ثعالبی، *خاص‌الخاص*، ۵۹۸؛ باخرزی، ۹۷۶/۲). کنیهٔ ابومنصور که در *تتمهٔ* ثعالبی (۶۲/۲) بر او اطلاق شده، ظاهراً از تصرفات کاتبان است. تاریخ و محل تولد ابونصر به درستی دانسته نیست. ثعالبی وی را در زمرهٔ شاعران نیشابور آورده (*یتیمة*، ۴۵۰/۴)، و ابوحفص مطوعی، شاعر معاصر ابونصر نیز در شعری که در ستایش وی سروده، او را «خورشید خراسان» خوانده است (باخرزی، ۹۷۶/۲ ـ ۹۷۷). همچنین فصیح خوافی که گفته‌اند از سوی مادر به ابونصر نسب می‌برد (نک: نفیسی، ۱۰۰۱/۲ ـ ۱۰۰۲)، او را به خواف و زوزن منسوب کرده (۱۴۱/۲)، درحالی که شبانکاره‌ای در نسخه‌ای از *مجمع الانساب* (نک: نفیسی، ۵۵/۱)، او را «دبیری سدید امین از حدود سیستان» دانسته است.

مهم‌ترین منبع ما دربارهٔ زندگانی ابونصر، *تاریخ بیهقی* است که ابونصر حدود ۱۹ سال در دیوان رسائل بر او سمت استادی و ریاست داشت و بیهقی در مواضع متعددی از کتاب خود، شخصیت و فراز و نشیبهای زندگی سیاسی استادش را در حکومت سلطان مسعود، به خوبی نمایانده است. اما آگاهی ما از اوایل زندگانی ابونصر و نیز در دورهٔ سلطان محمود بسیار اندک و تقریباً منحصر به اطلاعاتی در بخشهای گمشدهٔ آثار بیهقی است که برخی از آنها به صورت پراکنده در آثار مورخان و نویسندگان پس از وی آمده است. بیهقی آنچه را که از استاد خود دربارهٔ محمود غزنوی و خاندان او شنیده و نیز اطلاعاتی دربارهٔ خود ابونصر در کتابی موسوم به *مقامات* یا *مقامات محمودی* (بیهقی، ۷۹۴) گرد آورده بود که اکنون مفقود است. این کتاب بعدها *مقامات ابونصر مشکان* نام گرفت (حمدالله، ۳۹۱؛ عقیلی، ۱۷۸؛ نیز نک: نفیسی، ۹۴/۱، ۹۵) و ظاهراً تا اوایل سدهٔ ۱۱ ق/ ۱۷ م که فرشته در *تاریخ* خود (۲۲/۱) از آن بهره گرفته، هنوز از میان نرفته بوده است.

بیهقی (همانجا) به‌هنگام گزارش‌مرگ ابونصرمشکان ازمحنتهای ۳۰ سالهٔ او در دیوان حکومت غزنوی یاد کرده است. گویا بر این اساس برخی از معاصران برآنند که وی پس‌ازعزل‌ابوالفتح‌بستی(ه م) از ریاست دیوان رسائل محمود، به این مقام منصوب شد (خلیلی، ۵۵۴). تاریخ عزل ابوالفتح دانسته نیست، اما اگر میان عزل او و مرگش در ۴۰۰ یا ۴۰۱ ق فاصلهٔ چندانی نبوده باشد، این نظر درست می‌نماید. برخی نیز حدس زده‌اند که ابونصر پس از انتصاب احمدبن حسن میمندی (ه م) به وزارت، در ۴۰۱ ق بدین شغل منصوب شد (صفا، ۶۳۴/۱). ابونصر به زودی نزد محمود چنان مقام بلندی یافت «که هیچ اسرار سلطان از او پوشیده نبودی و از وزیران سلطان، او نامی‌تر بود و کارها تمام با او می‌رفت» (نک: نفیسی، ۵۵/۱، به نقل از شبانکاره‌ای). او نزد محمود چندان تقرّب یافت که سلطان حتی در مسائل خصوصی زندگی خود با وی به مشورت می‌پرداخت (همو، ۹۹/۱ـ ۱۰۰، به نقل از *جوامع الحکایات* عوفی، قسم دوم، باب ۲۱).

در ۴۱۵ ق/ ۱۰۲۴ م که سلطان محمود به عزل و مصادرهٔ اموال احمدبن حسن میمندی فرمان داد، ابونصر هرچند نتوانست سلطان را از این کار بازدارد، اما بسیار کوشید تا به جان وی آسیبی نرسانند (نک: عقیلی، ۱۷۱ ـ ۱۷۸، به نقل از *مقامات ابونصر مشکان*). شاید ارادت ابونصر به وزیر معزول موجب شدتا او پیشنهاد محمود مبنی بر تصدی مقام وزارت پس از عزل میمندی را نپذیرد (فصیح، ۱۴۲/۲ ـ ۱۴۳، به نقل از *مقامات ابونصر مشکان*). از همین‌رو میمندی پس از رهایی از زندان در آغاز حکومت مسعود، ابونصر را به درست عهدی ستود (نک: عقیلی، همانجا).

در داستان عزل مسعود از ولایتعهدی و انتصاب برادرش محمد بدین مقام، ابونصر آشکارا ناخشنودی خود را از این تصمیم سلطان محمود نشان داد (منهاج، ۲۳۲/۱ ـ ۲۳۳)، اما چون محمد در غزنه بر تخت نشست، ابونصر هم از جمله کارگزاران او بود و آنگاه که مسعود برای تصاحب تاج و تخت از اصفهان به هرات روی آورد، با آنکه حاجب بزرگ علی قریب، ابونصر را از انتقام مسعودیان سخت بیم داد، او بی‌درنگ همراه با کارگزاران دیگر نزد مسعود شتافت و نواخت یافت (بیهقی، ۵۷ ـ ۶۱). با اینهمه ابونصر، در اوایل حکومت سلطان مسعود از سرانجام خویش می‌هراسید و از قبول شغل سر باز می‌زد (همو، ۶۱). اما مسعود به سعایت رقیبان ابونصر خاصه ابوسهل زوزنی (ه م) وقعی ننهاد و «وی را با اعزاز و اکرام تمام به دیوان رسالت فرستاد و تدبیرها خواندن گرفت» (همو، ۷۰، ۷۳ ـ ۷۴). اکنون که ابونصر بر سلطان سخت نفوذ یافته بود، تلاش می‌کرد تا محمودیان را از انتقام مسعود برهاند. حتی سلطان را از حمله به خوارزمشاه آلتون‌تاش بازداشت (همو، ۹۷). اما در واقعهٔ اعدام حسنک وزیر در ۴۲۲ ق نتوانست کاری از پیش برد (همو، ۲۲۳ به بعد). سپس به دنبال قتل حاجب بزرگ علی قریب، اریارق و سپهسالار غازی (نک: همو، ۲۸۲ به بعد)، خود از انتقام مسعودیان بیمناک شد و می‌کوشید در سفرها در ملازمت سلطان باشد (همو، ۳۱۰).

نظریات ابونصر مشکان در امور دولت غالباً با سیاست وزرای سلطان، احمدبن حسن میمندی و جانشین او، احمدبن عبدالصمد شیرازی و دیگر کارگزارانی که به بقای حکومت و انتظام امور دولت می‌اندیشیدند، هماهنگ بود، اما سلطان مستبد کمتر به اندرزهای خیرخواهانهٔ ابونصر توجه نشان می‌داد. چنانکه وقتی سلطان مسعود، به رغم نظر ابونصر، هدایایی را که سلطان محمد به کارگزاران دولت داده بود، بازپس گرفت، ناخشنودی بسیار میان امرای دولت و سپاه پدید آمد (همو، ۳۳۰ ـ ۳۳۶) و آنگاه که سلطان به تحریک ابوسهل زوزنی خواست خوارزمشاه را به قتل آورد و توطئه آشکار شد، ابونصر و احمدبن حسن میمندی به دشواری توانستند از عصیان خوارزمشاه و بروز اغتشاش جلوگیری کنند (همو، ۴۰۲ به بعد).

ابونصر از ۴۳۴ ق تا پایان عمر از سیاست مسعود در قبال ترکمانان سخت انتقاد می‌کرد. در همین سال که مسعود به فرو گرفتن ترکمانان در ری فرمان داد، ابونصر پیش‌بینی کرد که این قوم خراسان را به باد غارت خواهند داد و از قضا چنان شد (همو، ۵۱۰ ـ ۵۱۴). و از همین‌رو بیهقی، ابونصر را «دوراندیش‌تر جهانیان» خوانده است (ص ۵۶۵). در ۴۲۶ ق که سپاه غزنوی از پیش ترکمانان گریخت، درحالی که دیگران «عشوه‌آمیز سخن می‌گفتند»، ابونصر از این شکست از خشم بر خود می‌پیچید و آرزوی مرگ می‌کرد و با صراحت سلطان را از شادخواری و طرب، به رسیدگی امور سپاه فرامی‌خواند. سخنان ابونصر چندان نافذ و کوبنده بود که به تعبیر احمدبن عبدالصمد وزیر «سنگ منجنیق بود که در آبگینه خانه انداختی» (همو، ۶۳۲ ـ ۶۳۴).

اما ابونصر به رغم سهل‌انگاریهای مسعود در مقابله با ترکمانان (برای تفصیل نک: همو، ۶۸۵ ـ ۶۸۶، ۶۹۹ ـ ۷۰۱، جم)، در ۴۲۹ ق چون طغرل سلجوقی به نیشابور درآمد و بر تخت مسعود نشست، مسعود را دلگرم و امیدوار می‌ساخت (همو، ۷۳۲ ـ ۷۳۳) و مصالحهٔ وی را با ترکمانان در سال بعد، تأیید کرد (همو، ۷۶۸ ـ ۷۶۹). سرانجام ابونصر در اواخر عمر چون دریافت که سلطان به اندرزهای مشفقانهٔ او نمی‌اندیشد، خاموشی گزید (همو، ۷۸۳)، اما در ۴۳۰ ق چندان از عاقبت اوضاع و سیاست مسعود بیمناک بود که یک بار گفته بود «ما را هزیمتی افتد در بیابانی، چنانکه کس به کس نرسد» (همو، ۷۸۵) و این پیش‌بینی، خشم سلطان را برانگیخت، ولی بر ضد او دست به کاری نزد (همو، ۷۸۶). به گفتهٔ بیهقی (همانجا)، ۴۰ روز پس از این رویداد، ابونصر درگذشت و ۷ ماه پس از مرگ او سپاه غزنوی در بیابانهای دندانقان مرو از ترکمانان به سختی شکست خوردند.

در اوایل ۴۳۱ق ابوالحسن عبدالجلیل، سلطان را برانگیخت تا برای رفع نیاز سپاه، از دولتمردان حکومت ستور بستانند. به گفتهٔ بیهقی قصد ابوالحسن آن بود که میانهٔ ابونصر و سلطان را برهم زند؛ زیرا می‌دانست که ابونصر بدان تن در نخواهد داد. در واقع نیز ابونصر از این درخواست سلطان در خشم شد و به او پیغام داد که «کدام قلعت فرماید تا بنده آنجا رود و بنشیند؟» و نیز نامه‌ای «سخت درشت» به مسعود نوشت. اما سلطان حرمت ابونصر نگاه داشت و او را از دادن ستور معاف کرد (همو، ۷۹۱ ـ ۷۹۳). از این رویداد چندی نگذشته بود که ابونصر بیمار شد و اندکی بعد درگذشت و مسعود از مرگ وی سخت متأثر شد. دربارهٔ علت مرگ وی، بیهقی روایتهای بسیار شنیده، اما به ذکر آنها نپرداخته است (ص ۷۹۳ ـ ۷۹۴). پس از مرگ ابونصر، بیهقی سوگنامه‌ای شیوا در اندوه این استاد خود پرداخت و با حسرت گفت: «باقی تاریخ چون خواهد گذشت که نیز نام بونصر نبشته نیاید. در این تألیف قلم را لختی بر وی بگریانم ...» (ص ۷۹۵ به بعد). پیکر او را در غزنین به خاک سپردند (همو، ۷۹۹؛ فصیح، ۱۶۲/۲) و نیز گفته‌اند که در مزرعه‌ای موسوم به مشکین در خواف دفن شد (همو، ۱۶۱/۲ ـ ۱۶۲). فصیح خوافی جمعی از بازماندگان و منسوبان ابونصر را که برخی از آنان مقامهای حکومتی نیز داشته‌اند، تا سدهٔ ۹ق/۱۵م نام برده است (۱۱۰/۳، ۱۳۸، جم؛ نیز نک: نفیسی، ۱۰۰۱/۲ ـ ۱۰۰۲). همچنین ثقة الملک طاهربن علی بن مشکان که گفته‌اند برادرزادهٔ ابونصر بود، وزارت مسعود بن ابراهیم غزنوی (حک ۴۹۲ ـ ۵۰۸ ق) را داشت و ممدوح شاعرانی چون مسعود سعد سلمان (ص ۵۷ ـ ۵۹، جم)، ابوالفرج رونی و مختاری غزنوی بوده است (نک: نفیسی، همانجا).

شخصیت، منزلت و نفوذ ابونصر مشکان در مقام صاحب دیوان رسائل حکومت غزنوی چنان بود که از یک سوی سلطان محمود و مسعود در مشورت در امور حکومتی سخت به او نیازمند بودند (بیهقی، ۷۷۰) و از سوی دیگر پناهگاه امرا و کارگزارانی بود که در گرفتاری و

یا هنگامی که در معرض اتهام قرار می‌گرفتند، او را به میانجیگری برمی‌انگیختند (همو، ۶۲۰ ـ ۶۲۵). ابونصر با دسایس و توطئه‌های برخی از امرا و دولتمردان حکومت سخت مقابله می‌کرد و ناراستیها را برنمی‌تابید. بیهقی، پس از اعدام حسنک وزیر می‌گوید: «استادم، روزه بنگشاد و سخت غمناک و اندیشمند بود» (ص ۲۳۶). مردم دوستی، عدالت جویی و دوراندیشی ابونصر نیز در قالب حکایاتی ذکر شده است (مثلاً نک: عوفی، ۳۷ ـ ۳۸؛ بارتولد، ۶۰۹/۱ ـ ۶۱۰، به نقل از حافظ ابرو).

از گزارشهای بیهقی چنین برمی‌آید که او به استاد خود ابونصر ارادتی بسیار می‌ورزیده و بدین سبب به نظر می‌رسد که در انتساب برخی از داستانها و پیش‌بینی رویدادها به ابونصر راه غلو پیموده است.

ابونصر مشکان افزون بر تصدی شغل حکومتی، در فن دبیری، شعر و ادب نیز بلند آوازه بود. بیهقی (ص ۳۸۹)، وی را در فن دبیری «امام روزگارش» خوانده است. ابن اثیر نیز به چیره دستی او اشاره کرده و آورده که نوشتاری در نهایت زیبایی و روانی از او دیده است (۴۷۲/۹). در اوایل حکومت مسعود، گروهی بر آن شدند تا ابوالقاسم حَریش دبیر را که همراه با مسعود از عراق آمده بود، به جای ابونصر مشکان در دیوان رسائل به کار گمارند؛ اما به گفتهٔ بیهقی (ص ۸۸)، در مقابل خبرگی و چیره دستی ابونصر و نیز حمایت احمد بن حسن میمندی، کاری از پیش نبردند. از سوی دیگر ابومحمد دوغابادی، شاعر و دبیر عصر غزنوی در شعری که در ستایش ابونصر سروده، او را به خورشیدی مانند کرده که عطارد (مظهر دبیری و نویسندگی) از او نور می‌گیرد (باخرزی، ۱۱۰۳/۲ ـ ۱۱۰۴). همچنین کلام و سخن او را به روانی آب و لطافت نسیم صبحگاهی تشبیه کرده‌اند (نک: ثعالبی، تتمة، ۶۲/۲).

برخی از نامه‌ها و نوشته‌های ابونصر مشکان به فارسی و عربی که او در مقام صاحب دیوان رسائل به خلفای عباسی، سلاطین نواحی مجاور و نیز به دولتمردان حکومت غزنوی نوشته، در *تاریخ* بیهقی باقی مانده است (ص ۸۹ ـ ۹۶، ۲۴۸، ۲۶۸ ـ ۲۸۰، جم). همچنین عباراتی از نامه‌های او که از سوی سلاطین غزنوی برای خلفای عباسی نگاشته است، در *تتمة الیتیمة* ثعالبی (۶۳/۲ ـ ۶۴) گرد آمده است. افزون بر این ابونصر در سرودن شعر به عربی نیز توانا بود و ثعالبی قطعاتی از آنها را آورده است (همان، ۶۴/۲ ـ ۶۵).

ابونصر مشکان در نثر سبکی داشته که بیهقی سخت تحت تأثیر آن واقع شده است؛ زیرا بین نوشته‌هایی که از ابونصر باقی مانده و آثار بیهقی، از حیث سبک و سیاق عبارات، تفاوت چندانی وجود ندارد. آثار این دو مظهر و نمونهٔ منحصر به فرد سبک پارسی عصر غزنوی است که جایگاه آن بین نثر روان، موجز و مختصر دورهٔ سامانی و نثر پیچیده و فنی دوره‌های پس از عصر غزنوی است. از مهم‌ترین ویژگیهای نثر ابونصر و بیهقی را می‌توان، اطناب؛ وصف و تعریف، منظره‌سازی و بیان حال به طریق شاعران؛ استشهاد و تمثیل و تقلید از نثر عربی و بهره‌وری از لغات و ترکیبات آن زبان برشمرد (نک: بهار، ۶۶/۲ ـ ۸۷).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ همو، *خاص الخاص*، به کوشش صادق نقوی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ همو، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خلیلی، خلیل الله، «ابونصر مشکان رئیس دیوان رسالت»، *آریانا*، ۱۳۲۴ش، شم ۱۰؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عقیلی، حاجی، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عوفی، محمد، *جوامع الحکایات*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ مسعود سعد سلمان، *دیوان*، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ نفیسی، سعید، *در پیرامون تاریخ بیهقی*، تهران، ۱۳۵۲ ش.

ابوالفضل خطیبی

اَبونَصْرِ مَنْصورِ بْنِ عِراق، ریاضی‌دان و منجم نامدار ایرانی سدهٔ ۴ و ۵ق/ ۱۰ و ۱۱م، از آل عراق یا خوارزمشاهیان قدیم.

به رغم شهرتی که ابونصر در روزگار خود و پس از آن داشته، نویسندگان تراجم احوال و مورخان از او یاد نکرده‌اند. همین اطلاعات اندکی که از او در دست است، مبتنی بر اخبار پراکنده و گاه متناقضی است که نظامی عروضی و سبکی و نیز ابوریحان بیرونی دربارهٔ او و آثارش به دست داده‌اند. ابونصر فرزند علی، برادر محمد بن عراق خوارزمشاه بوده (نظامی عروضی، ۷۶؛ فروزانفر، ۱۸۶) و القاب «دهقان کبیر» و «امیر» که برای او به کار رفته (یاقوت، ۱۰۵/۱۸ ـ ۱۰؛ نصیرالدین طوسی، ۲/۲، ۹۲)، نیز می‌تواند اشاره به همین انتساب باشد، اما به‌درستی دانسته نیست که عنوان «مولی امیرالمؤمنین» که وی را بدان خوانده‌اند (بیرونی، *الآثار*...، ۱۸۴؛ خیام، ۹۱؛ یاقوت، همانجا)، از کجا برخاسته است. زاخاو مراد از امیرالمؤمنین را امیر بزرگ سامانی (ص 33)، و بروکلمان مأمون خوارزمشاه دانسته (GAL,S, I/861) و زین‌العابدین موسوی وی را القادربالله عباسی شمرده است (ص ۸)؛ اما هیچ قرینهٔ تاریخی، دعوی زاخاو و بروکلمان را تأیید نمی‌کند، به‌ویژه که امیرالمؤمنین از القاب خاص دستگاه خلافت بود (قس: همایی، «مقدمه»، ۲۸). برخی از متقدمان، ابونصر را «جعدی» (سبکی، ۳۰۶/۴)، و بعضی از نویسندگان معاصر، او را جیلی یا اهل گیلان خوانده‌اند (سامسو، 83؛ قربانی، *زندگی‌نامه*...، ۱۱۲؛ موسوی، ۱؛ ۳).

دربارهٔ استاد یا استادان ابونصر نیز آگاهی در دست نیست. از آنجا که ابونصر در رسالهٔ «القسی الفلکیة» خود (ص ۲)، ابوالوفا بوزجانی را «شیخنا» خوانده، برخی او را شاگرد ابوالوفا دانسته‌اند (موسوی، ۸؛ EI[2],III/ 808)، اما بیرونی که آگاه‌ترین کس به احوال استاد خود

ابونصر بوده، نه‌تنها از چنین رابطه‌ای میان آن‌دو سخن نگفته، بلکه تلویحاً آن‌را نفی کرده است («مقالید...»، ۳؛ قربانی، *بیرونی‌نامه*، ۴۱۷).

به هر حال اطلاعات دربارهٔ فعالیت علمی ابونصر بیشتر مربوط به روزگار حکومت علی بن مأمون و برادرش ابوالعباس مأمون خوارزمشاه است که پدر آنان، آل عراق را منقرض کرد و سلسلهٔ مأمونیان خوارزمشاهی را بنیاد نهاد (نک: هـ د، ۷۰/۲). با اینهمه، ابونصر در دربار آل مأمون ماند و نزد آنان به حرمت می‌زیست (نک: هـ د، ۱۳۲/۲)، تا به روزگار مأمون، به روایت نظامی (ص ۷۷)، سلطان محمود غزنوی دانشمندان خوارزم را به غزنین خواند و ابونصر و بیرونی بدانجا رفتند. همو اشاره کرده است که ابونصر در غزنین به دستور سلطان «صورت ابوعلی بر کاغذ نگاشت» تا مأمورانی که در جست و جویش بودند، او را باز شناسند (ص ۷۷-۷۸). دربارهٔ نادرستی این روایت نظامی سخنها می‌توان گفت، از جمله آنکه بیرونی به تصریح خود در اواخر ایام ابوالعباس مأمون ــ لااقل تا پیش از شورش خوارزمیان ــ در خوارزم بوده و ۷ سال ابوالعباس را خدمت کرده بوده است (بیهقی، ۶۶۸). از این روی به نظر می‌رسد که ابونصر نیز ــ اگر تا آن روزگار زنده بوده ــ در خوارزم زیسته است. سبکی (همانجا) به نقل از *تاریخ خوارزم* ظهیرالدین، از ثروت و نفوذ ابونصر یاد کرده و آورده است که سلطان محمود چون به جرجانیه آمد، او را به بهانهٔ آنکه در املاکش مسجدی بنا نکرده، به بد اعتقادی متهم کرد و کشت (۴۰۸ق/۱۰۱۷م)، اما این روایت نیز، از آن‌رو که بیرونی هیچ اشاره‌ای بدان نکرده، اطمینان بخش نیست.

از تاریخ مرگ ابونصر اطلاع دقیقی در دست نیست، اما پیداست که در ۳۹۸ق/۱۰۰۷م زنده بوده، زیرا *تحریر اکرمنلائوس* توسط او را در این سال دانسته‌اند (زوتر، «ریاضی دانان...[1]»، 82-81؛ سارتن، 1/668) و چون بیرونی در رسالهٔ *فهرست* که آن را در ۴۲۷ق/۱۰۳۶م پرداخته است (ص ۲۶)، از او با دعای «انارالله برهانه» یاد کرده (ص ۳۹)، دانسته می‌شود که پیش از آن تاریخ درگذشته بوده است.

جایگاه علمی ابونصر بیش از همه به آثار او در ریاضیات و نجوم مربوط می‌شود. بخش بزرگی از این آثار، به خواهش بیرونی و به نام وی نوشته شده و بیرونی ۱۲ تای آنها را، در رسالهٔ *فهرست* خود نام برده است (ص ۳۹-۴۰). برخی از این رساله‌ها در تاریخ ریاضیات جای مهمی دارد.

بیرونی وی را از همهٔ ریاضی‌دانان آن دوران برتر می‌شمارد. وی همچنین شماری از استدلالات ابونصر را در اثبات مسائل گوناگون، از جمله قضیهٔ مغنی و تعمیم آن به مثلثات مسطحه، نقل می‌کند («مقالید»، ۲-۵، ۸؛ نیز نک: قربانی، همان، ۴۱۷، ۴۱۹-۴۲۲، ۴۲۸-۴۳۱، ۴۳۵-۴۳۶). خیام نیز ابونصر عراق را ستوده و وی‌را از بزرگ‌ترین ریاضی‌دانان شمرده و از جمله دربارهٔ کوششهای وی برای رسم هفت ضلعی منتظم سخن گفته است (نک: قربانی، *زندگی‌نامه*، ۱۱۴؛ *بیرونی‌نامه*، ۵۳۳، *ریاضی‌دانان ...*، ۲۲۴). همچنین نصیرالدین طوسی، ابونصر را بسیار ستوده است. به گفتهٔ وی، برخی مسائل کتاب منلائوس که خطاهای بسیار در آن راه یافته بوده و ریاضی‌دانان چندی از جمله ماهانی و ابوالفضل هروی به تصحیح آن پرداخته بودند، تنها پس از مطالعهٔ رسالهٔ *اصلاح کتاب مانالائوس* ابونصر بر او روشن شده است (۲/۲). نصیرالدین طوسی همچنین در *کشف القناع عن اسرار شکل القطاع*، استدلالهای ابونصر را در اثبات شکل مغنی نقل کرده است (نک: قربانی، *زندگی‌نامه*، ۱۱۵).

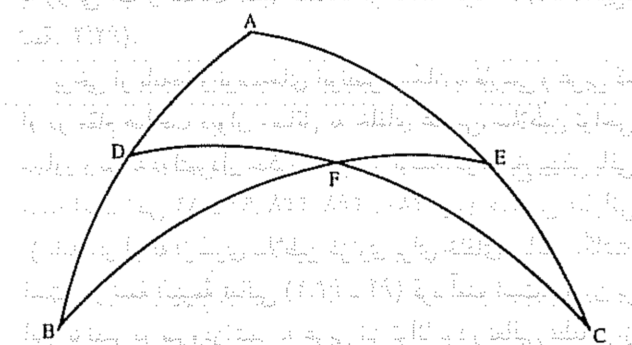
شکل مغنی، یا قضیهٔ مغنی که مسألهٔ تقدم در کشف آن، میان ابونصر عراق، ابومحمود خجندی، ابوالوفا بوزجانی و ابوالحسن کوشیار گیلی موضوع تنازع است (همایی، *خیامی‌نامه*، ۱۶۱)، یک مسألهٔ ریاضی در مثلثات کروی است که در محاسبات نجومی مورداستفاده بوده است. این قضیه در روزگار ما قضیهٔ سینوسها نام دارد و چنین بیان می‌شود:

$$\frac{\sin a}{\sin A}=\frac{\sin b}{\sin B}=\frac{\sin c}{\sin C}$$

(A و B و C زوایا و a و b و c اضلاع مثلث کروی‌اند).

قضیهٔ مغنی در سدهٔ ۴ق جایگزین قضیهٔ دیگری شد که در سدهٔ اول م از سوی منلائوس کشف شده بود. مترجمان عربی آثار یونانی آن را شکل قطاع می‌نامیدند و از آن زمان در محاسبات نجومی به‌کار گرفته می‌شد. شکل قطاع، شکلی است که از تقاطع ۴ دایرهٔ عظیمه بر سطح کره پدید می‌آید و میان پاره‌خطهای حاصله از این تقاطع، رابطه‌ای برقرار است که امروزه چنین بیان می‌شود:

$$\frac{\sin CE}{\sin AE}=\frac{\sin CF}{\sin DF}\cdot\frac{\sin DB}{\sin AB}$$



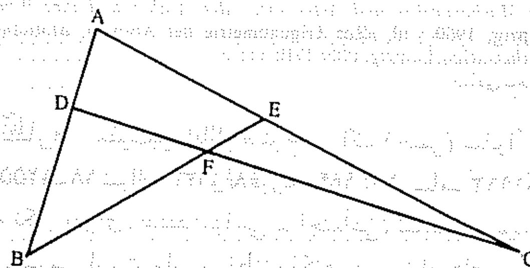
شکل ۱

در مثلثات مسطحه، قضیهٔ قطاع به صورت زیر است:

$$\frac{CE}{AE}=\frac{CF}{DF}\cdot\frac{DB}{AB}$$

(بیرونی، «مقالید»، ۳-۵؛ قربانی، *ریاضی‌دانان*، ۱۲۵، *نسوی‌نامه*، ۱۴۷-۱۶۴). اما کاربرد این قضیه دشوار بود. از این‌رو شماری از

1. *Die Mathematiker* ...



شکل ۲

ریاضی‌دانان ایرانی برای یافتن رابطه‌ای که کاربرد آن آسان‌تر باشد، به کوشش برخاستند و به کشف قضیهٔ مغنی توفیق یافتند. ابونصر در «القسی الفلکیة» (ص ۳ـ۵) و «المسائل الهندسیة» (ص ۱۵ـ۱۷) به تفصیل به اثبات آن پرداخته است (قربانی، *بیرونی‌نامه*، ۴۲۸ـ۴۳۱). بیرونی یکی از برهانهای ابونصر بر این قضیه را در نامه‌ای به ابوسعید سجزی نقل کرد. زوتر این نامه را در ۱۹۰۹م به آلمانی ترجمه کرده است. در ۱۹۷۴م آیدین صاییلی نیز ترجمهٔ ترکی و انگلیسی آن‌را همراه با متن اصلی منتشر ساخت. این برهان با برهانی که در روزگار ما بر این قضیه اقامه می‌شود، تنها اندکی تفاوت دارد (زوتر، «دربارهٔ مثلثات...»[1]، 160-156؛ قربانی، *زندگی‌نامه*، ۱۱۸).

نام مغنی به معنای بی‌نیاز کننده از کاربرد شکل قطاع، از سوی ابوالحسن کوشیار گیلی بر این قضیه نهاده شده است (بیرونی، همان، ۱۱؛ قربانی، *زندگی‌نامه*، ۴۱۴ـ۴۱۵، *بیرونی‌نامه*، ۴۰۴ـ۴۰۸).

آثار: در منابع حدود ۲۵ رساله و کتاب از ابونصر یاد شده که برخی از آنها اکنون در دست است:

۱. *اصلاح کتاب منلاؤس فی الکریات*، یا *رسالة فی اصلاح شکل من کتاب منلاؤس فی الکریات* (GAL, I/623; GAL,S,I/861). ابونصر این اثر را در ۳۹۸ق نوشته بوده است. در ۱۹۳۶م ماکس کراوزه این رساله را به آلمانی ترجمه و با متن عربی و مقدمه‌ای جامع منتشر کرد. لاکی نیز نقدی بر این رساله نوشت (نک: GAS,V/339).

۲. *تهذیب التعالیم*، که بیرونی از آن در دو اثر خود *الاستیعاب* و *مقالید علم الهیئة* یاد کرده است (قربانی، *ریاضی‌دانان*، ۲۲۷). این کتاب یکی از مهم‌ترین آثار ریاضی ابونصر بوده و تاکنون نشانی از آن به دست نیامده است.

۳. *رسالة فی الاسطرلاب السرطانی المجنّح فی حقیقته بالطریق الصناعی* (حاجی خلیفه، ۸۴۶/۱؛ سامسو، 85; GAS, V/341).

۴. *رسالة فی براهین اعمال جدول التقویم فی زیج حبش الحاسب*، یا *فی براهین اعمال حبش بجدول التقویم* که برای بیرونی نوشت (بیرونی، فهرست، ۴۰؛ GAL,S، همانجا). کلاوس ینسین نیز این رساله را بررسی و منتشر کرد[2].

۵. *رسالة فی البرهان علی حقیقة المسألة التی وقعت بین ابی حامد الصغانی و بین منجمی الری*، یا *منازعة اعمال الاسطرلاب*.

۶. *رسالة فی البرهان علی عمل حبش فی مطالع السمت فی زیجه*، که برای بیرونی نگاشت (بیرونی، همانجا).

۷. *رسالة فی البرهان علی عمل محمد بن صباح فی الاسطرلاب*، که نسخه‌ای از آن در بانکیپور هست (قربانی، همان، ۲۳۶؛ GAL,S، همانجا).

۸. *رسالة فی البرهان علی عمل محمدبن صباح فی امتحان الشمس*. این رساله را نیز برای ابوریحان نوشت. او در این رساله به ذکر اشتباهات ابن صباح و استعمال آلات رصدی و بیان روش درست در تبیین احوال مختلف خورشید در فصول مختلف پرداخته است.

۹. *رسالة فی تصحیح ما وقع لابی جعفر الخازن من السهو فی زیج الصفائح*، که برای بیرونی نوشته است. ابونصر در این رساله به ذکر اختلاف میان زیجات شایع روزگار و تصحیح خطاهای زیج ابوجعفر پرداخته و براهین او را با براهین منلائوس مقایسه کرده است.

۱۰. *رسالة فی الجواب عن بعض مسائل الهندسة*، یا *المسائل الهندسیة*. این رساله مشتمل بر ۱۵ مسأله و حل آنهاست.

۱۱. *رسالة فی حل شبهة عرضت له فی المقالة الثالثة عشرة من کتاب الاصول*، که برای بیرونی نوشت (بیرونی، همانجا).

۱۲. *رسالة فی الدوائر التی تحد الساعات الزمانیة و بعض ما یتصل باعمال الاسطرلاب*، که برای بیرونی نوشت (همانجا).

۱۳. *رسالة فی صنعة الاسطرلاب بالطریق الصناعی*، که به نام ابوعبدالله محمد بن علی مأمونی نوشت.

۱۴. *رسالة فی کشف عوار الباطنیة بماموّ هوا علی عامتهم فی رؤیة الاهلة*، که برای بیرونی نوشت. ابونصر در این رساله به ذکر دلیلهای شرعی و روایی در کیفیت رؤیت هلال ماه و به‌کارگیری آن در امور شرعی، اختلاف آراء حکما و استدلالات آنها در رؤیت و ذکر علت اختلاف فواصل میان دو رؤیت که گاه ۲۹ و گاه ۳۰ روز است، پرداخته است.

۱۵. *رسالة فی مجازات الدوائر السموت فی الاسطرلاب*، که برای بیرونی نوشت.

۱۶. *رسالة فی معرفة تقویم الجداول المسمات بجدول الدقائق*، که برای بیرونی نگاشت. ابونصر در این رساله انحرافات درجات فلک البروج از درجات فلک معدل النهار را اثبات کرده و اختلاف ساعات طلوع و غروب را در بلاد و اقالیم مختلف بر حسب این انحرافات تبیین کرده است.

۱۷. *رسالة فی معرفة القسی الفلکیة بعضها من بعض بطریق غیر طریق معرفتها بالشکل القطاع و النسبة المؤلفة*، که برای بیرونی نوشت. لاکی در ۱۹۴۰م این رساله را به آلمانی ترجمه و با تحقیقی دربارهٔ آن منتشر کرد (GAS,V/338-339).

1. «Zur Trigonometrie ...»   2. C. Jensen, «Abū Nasr Mansūr's Approach to Spherical Astronomy as developed in His Treatise», *The Table of Minutes Centaurus*, 1971, XVI/1-19.

۱۸. *فصل من کتاب فی کرية السماء*، یا *رسالة کرية السماء*، *فصل من کتاب لابی منصور* (سامسو، GAS,V/341; 85).

۱۹. *کتاب السموت*، که به خواهش ابوریحان بیرونی و برای ابوسعید احمد بن محمد سجستانی نوشت و حاوی شکل قطاع و طرح شکل مغنی است. نیز چند طریق برای استخراج سمت قبله در آن شرح داده شده است (همایی، *خیامی‌نامه*، ۱۶۱؛ بیرونی، «مقالید»، ۲؛ قربانی، *بیرونی‌نامه*، ۴۶۲).

۲۰. *کتاب فی علة تنصیف التعدیل عند اصحاب السند هند*، که برای ابوریحان نوشت (بیرونی، *فهرست*، ۳۹).

۲۱. *المجسطی الشاهی* (همو، «استخراج ...»، ۵۱، *تحدید* ...، ۱۲۱)، از مهم‌ترین آثار ابونصر است که گویا میان سالهای ۳۸۷ و ۴۰۰ ق نوشته شده است. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در *کشف القناع* از آن یاد کرده است، و بخشی از آن با عنوان *استخراج بعد ما بین المرکزین من المجسطی الشاهی* در دیوان هند لندن نگهداری می‌شود (قربانی، *ریاضی‌دانان*، ۲۳۵).

۲۲. *فی تصحیح کتاب ابراهیم بن سنان فی تصحیح اختلاف الکواکب العلویة*، که برای ابوریحان نوشت (بیرونی، *فهرست*، ۴۰).

از آثار یاد شده، شماره‌های ۴ـ ۶، ۸ ـ ۱۸ در مجموعهٔ *رسائل ابی نصر منصور بن عراق الی البیرونی* چاپ شده است (حیدرآباد، ۱۳۶۷ق). همچنین شماره‌های ۵، ۱۲، ۱۳ و ۱۵ از سوی خولیو سامسو به اسپانیایی ترجمه و همراه رساله‌ای با عنوان «بررسیهایی دربارهٔ ابونصر منصور بن علی بن عراق[1]» چاپ شده است.

مآخذ: ابونصر منصور بن عراق، «القسی الفلکیة»، «المسائل الهندسیة»، *رسائل ابی نصر منصور بن عراق الی البیرونی*، به کوشش زین‌العابدین موسوی، حیدرآباددکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، «استخراج الاوتار»، ج تصویری، همراه تحریر *استخراج الاوتار* ابوالقاسم قربانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *تحدید نهایات الاماکن*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ همو، *فهرست کتابهای رازی*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، «مقالید علم الهیئة»، ج تصویری، همراه *بیرونی نامه* (نک: هم، قربانی)؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خیام، *رسائل الخیام الجبرية*، به کوشش رشدی راشد و احمد جبار، حلب، ۱۹۸۱م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعية*، قاهره، ۱۳۲۴ق؛ فروزانفر، بدیع الزمان، *مباحثی از تاریخ ادبیات ایران*، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ قربانی، ابوالقاسم، *بیرونی‌نامه*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، *ریاضی دانان ایرانی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، *نسوی نامه*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ موسوی، زین‌العابدین، مقدمه بر *رسائل* ... (نک: هم، ابونصر)؛ نصیرالدین طوسی، «تحریر مانالاوس»، *الرسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ همایی، جلال‌الدین، مقدمه بر *التفهیم* بیرونی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *خیامی‌نامه*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

EI²; GAL; GAL,S; GAS; Sachau, E., introd. *al-āsār* ...(vide: PB, Bīrūnī); Samsó, J.,«Mansūr ibn 'Ali ibn 'Irāq, Abū Naṣr», *Dictionary of Scientific Biography*, NewYork, 1974; Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, Baltimore,1927; Suter,Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900 ; id, «Zur Trigonometrie der Araber», *Bibliotheca Mathematica*, Leipzig, 1909-1910, vol. X.

صادق سجادی

اَبونَظّاره، یعقوب‌بن‌رافائل صَنّوع یا ژاک (جیمز) سانوا[2] (۴ ذیحجهٔ ۱۲۵۵ـ۱۸ شوال ۱۳۳۰ق/۸ فوریهٔ ۱۸۴۰ـ۳۰ سپتامبر ۱۹۱۲م)، روزنامه نگار یهودی، منتقد سیاسی ـ اجتماعی، نمایشنامه نویس، نویسنده، مدرس، از پیشروان شیوهٔ طنز و فکاهی در روزنامه‌های مصر و بنیاد گذار و صاحب امتیاز روزنامهٔ معروف *ابونظّاره*. نام همین روزنامه است که بعدها برخود او نیز اطلاق شد. وی در قاهره زاده شد (طرازی، ۲۸۳/۲؛ بستانی، ۱۵۵/۵). پدرش از خاندانی یهودی (نک: طرازی، همانجا) و ایتالیایی (عوض، ۲۶۸/۱) بود که به مصر مهاجرت کرد و در قاهره زنی یهودی به نام ساره را به همسری گرفت (همانجا). او در دربار نزد شاهـزاده احمدیکن خواهـرزادهٔ محمد علی پاشا (حک ۱۲۲۰ـ ۱۲۶۴ق/۱۸۰۵ـ ۱۸۴۸م) گویا به عنوان مشاور به خدمت مشغول بود (همو، ۲۷۱/۱). در خاطرات او آمده است که مادرش به سبب نذری که کرده بود، هنگام تولد او را به آیین اسلام مشرف گردانید (نک: همو، ۲۷۰/۱)، اما می‌دانیم که پیوسته یهودی باقی ماند.

ابونظاره ازکودکی به آموختن *تورات* پرداخت، آنگاه *انجیل* و *قرآن* را فرا گرفت (طرازی، همانجا). دربارهٔ هوش و حافظهٔ این کودک یهودی گویند که در ۹ سالگی به ۳ زبان عربی، ایتالیایی و فرانسوی شعر می‌گفت و در ۱۲ سالگی *قرآن* را به عربی و *تورات* را به عبری و *انجیل* را به انگلیسی می‌خواند. همچنین ترکی را که زبان رسمی اداری بود، در خانه آموخته بود. در ۱۲ سالگی به هزینهٔ شاهزاده یکن برای تحصیل همراه گروهی به ایتالیا فرستاده شد (عوض، ۲۷۱/۱ـ۲۷۳). وی از ۱۸۵۲ تا ۱۸۵۵م در لیورنو[3] به تحصیل پرداخت (طرازی، عوض، همانجاها؛ جودائیکا، ذیل صنوع[4]).

ابونظاره بی‌گمان ازجنبشهای آزادی‌خواهانهٔ ایتالیاییها وبه‌خصوص انجمنهای سری چون «فراماسونی» و «ایتالیای جوان» سخت تأثیر پذیرفت. در اوایل حکومت محمد سعید پاشا (حک ۱۸۵۴ـ۱۸۶۳م) به مصر بازگشت، اما نخست مرگ شاهزاده یکن، حامی وی و سپس مرگ پدر، موجب پریشانی احوال او گردید، چندانکه برای گذران زندگی به تدریس زبانهای خارجی به فرزندان درباریان و اعیان پرداخت (طرازی، همانجا). وی ۸ سال را بدین گونه طی کرد تا ۱۸۶۳م که خدیو اسماعیل (حک ۱۸۶۳ـ ۱۸۷۹م) بر تخت حکومت نشست. در همین سال وی به استادی مدرسهٔ «مهندس‌خانه» برگزیده شد و ۶ سال در آنجا به‌کار پرداخت. این دوره در زندگی وی دوره‌ای بسیار با اهمیت است، زیرا در اثنای آن احوال توانست با بسیاری از جوانان، خاصه دانشجویان مهندسی، علوم نظامی، حقوق و مدیریت آشنا شود و روح ملیت‌گرایی، عشق به آزادی و حقوق اجتماعی وفردی را در دل آنان زنده

1. Estudios sobre Abū Nasr Mansūr b. Ali b . Iraq, Barcelona, 1969.
2. Jacques (James) Sanua
3. Livorno
4. Sanū'

کند (عوض، ۲۷۴/۱_۲۷۵).

پس از آن اندک اندک به نویسندگی روی آورد و کار را با نمایشنامه نویسی آغاز کرد. در ۱۸۷۰م با پشتیبانی و تشویق خدیو اسماعیل نخستین تماشاخانهٔ عربی را در قاهره بنیاد نهاد (طرازی، *بستانی*، همانجاها)، اما ابونظاره اندک اندک به طرح اصول دموکراسی نوپای غرب در نمایشنامه‌های خویش پرداخت و این امر البته با سیاست سلطان دست نشانده و مستبد سازگار نبود. به این جهت خدیو و درباریان از حمایت او دست کشیدند و سرانجام در ۱۸۷۲م فعالیتهای هنری او متوقف شد (عوض، ۲۸۱/۱_۲۸۲؛ جودائیکا)، اما او تا آن هنگام موفق شده بود ۳۲ نمایشنامه روی صحنه بیاورد (طرازی، همانجا؛ هیورث ـ دن، 310-309). ابونظاره البته بیکار ننشست و در همان سالی که کارهای نمایشی او متوقف شد، انجمنهایی علمی با نامهای «محفل التقدم» و «جمعیة محبّی العلم» بنیاد نهاد و خود ریاست آنها را بر عهده گرفت (طرازی، ۲۸۳/۲؛ سرکیس، ۳۴۹/۱). عوض می‌گوید: این انجمنها سری بود و هدف از ایجاد آنها نشر فرهنگ معاصر و ایجاد آگاهی در مسائل اجتماعی و سیاسی میان جوانان، بدون توجه به دین و قومیت آنان بوده است. همو می‌افزاید: بیشتر اعضای این محافل را دانشجویان، افسران، کشیشان و خاخامهای یهودی تشکیل می‌دادند و در آن سخنرانیهایی دربارهٔ تاریخ، سیاست، ادبیات و فرهنگ ایراد می‌شد. سخنرانیها بیشتر دربارهٔ تاریخ فرانسه به‌ویژه انقلاب آن کشور و نیز تاریخ ایتالیا به ویژه جنبش وحدت ایتالیا و مبارزهٔ ماتسینی[1] و گاریبالدی بود (۲۸۶/۱). خدیو اسماعیل نسبت به محافل نوبنیاد او نیز بدگمان شد و او را واداشت تا آن فعالیتها را متوقف کند (همو، ۲۸۷/۱). پس از آن ابونظاره به لژهای فراماسونی پیوست و به عضویت لژ «نجمة (کوکب) الشرق» درآمد (همو، ۲۸۹/۱؛ نیز نک: شلش، ۲۲۴).

ابونظاره بین سالهای ۱۸۷۴_۱۸۷۵م برای دور بودن از خشم خدیو، سفری فرهنگی به ایتالیا کرد و در آنجا مجدداً به بررسی احوال سیاسی و اخلاق مردم آن کشور پرداخت. پیشرفتهای اروپا او را چنان به شوق آورده بود که کوشید کشورش مصر را نیز از آن پیشرفتها برخوردار گرداند (طرازی، همانجا). پس از بازگشت به مصر، میان او و خدیو اسماعیل میانجیگری کردند و او دوباره به دربار رفت (عوض، ۲۸۷/۱)، اما همینکه دید خدیو و دیگر بزرگان حکومت همچنان نسبت به اقتصاد مصر و حقوق مردم و آزادی آنها بی‌اعتنایند، دوباره زبان به انتقاد گشود و دستگاه خدیوی و فساد درباریان را محکوم کرد (همو، ۲۹۴/۱). گام بعدی وی انتشار روزنامه‌ای با همکاری جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده بود که هم عنوان «ابونظاره» را برای وی به ارمغان آورد و هم اعتبار و شهرتی فراگیر (طرازی، همانجا؛ نیز نک: عوض، ۲۹۵/۱). این دو دانشمند سیاستمدار، بدون توجه به مذهب وی، او را به حلقهٔ الازهر درآوردند و به راه سیاست و ادب هدایت کردند و چون مردی شوخ و طنز پرداز بود، او را تشویق به انتشار مطالب فکاهی نمودند (مشیری، شم ۷۳، ص ۱۷). البته این ۳ نفر می‌خواستند با انتشار این روزنامه، از اقدامات خدیو اسماعیل به زبان طنز انتقاد کنند (هیورث ـ دن، 310؛ طرازی، ۸/۳).

چگونگی انتخاب نام برای روزنامه نیز داستان جالبی دارد: گویا کسی یعقوب را که عینک سبز یا آبی به چشم می‌زد، در خیابان «ابونظارة الزرقاء» می‌خواند. او نیز همان را به‌عنوان نام روزنامه برمی‌گزیند (همو، ۸/۳ ـ ۹؛ سرکیس، ۳۵۰/۱). در هر حال نخستین شمارهٔ روزنامه، در ۲۱ مارس ۱۸۷۷ (طرازی، همانجا)، یا ۵ آوریل همان سال (*بستانی*، ۱۵۵/۵) انتشار یافت. در این روزنامه نخستین بار، زبان عامیانهٔ فلاحان مصر به کار گرفته شده است (EI^2؛ طرازی، ۲۸۴/۲؛ هیورث ـ دن، همانجا) که البته با حکایات و نکته‌های طنزآمیز سازگاری بیشتری دارد. پیداست که آماج تیرهای گزنده و هجاآمیز روزنامه، در درجهٔ اول اعمال حکومت و خدیو مصر بود (*بستانی*، همانجا؛ *جودائیکا*). این انتقادات چندان ادامه یافت که خدیو اسماعیل دیگر تاب نیاورد و فرمان تعطیل روزنامه را که تازه به پانزدهمین شماره رسیده بود، صادر کرد و پس از چندی از کنسول ایتالیا خواست تا ابونظاره را که هنوز به آن دولت وابستگی داشت، از مصر بیرون کند (طرازی، همانجا). عاقبت ابونظاره در ۲۲ ژوئن ۱۸۷۸ از مصر اخراج شد و از طریق اسکندریه با کشتی به بندر مارسی در فرانسه رفت (عوض، ۲۹۸/۱) و هزاران تن از مردم وی را تا بندر بدرقه کردند (طرازی، ۲۸۴/۲؛ نیز نک: عوض، همانجا). در فرانسه، چندی به آموزش نقاشی، حساب و زبان عربی پرداخت، اما دیری نپایید که روزنامه‌ای با عنوان *رحلة ابی نظارة زرقاء* که در اصل ادامهٔ انتشار همان روزنامهٔ *ابونظارة الزرقاء* بود، منتشر ساخت و مجدداً به اسماعیل و سیاستهای او تاخت (همانجاها). این بار وی در روزنامه‌نگاری عرب کاریکاتور را نیز نخستین بار چاشنی طنز روزنامه کرد (عوض، ۳۰۱/۱). اسماعیل فرمان داد تا نسخه‌های *رحلة* را در مصر جمع‌آوری کنند و مطالعهٔ آن را ممنوع کرد (طرازی، همانجا). ممانعت اسماعیل از ورود این روزنامه به مصر و تحریم آن، ابونظاره را وادار کرد تا مخفیانه نسخه‌های روزنامه‌اش را به مصر بفرستد (*جودائیکا*؛ عوض، ۲۹۹/۱). بدین سان روزنامهٔ ابونظاره به دشواری و در شماری اندک، همچنان به دست هواخواهان بی‌شمارش می‌رسید (هیورث ـ دن، همانجا).

ابونظاره در خلال سالهای ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۵م با تغییر عنوان روزنامه به *النظارات المصرية، ابوصفارة، ابوزمارة، الحاوی و الوطنی المصری* توانست آراء و اندیشه‌های خود را منتشر سازد، اما از ۱۸۸۵م تا پایان انتشار یعنی ۳۱ دسامبر ۱۹۱۰ دوباره *ابونظاره* خوانده شد (طرازی، ۲۸۶/۲). به هر حال اسماعیل در ۲۴ ژوئن ۱۸۷۹ برکنار و در ۲۶ ژوئن همان سال توفیق به‌جای او تعیین شد (عمون، ۲۲۱). ابونظاره به توفیق

---

1. Mazzini

نیز ــ که انگلیسیها در به حکومت رسیدن او دست داشتند ــ بدگمان بود (عوض، ۸۶/۱ ــ۸۷) و شاهزاده حلیم فرزند محمد علی را برای جانشینی اسماعیل شایسته‌تر می‌دانست (شلش، ۲۲۴؛ عوض، ۳۰۷/۱ــ ۳۰۸). ابونظاره پس از تصرف مصر به دست انگلیسیها در ۱۸۸۲م و سرکوب قیام احمد عرابی پاشا (نک: عمون، ۲۲۳ــ ۲۲۵) که همواره مورد حمایت وی بود (شلش، ۸۱؛ عوض، ۳۰۶/۱)،خدیو توفیق را مسئول پیروزی انگلیسیها در تل‌ّکبیر قلمداد کرد (همو، ۳۰۷/۱). از این هنگام به بعد عمدهٔ حملات ابونظاره متوجه انگلستان شد (*جودائیکا*).

جمال الدین اسدآبادی پس از تبعید شدن از مصر (نک: نراقی، ۲۰۰/۱ــ۲۰۵)، در زمستان ۱۸۸۳م به پاریس رفت. ابونظاره خبر ورود جمال‌الدین را به پاریس منتشر نمود و ضمناً اعلان کرد که وی پس از این با روزنامهٔ *ابونظاره* همکاری خواهد داشت (عوض، ۱۷۵/۱). به دنبال این همکاری، ابونظاره و سید جمال الدین متهم شدند که نمایندگان سیاسی انگلستان را در قاهره مرعوب ساخته و حکمرانان مصر را تهدید به قتل کرده‌اند. ادوارد مالت نمایندهٔ سیاسی انگلستان در قاهره در نامه‌ای به تاریخ ۲۲ مهٔ ۱۸۸۳ خطاب به وزیر امور خارجهٔ کشورش خبر از ارسال نامه‌های تهدیدآمیز خطاب به سر اولین وود[1] و خود وی از جانب جمعیتی با عنوان «الرابطة الوطنیة المصریة» (اتحادیهٔ میهن پرستان مصر) می‌دهد (نک: مشیری، شم ۸۳، ص ۱۸). در بخشی از نامه آمده است: نظیر این نامه‌ها برای شریف پاشا [رئیس هیأت ناظران] و خدیو مصر [توفیق] نیز ارسال شده است و در آنها آنان را به ترور نیز تهدید کرده‌اند. از قرار معلوم این اوراق از فرانسه می‌رسد و بعید نیست که آن نامه‌ها به وسیلهٔ یک نفر افغانی به نام جمال الدین نوشته شده باشد... جمال‌الدین با شخصی که خود را سانوا معرفی کرده و ناشر یک روزنامهٔ عربی در پاریس به نام *ابونظاره* است، رابطه دارد. دو شماره از *ابونظاره* برای ملاحظهٔ جناب‌عالی به پیوست تقدیم می‌گردد (همانجا).

ابونظاره در آغاز امیدوار بود که حضور انگلیسیها در کشورش چندان به طول نینجامد، لیکن پس از آنکه دریافت آنان آهنگ ماندن دارند، تلاش کرد قضیهٔ مصر را بین المللی کند و انگلیسیها را به کمک معارضانشان و به‌خصوص فرانسه و عثمانی، از مصر بیرون راند (عوض، ۳۰۹/۱؛ *جودائیکا*). او در ۶ ژوئن ۱۸۹۱ به استانبول رفت تا با سلطان عبدالحمید گفت و گو کند (عوض، ۳۱۲/۱). این سفر موجب شد که وی اندک اندک حکم سفیر دوستی میان فرانسه و عثمانی را پیدا کند، چه در همین دیدار حامل درود عبدالحمید به کارنو[2] رئیس جمهور فرانسه بود و در ۱۸۹۹م نیز واسطهٔ دوستی میان عبدالحمید و لوبه[3] رئیس جمهور دیگر فرانسه شد (طرازی، ۲۸۶/۲). در ۱۹۰۱م در پی سفر خدیو عباس دوم (حک ۱۸۹۲ــ ۱۹۱۴م) به فرانسه، ابونظاره با وی دیدار کرد. خدیو به او وعده داد که اگر به مصر باز گردد، از آزادی کامل برخوردار خواهد بود، اما ابونظاره بازگشت خود را به آزادی مصر از چنگ انگلستان منوط گردانید (همو، ۲۸۴/۲ــ ۲۸۵). امیدی که ابونظاره به فرانسه بسته بود، در ۱۹۰۴م به باد رفت. چه در آن سال انگلستان و فرانسه به توافق رسیدند که فرانسه مانع کار انگلستان در مصر نشود و انگلستان نیز تغییری در حالت سیاسی کشور ندهد و خواسته‌های فرانسه را در مغرب اقصیٰ تأیید کند (نک: عمون، ۲۲۸). ابونظاره که ناامید شده بود، از این پس فعالیتهای سیاسی را کنار گذاشت (*جودائیکا*) و عباس پاشا نیز در پی سفری دیگر به اروپا، فرمان عفو ابونظاره را صادر کرد (عوض، ۳۱۴/۱).

در ۱۹۰۵م به مناسبت پنجاهمین سال فعالیتهای ادبی‌ـآموزشی ابونظاره، مراسم بزرگداشتی برایش برپا کردند (طرازی، ۲۸۵/۲) و او اولین روزنامه‌نگار عرب بود که در حیات خود به این افتخار نایل می‌شد (همانجا). در پی اعلان مشروطیت و پذیرش قانون اساسی در عثمانی (۱۹۰۸م)، ابونظاره برای شرکت در جشنهای میهنی ترکان، به استانبول سفر کرد و در بازگشت به پاریس اندک بینایی خود را از دست داد. وی در ۳۱ دسامبر ۱۹۱۰ آخرین شمارهٔ جریدهٔ *ابونظاره* را که ۳۴ سال دوام داشت، منتشر کرد و خود دو سال بعد در پاریس درگذشت.

دین یهود، عشق به زبان عربی، آشنایی و تمایل به اسلام، میهن پرستی و گرایش گاه به گاه به جانب غرب و ترکیه، همه و همه از ابونظاره شخصیتی بس پیچیده ساخته، چنانکه بحثها و تحلیلهای گوناگون دربارهٔ او، هنوز به نتایج قاطعی نرسیده است. غرب گرایی، میهن پرستی و اسلام دوستی او گاه چندان شدید است که دیگر جایی برای گرایش به آیین یهود باقی نمی‌گذارد. حمایت او از جنبش میهنی مصر و قیام عرابی پاشا نشان از دلبستگی او به مصر و مواضع او در جانبداری از اسلام که خود آن را دین بخشایش می‌دانست (عوض، ۳۱۵/۱)، حاکی از علاقهٔ او به دین اسلام است. شلش می‌گوید: یعقوب صنوع از یهودیانی بود که از حیث عقیده و تعلق به همکیشان، جدا از دیگر یهودیان بود (ص ۱۷۲). البته وی وابستگی خود را به کلی با اقلیت یهودی قطع نکرد (عوض، همانجا)، چه می‌دانیم که در پاریس با شماری از خانواده‌های یهودی همچنان رابطه داشت (نک: همو، ۲۷۰/۱ــ ۲۷۱).

این احوال، البته عقاید ضد و نقیض بسیاری برانگیخته است. در مورد میهن پرستی به مواضع او اعتراضاتی شده است. مثلاً کسانی که به خلافت واحد، یا وحدت کشورهای اسلامی ایمان نداشتند، معتقدند که منطق اسماعیل، به‌رغم برخی اشتباهات به مفهوم میهن پرستی نزدیک‌تر بود (همو، ۲۹۷/۱). زیرا او برای کسب استقلال از باب عالی تلاش می‌کرد و به این منظور جراید و افکار عمومی مصر را بر ضد عثمانی و خروج از اطاعت سلطان آن بر می‌انگیخت (همو، ۱۰۰/۱). دلیل دیگر آنان مخالفت اسماعیل با نظارت بیگانگان در ادارهٔ مالیهٔ مصر (نک: عمون، ۲۲۱) و موافقت ابونظاره با این اقدام بود (عوض، ۲۹۶/۱ــ۲۹۷). آنان به ابونظاره خرده می‌گرفتند که چرا در نوشته‌هایش از ناظران بیگانه چهره‌ای نیک، مهربان و علاقه‌مند به منافع مردم

---

1. Evelyn Wood 2. Carnot 3. Loubet

می‌سازد، حال آنکه اسماعیل با کارشکنی می‌خواست زمینهٔ نظارت آنان را در ادارات سیاسی کشور از بین ببرد (همو، ۲۹۷/۱). از طرف دیگر دیدگاه ابونظاره با دیگر میهن پرستان مصری همچون عبدالله ندیم صاحب جریدهٔ *اللطائف* متفاوت بود. ابونظاره موضع کسانی را که به زعم او نابخردانه مردم را برضد بیگانگان می‌شورانند، انتقاد می‌کرد و می‌پنداشت که ایجاد حس نفرت، باید تنها متوجه دشمنان گردد، نه همهٔ بیگانگان (همو، ۳۰۳/۱). این طرز تفکر، البته نشانهٔ تمایل او به فرانسه و دشمنی با انگلستان بود (نک: عنایت، ۴۲).

در مواضع ابونظاره در قبال اسلام و انقلابیون مسلمان نیز نکاتی وجود دارد که در خور تأمل است. در مقالهٔ هیورث ـ دن آمده است که این یهودی (ابونظاره) به طرز شگفت آوری تلاش می‌کرد تا اقدامات شورشیان مسلمان را سازماندهی کند. وی در شورش عرابی در مصر و مهدی در سودان و جنبش «ترکیهٔ جوان» دست داشت (ص 310). همو در جای دیگر می‌گوید جریدهٔ *ابونظاره* که در تمام جهان اسلام توزیع می‌شد، به صورت سخنگوی میهن پرستان مصری واتحاداسلامی (پان اسلامیسم) درآمد و همهٔ انقلابیون مسلمان را گرد هم آورد (همانجا). اگر این سخن درست باشد، ناچار این سؤال پیش می‌آید که چگونه مردی یهودی می‌تواند در جهت پان اسلامیسم و گردآوری انقلابیون مسلمان تلاش کند؟ تنها پاسخی که در برابر این سؤال به ذهن می‌رسد، اتفاق نظر وی با انقلابیون مسلمان به رهبری سید جمال‌الدین در دشمنی با انگلستان است. به احتمال بسیار، حمایت وی از شورش عرابی بیشتر ناشی از احساسات میهن پرستانهٔ او بود، گرچه حمایت از عرابی که مخـالفت شدید با حاکمیت ترکان در مصـر داشت (نک: عمون، ۲۲۳ـ ۲۲۴)، باز خود با مناسبات دوستانهٔ ابونظاره با عبدالحمید سازگار نبود (نک: آغاز مقاله) و نیز حمایت وی را از شورش مهدی در سودان (هیورث ـ دن، همانجا) تنها، دشمنی با انگلستان توجیه می‌کند، چه آن دولت درصدد سرکوب مهدی بود (نک: عمون، ۲۲۵ـ ۲۲۸). جانبداری او از جنبش ترکیهٔ جوان (۱۹۰۷م) نیز که طغیانی برضد عبدالحمید محسوب می‌شد (عوض، ۳۱۵/۱)، شگفتی دیگری است، چه همانگونه که پیش از این آمد، بین او و عبدالحمید رابطه‌ای دوستانه برقرار بود. گرچه این جنبش در دایرهٔ جنبشهای اسلامی به سختی می‌گنجید، زیرا جنبهٔ قومی آن بر جنبهٔ اسلامیش می‌چربید (عنایت، «سیزده»).

در مورد شورش عرابی پاشا نیز آرائی ابراز شده که بسیار بدبینانه است. امـا از یک سو ضدیت عرابی با ترکان عثمانی و حمایت ابونظاره از او و یهودی بودن ابونظاره و تمایلات بسیار او به فرانسه از سوی دیگر، در خور تأمل است. شناوی متفکر مصری می‌گوید که شورش عرابی تدبیر صهیونیستها و غربیان بود. صهیونیستها در آن هنگام با همکاری بریتانیا و فرانسه در اندیشهٔ ایجاد میهنی برای خود در فلسطین بودند. رسیدن به این مقصود نیز مستلزم فروپاشی عثمانی بود. وی معتقد است که هدف از برانگیختن شورش عرابی جدا ساختن مصر از دولت عثمانی بود، امری که با شورش شریف حسین در ۱۹۱۶م ادامه یافت و منجر به سقوط دولت عثمانی و برپایی حکومت اسرائیل شد (ص ۲۴). در مقابل این نظر، شلش مدعی است که ابونظاره کمترین تعصب و تمایلی نسبت به آرمانهای صهیونیسم نداشت، زیرا او تنها در اواخر عمر به سوی صهیونیسم گرایید (ص ۱۷۲). اگر سخن شلش را درست بپنداریم، ابونظاره از مظنهٔ اتهام خارج می‌شود، چه آغاز قیام عرابی در ۱۸۸۱م بود (نک: عمون، ۲۲۳).

در بارهٔ منبعی که ابونظاره از آن طریق هزینهٔ انتشار جرایدش را تأمین می‌کرده است، نظر واحدی وجود ندارد. عوض به نقل از میلو صنوع دختر ابونظاره می‌گوید که وی از دولت عثمانی ماهانه مقداری کمک مالی دریافت می‌کرد (۳۰۱/۱). این امر لااقل در شورش عرابی، بنا به دلیلهایی که پیش از این آمد، محال به نظر می‌رسد. همو مدعی است که از جانب حلیم پیوسته اموالی به سوی ابونظاره سرازیر می‌شد (۱۹۵/۱)، در نامهٔ محرمانهٔ شمارهٔ ۶۰۱ مورخ ۱۱ سپتامبر ۱۸۸۳ از پـلاتکت سفیر انگلستـان در پاریس به گـرانویل وزیر امور خـارجهٔ انگلستان در لندن چنین آمده است: «چون بعید نیست که بر اثر پیشرفت نفوذ سیاسی انگلستان و مداخلهٔ آنان در کارها، فلاحین مصر از شر قرض دهندگان و بهرهٔ سنگین نزول خواران رهایی یابند...، تصور می‌رود سانوا به وسیلهٔ برخی از کلیمیان مصری که منافع نامرئیشان به خطر افتاده است، از نظر مالی و مـادی حمایت می‌شود» (مشیری، شم ۸۷، ص ۱۸).

به گفتهٔ طرازی وی در خطابه سخت زبردست بود و با فصاحت زبان و قدرت استدلالش غربیان را شگفت زده می‌کرد. همو می‌گوید که ابونظاره در زبان فرانسه شیوهٔ نثر مسجع را ابداع کرد و در مقالات و سخنرانیهای بسیاری به‌کار برد. بخشی از این آثار در مجموعه‌ای به نام «قانون اساسی عثمانی و قهرمانان آن[1]» گردآمده‌است (۲۸۵/۲). علاوه بر این مقالات بسیاری به همین شیوه در جراید فرانسوی نیز مانند روزنامه‌های *لوتان*، *لوماتن* و *لوفیگارو* منتشر کرده است (همو، ۲۸۴/۲؛ بستانی، ۱۵۶/۵).

آثار: از روزنامهٔ معروف *ابونظاره*، ۱۵ شماره به صورت چاپ سنگی در مصر و بقیهٔ شماره‌ها در پاریس به دو زبان فرانسه و عربی منتشر شد. از دیگر آثار وی مجلهٔ *التودد*، جریدهٔ *المنصف* و نیز جریدهٔ *الثرثارة المصریة*[2] است که به ۸ زبان منتشر می‌شد (همانجاها). آخرین جریدهٔ وی «جهان اسلام[3]» نام داشت که به زبان فرانسه منتشر می‌شد (عوض، ۲۹۹/۱؛ بستانی، همانجا). افزون بر این جراید چند تصنیف نیز از او برجای مانده است: *محامد الفرنسیس و وصف باریس*، پاریس، ۱۸۹۰م؛ *رحلة ابی نظارة*، که سفرنامهٔ او به استانبول در ماه ذیقعدهٔ ۱۳۰۸/ ژوئن ۱۸۹۱ است، چاپ سنگی، ۱۳۰۹ق/۱۸۹۲م همـراه با

---

1. *Constitution Ottoman et ses hèros.* 2. *Le Bavard egyptien.* 3. *L'Univers Musulman.*

ترجمهٔ فرانسوی؛ *البدائع المعرضیة بباریس البهیة*، در بارهٔ وصف احوال فرانسه و وصف پاریس، چاپ سنگی، پاریس، ۱۸۹۹م؛ *الأخوات اللاتینیات*، نثر و نظمی است به چندین زبان که آن را به لوبه رئیس جمهور فرانسه اهدا کرد، پاریس، ۱۹۰۵م؛ *حسن الاشارة فی مسامرات ابی نظارة*، شرحی است در بارهٔ فرانسه و تاریخ آن، قاهره، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م.

چندتایی از نمایشنامه‌هایش نیز چاپ شده است: از آن جمله است، *السلاسل المحطّمة*، پاریس، ۱۹۱۱م؛ *مولییر مصر و مایقاسیه*، داستانی است فکاهی در بارهٔ مشکلات ابونظاره در تأسیس تماشاخانه در مصر که نخست به کوشش فیلیپ طرازی در بیروت (۱۹۱۲م) چاپ شد و بار دیگر در مجموعهٔ نمایشنامه‌های برگزیدهٔ ابونظاره به کوشش محمد یوسف نجم در بیروت (۱۹۶۳م) به چاپ رسید. دیگر نمایشنامه‌های او که در همین مجموعه آمده، اینهاست: *بورصة مصر*، کمدی؛ *العلیل*، کمدی؛ *السواح و الحمار*، گفت و گویی کوتاه؛ *ابوریدة البربری یا ابوریدة وکعب الخیر*، کمدی؛ *الصداقة*، کمدی؛ *الامیرة الاسکندرانیة*؛ *الضرتین*، کمدی. از دیگر نمایشنامه‌های او می‌توان به *فاطمه*، به زبان ایتالیایی؛ *الوطن و الحریة*؛ *غزوة راس تور*؛ *زوجة الأب*؛ *غندور مصر*؛ *زبیدة*؛ *آنسة علی الموضة* اشاره کرد (نک: همانجا).

مآخذ: بستانی، سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ شلش، علی، *الیهود و الماسون فی مصر*، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ شناوی، فهمی، «السلطان عبدالحمید مظلوم»، *العالم*، اکتبر ۱۹۸۴(۱۴۰۵ق)، شم ۳۴؛ طرازی، فیلیپ، *تاریخ الصحافة العربیة*، بیروت، ۱۹۱۳-۱۹۱۴م؛ عمرن، هند اسکندر، *تاریخ مصر*، قاهره، ۱۳۴۱ق/۱۹۲۲م؛ عنایت، حمید، *سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ عوض، لویس، *تاریخ الفکر المصری الحدیث من عصر اسماعیل الی ثورة ۱۹۱۹*، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مشیری، علی، «سید جمال‌الدین»، *خواندنیها*، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۲۴، شم ۸۳ و ۸۷؛ نراقی فرخ‌زاد، غلامحسین، *مردان نامی شرق در دو قرن اخیر*، بیروت، ۱۹۲۹م؛ نیز:

EI[2]; Heyworth - Dunne, J., «Society and Politics in Modern Egyptian Literature», *Middle East Journal*, Washington, 1948, vol. II, no.1; *Judaica*.

مهدی ظرافتکار

اَبونُعَیم، فضل بن دُکَین بن حمّاد (۱۳۰-۲۱۹ق/۷۴۸-۸۳۴م)، محدث و فقیه مشهور کوفی. از قول خود وی نقل شده که نام پدرش درحقیقت عمرو بود و دکین لقب او به شمار می‌رفته است (نک: خطیب، *تاریخ*، ۳۴۶/۱۲، ۳۵۶؛ ابن منجویه، ۱۳۱/۲). ابونعیم را از موالی خاندان طلحة بن عبیدالله، صحابی پیامبر (ص) شمرده‌اند و نسبتهای تَیْمی و قریشی که به او داده‌اند، از همین جاست (ابن سعد، ۲۷۹/۶؛ خلیفه، *طبقات*، ۴۰۳/۱؛ بخاری، *التاریخ*، ۴(۱)/۱۱۸).

در مآخذ به جزئیات زندگی ابونعیم اشارهٔ چندانی نشده است. می‌دانیم که به احتمال فراوان در کوفه متولد شده (نک: همانجا؛ ابن حبان، *الثقات*، ۳۱۹/۷؛ خطیب، همان، ۳۴۶/۱۲) و در همانجا رشد یافته و محضر شیوخ بزرگ شهر را دریافته است. شغل او نیز فروش نوعی لباس (مُلاءَة) بوده و بدین سبب به او نسبت «مُلائی» داده شده است (نک: یحیی بن معین، ۴۷۳/۲؛ خطیب، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۱۴۲/۱۰). آگاهیهای دیگر از زندگی وی به اواخر عمر او باز می‌گردد: نام ابونعیم در ردیف نام فقها و محدثانی آمده که در کوفه (۲۰۲ق) با ابوالسرایا (ه م) و محمد بن ابراهیم طباطبا بیعت کردند (ابوالفرج، *مقاتل*، ۵۵۲؛ ابوطالب، ۳۶؛ محلی، ۲۰۰/۱)، اما مآخذ دیگر به این نکته اشاره‌ای نکرده‌اند. از یک سفر او به بغداد آگاهی در دست است: در ۲۰۴ق که مأمون از خراسان به بغداد درآمد (نک: طبری، ۵۷۴/۸)، به سبب سرپیچی از دستور مأمون مبنی بر ترک امر به معروف و نهی از منکر، نزد خلیفه فرستاده شد. از قول خود وی نقل شده که مأمون، پس از طرح پرسشهایی فقهی ــ که وی به خوبی آنها را پاسخ گفت ــ فرمان داد او را رها کنند (خطیب، همان، ۳۵۰/۱۲). در ۲۱۷ق نیز که مأموران برای پرسش از فقها و محدثان کوفه در باب مسألهٔ خلق قرآن به این شهر درآمدند، ابونعیم از قول به خلق قرآن امتناع ورزید (نک: ابوالعرب، ۴۴۸-۴۴۹؛ خطیب، همان، ۳۴۹/۱۲؛ ابن جوزی، *مناقب*، ۳۹۶).

وی سرانجام پس از بیماری کوتاهی در کوفه درگذشت (نک: ابن سعد، همانجا؛ خلیفه، *تاریخ*، ۷۸۳/۲). پیکر او را طی مراسمی ــ که گویا عمداً پنهان‌کارانه بود و با مواضع سیاسی-اعتقادی او نمی‌توانست بی‌ارتباط باشد ــ بامداد روز بعد، به جَبّانهٔ کوفه بردند و محمد بن داوود، از آل جعفر بن ابی طالب، بر او نماز گزارد؛ اما اندکی بعد محمد بن عبدالرحمن هاشمی والی وقت کوفه ــ که از مراسم آگاهی یافته بود ــ خود در جبّانه حضور یافت و ضمن ملامت کسان ابونعیم، دوباره همراه دیگر مردم، بر پیکر او نماز گزارد (نک: ابن سعد، ۲۸۰/۶؛ خطیب، همان، ۳۵۶/۱۲-۳۵۷). از بازماندگان ابونعیم، نوادهٔ او، احمد ابن میثم بن ابی نعیم را می‌توان نام برد که او را از امامیهٔ کوفه دانسته و کتابهایی نیز به او نسبت داده‌اند (نک: نجاشی، ۸۸؛ طوسی، ۴۴۰).

عاملی که بیش از همه موجب شهرت ابونعیم شده، مقام شامخی است که وی از زمان خود در روایت حدیث یافته بود. وی یکی از مهم‌ترین عالمان حدیث در کوفه به شمار می‌رفت و فهرستی که از شیوخ و سپس راویان او آورده شده است (نک: مزّی، ۹۱/۱۵-۹۶)، نشان از فعالیت گسترده و اهمیت فراوان او در این زمینه دارد. وجود گواهیهای فراوان بر وثاقت او (نک: ابن سعد، همانجا؛ خطیب، همان، ۳۵۳/۱۲؛ ذهبی، سیر، ۱۴۶/۱۰؛ ابن حجر، ۲۷۳/۸) و دقتی که در نقل حدیث داشته (نک: ابن‌حبان، *کتاب*، ۳۳/۱)، مؤید این نکته است.

از مهم‌ترین کسانی که ابونعیم از آنان حدیث روایت کرده است، می‌توان به سلیمان بن مهران اعمش، سفیان ثوری و مالک بن انس اشاره کرد. وی از کسان دیگری چون مِسْعَر بن کِدام، شعبة بن حجاج، زکریا بن ابی زائده (ابن سعد، ۲۷۹/۶؛ مسلم، ۱۸۷؛ خطیب، *تاریخ*، ۳۴۶/۱۲) و حسن بن صالح بن حی (ثقفی، ۱۲۱/۱؛ بلاذری، ۳۳۸/۲؛ خطیب، همان، ۳۵۱/۱۲) استماع حدیث کرده است. همچنین شیوخ بزرگی مانند عبدالله بن مبارک، احمد بن حنبل، ابوبکر و عثمان پسران ابوشیبه، اسحاق بن راهویه، احمد بن ابی خیثمه و یحیی بن معین از

وی استماع حدیث کرده‌اند (احمد بن حنبل، ۷۷/۲، ۳۶۴، ۳۵۲/۳،جم؛ ابن حبان، ۳۱۹/۷؛ خطیب، همان، ۳۴۶/۱۲ ـ ۳۴۷). ابن منجویه نیز فهرستی از شیوخ او را در فقه و حدیث ارائه کرده است (۱۳۲/۲).

از ابونعیم در موضوعهای متنوعی روایت نقل شده است: روایات فقهی او در سطح گسترده‌ای در آثار شاگردان وی همچون بخاری (*صحیح*، ۳۶/۱، ۴۷، ۵۸، ۶۸، جم)، ابوعبید قاسم بن سلّام (ص ۵۳، ۸۷، ۴۴۵، ۵۶۳)، حمید بن زنجویه (۱۰۰/۱، ۱۷۹، ۴۹۴/۲، ۵۰۰، ۱۰۰۶/۳، ۱۱۵۷، جم) و ابن ابی شیبه (۴۰/۱، ۶۲، ۶۷، ۱۰/۳، ۱۱۷/۴، ۱۵۵، جم) آمده است. روایات دیگر او در موضوعهای گوناگون در مجموعه‌های حدیثی و روایی دیده می‌شود. آثار بخاری (*الادب*، ۳۰، ۳۷، ۴۳، جم، *التاریخ*، ۸/۱، ۱۰، ۱۹، جم، *خلق*، ۱۱۳، جم) و ابن سعد (۳(۱)/۱۶۰، ۴(۱)/۲۳، ۶۶/۵، ۲۳۶، جم) و بلاذری (۹۴/۲، ۱۱۶، ۱۲۵، ۳۹/۳، ۴(۱)/۲۰۲، ۲۳۶) تا اندازه‌ای نشان دهندهٔ تنوع روایاتی است که از ابونعیم نقل شده است.

آورده‌اند که ابونعیم در مذهب همچون برخی دیگر از بزرگان اصحاب حدیث در کوفه، ضمن اعتقاد به تفضیل شیخین، معتقد به تقدم حضرت علی (ع) بر عثمان و همچنین دوستی و احترام نسبت به دیگر صحابهٔ پیامبر (ص) بود (نک: ناشیء اکبر، ۶۵) و چنانکه دیدیم، بر قِدَم قرآن باور داشته است (نیز نک: عبدالله بن احمد، ۱۵۷/۱)، اما از دگرسو گفته شده است که ابونعیم در زمان خود، به «رفض» متهم بوده و تشیع خویش را کتمان می‌کرده (ابوالفرج، *الاغانی*، ۱۱/۱۴؛ نیز نک: خطیب، همان، ۳۵۱/۱۲) و احمد بن حنبل بدین سبب بر او خرده گرفته است (نک: ابوالعرب، ۴۴۸). با اینهمه، او را از داشتن عقاید غلوآمیز برکنار دانسته‌اند (ذهبی، *میزان*، ۳۵۰/۳؛ درخصوص نظر او درمورد مغیرة بن‌سعیدعِجْلی، نک: طبری، ۱۲۹/۷). در این باب روایات او در موضوعهای مناقب (مثلاً نک: حسکانی، ۱۲۶/۱، ۱۴۹، ۵۰/۲ جم؛ محمد بن سلیمان، ۱۹۴/۲، ۲۹۸)، احادیث غدیر و مُناشَده (نک: همو، ۳۷۴/۲، ۴۲۵) و یا فِتَن (نک: ابن ابی شیبه، ۴۶/۱۵، ۱۵۱، ۱۹۷، ۱۹۸، جم؛ ابن بابویه، ۱۹۳؛ محمد بن سلیمان، ۱۷۳/۲؛ سیوطی، ۸۵) در مجامیع حدیثی قابل ملاحظه است.

در منابع، ارتباطی نیز میان ابونعیم و زیدیه دیده می‌شود و چنانکه دیدیم، نام ابونعیم همراه نام محدثان و عالمان بیعت کننده با ابن طباطبا و ابوالسرایا آمده بود. خوارزمی نیز از فرقه‌ای زیدی به نام «دکینیه» نام برده و آنان را پیروان و اصحاب ابونعیم فضل بن‌دکین خوانده است (ص ۲۹؛ نیز نک: ابن اثیر، ۴۴۵/۶)، ولی در هیچ یک از مآخذ دیگر، از انتساب چنین فرقه‌ای به او سخنی به میان نیامده است. افزون بر اینها، در برخی کتابهای طبقات علما و محدثان زیدیه، ابونعیم، از رجال آنان به شمار آمده است (نک: ابن‌ابی‌الرجال، ۲۱۸/۴، به نقل از حاکم جُشَمی). بی‌گمان گرایشهای شیعی ابونعیم، جدا از تمایلات کلی مردم کوفه نسبت به علویان نبود، به ویژه پیوندش با جنبش ابوالسرایا، در مرتبط شدنِ او با زیدیه بی‌تأثیر نبوده است. با اینهمه، روایات و نظریات وی در منابع زیدی ــ جز چند روایت منقول از او در این منابع (مثلاً نک: ابوعبدالله، ۹۶، ۹۸) ــ از اهمیت و ویژگی خاصی برخوردار نیست.

آثـار: ابن ندیم دو کتاب به نامهای *المناسک* و *المسائل فی الفقه* به ابونعیم نسبت داده است (ص ۲۸۳). اثر دیگر ابونعیم *کتاب الصلوة* اوست که در طی سده‌ها تداول داشته (نک: سمعانی، ۱۶۴/۱، ۴۵۶، ۱۷/۲؛ کتانی، ۴۶) و نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ خصوصی سامی دَهّان در بیروت یافت می‌شود (نک: GAS, I/101). همچنین سخاوی (ص ۱۴۰) از اثری با عنوان *تاریخ*، تألیف ابونعیم نام برده و از آن نقل کرده است. روایتهای موجود از ابونعیم در برخی مآخذ که معمولاً شامل ارائهٔ اطلاعات کوتاهی درمورد زمان مرگ محدثان و فقیهان مشهور است، احتمالاً برگرفته از همین اثر اوست. مهم‌ترین این روایتها را می‌توان در *تاریخ* ابوزرعهٔ دمشقی یافت (مثلاً نک: ۱۹۲/۱، ۲۳۲، ۲۴۱، ۲۵۸، ۲۹۰، ۲۹۳، جم). کتابهای بسوی (۱۲۸/۱، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۵۵، جم) و ذهبی (*سیر*، ۱۲۴/۱، ۳۹۷/۲، ۲۳۲/۳، ۶۸/۴، ۴۴/۸، جم) نیز مملو از اینگونه روایات تاریخی منقول از ابونعیم است (نیز نک: خطیب، *السابق*، ۱۰۳؛ GAS، همانجا). چند روایت هم که دربارهٔ جرح و تعدیل رجال حدیث از ابونعیم نقل شده (مثلاً نک: ابن جوزی، *الموضوعات*، ۱۰/۲؛ ذهبی، همان، ۳۹/۸)، شاید بی‌ارتباط با این کتاب نباشد. در برخی حوادث تاریخی دیگر هم از ابونعیم روایاتی در دست است (نک: ازدی، ۱۸۹؛ طبری، ۵۴۷/۷، ۵۵۳، ۶۲۲). ابن ندیم کتابی در تفسیر نیز به ابونعیم نسبت داده است (ص ۳۷).

مآخذ: ابن ابی الرجال، احمد، *مطلع البدور ومجمع البحور*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، بمبئی، ۱۹۷۹ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد، *الامالی*، نجف، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *مناقب الامام احمد بن حنبل*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ همو، *کتاب المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ ـ ۱۹۱۸ م؛ ابن منجویه، احمد، *رجال صحیح مسلم*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوزرعهٔ دمشقی، عبدالرحمن، *التاریخ*، به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابوطالب هارونی، یحیی، *الافادة فی تاریخ الائمة السادة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ واتیکان، شم ۱۱۵۹؛ ابوعبدالله علوی، محمد، *فضل الکوفة و فضل اهلها*، به کوشش محمد سعید طریحی، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ابوعبید قاسم بن سلّام، *الاموال*، به کوشش عبدالامیر علی مهنّا، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ ابوالعرب تمیمی، محمد، *کتاب المِحَن*، به کوشش یحیی وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ همو، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش سید احمد صقر، قاهره، ۱۹۴۹ م؛ احمد بن حنبل، *العلل ومعرفة الرجال*، به کوشش وصی الله عباس، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ بخاری، محمد، *الادب المفرد*، به کوشش یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ همو، *خلق افعال العباد*، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، *صحیح*، بولاق، ۱۳۱۵ ق؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۴ ـ ۱۹۷۵ م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۹۷۴ م، ج ۳، به کوشش عبدالعزیز دوری،

بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م، ج۴(۱)، به‌کوشش احسان‌عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۷۹م؛ ثقفی، ابراهیم، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۹۵ ق؛ حسکانی، عبیدالله، *شواهد التنزیل*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۴ م؛ حمید بن زنجویه، *الاموال*، به کوشش شاکر ذیب فیاض، ریاض، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۱ م؛ همو، *السابق واللاحق*، به کوشش محمد زهرانی، ریاض، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷ م؛ همو، *طبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵ م؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت،۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ سخاوی، محمد، *الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ التاریخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم، *التحبیر فی المعجم الکبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ سیوطی، «العَرف الوَردی»، ضمن *الحاوی للفتاوی*، ج ۲، قاهره، ۱۳۵۲ ق؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، *رجال*، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ عبدالله بن احمد بن حنبل، *السنة*، به کوشش محمد سعید قحطانی، ریاض، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، دمشق، ۱۳۸۳ ق؛ محلی، حمیدالدین، *الحدائق الوردیة*، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ محمد بن سلیمان کوفی، *مناقب الامام امیرالمؤمنین (ع)*، به کوشش محمد باقر محمودی، قم، ۱۴۱۲ ق؛ مزّی، یوسف، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۸۴۸؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، *الکنی والاسماء*، به کوشش مطاع طرابیشی، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ناشیء اکبر، عبدالله، *مسائل الامامة*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یحیی بن معین، *تاریخ*، به کوشش احمد محمد نورسیف، مکه، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ نیز: GAS.

علی بهرامیان

اَبونُعَیمِ اِصْفَهانی، احمد بن عبدالله بن احمد بن اسحاق بن موسی بن مهران (۳۳۶-۴۳۰ق/۹۴۷-۱۰۳۸م)، محدث و مؤلف نامدار اهل سنت.

زندگی و آثار: نسب وی به مهران، مولای عبدالله بن معاویة بن عبدالله بن جعفر طیار می‌رسد که به دست عبدالله مسلمان شد (ابونعیم، *ذکر اخبار*، ۹۳/۲). نیاکان و خاندان وی غالباً کسانی شناخته شده و اهل علم و زهد در اصفهان بوده‌اند. نیای مادری او، زاهد مشهور، محمد ابن یوسف بناست که در زهد و تصوف و حدیث تألیفاتی داشت و گفته‌اند که مستجاب الدعوه بوده و مریدان بسیار در اصفهان داشته است (همان، ۲۲۰/۲؛ همو، *حلیة*، ۴/۱، ۴۰۷/۱۰). مقبرهٔ محمدبنا در روشاباد (محلهٔ خواجوی قدیم کنونی) قرار دارد و مزار معروف به «مقبرهٔ شیخ سینا» در واقع متعلق به اوست (همو، *ذکر اخبار*، ۹۳/۲؛ خوانساری، ۲۷۴/۱؛ مهدوی، ۱۱۱). برادر محمدبنا، یعقوب نیز صاحب تألیفاتی در حدیث بوده است (ابونعیم، همان، ۳۵۲/۲). از دیگر افراد خاندان ابونعیم که در علوم اسلامی دستی داشته‌اند، پدرش عبدالله و برادرانش، ابومسعود محمد و ابواحمد عبدالرزاق را می‌توان نام برد (همان، ۹۳/۲، ۱۳۶، ۳۰۷). ابونعیم در چنین خاندانی که حامل سنتِ زهد و علم و تصوف بود، چشم به جهان گشود. تاریخ تولد وی را ۳۳۴ق نیز نوشته‌اند (نک: صریفینی، ۱۹۸؛ ابن خلکان، ۹۱/۱-۹۲).

به گزارش منابع، وی نخست در اصفهان و در ۳۴۴ق نزد پدرش و نیز عبدالله بن جعفر بن فارس به کسب دانش و استماع حدیث پرداخت. از دیگر شیوخ متقدم او کسانی چون احمد بن بندار شَعّار، ابوالشیخ اصفهانی، ابوالقاسم طبرانی و ابواحمد عسّال را می‌توان برشمرد (ابونعیم، *الامامة*، ۲۱۲، ۲۳۴، ۳۷۵، *صفة*، ۳۵؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۰۹۲/۳-۱۰۹۳؛ سبکی، ۱۹/۴). در همین دوره پدرش از محدثانی همچون جعفر خلدی از بغداد، ابوالعباس اصم از نیشابور و خیثمة بن سلیمان از شام برای ابونعیم اجازهٔ روایت گرفت (ذهبی، همانجا؛ سبکی، ۱۸/۴-۱۹؛ نیز نک: صریفینی، ۱۱۰). ابونعیم از ۳۵۶ق برای آموختن و استماع حدیث مانند رحّاله‌ای به مشرق و مغرب سفر کرد. شهرهای مختلف خراسان و دیگر نقاط ایران چون گرگان و همدان، همچنین شهرهای گوناگون عراق، حجاز، شام، مصر و حتی چنانکه گفته‌اند، صقلیه و اندلس را درنوردید. او در این سفرها که دست کم تا ۳۵۹ق ادامه داشت (نک: ابونعیم، *ذکر اخبار*، ۱۵۱/۱)، از بسیاری شیوخ زمان خود همچون دارقطنی، حاکم نیشابوری، ابوبکر آجری، ابوبکر ابن خلادنصیبی، ابراهیم ابن ابی العزائم، محمد بن حبیش، ابوبکر قطیعی، ابن صوّاف، محمد بن محمود برقی، محمد بن احمد معدّل، محمد بن احمد انماطی، محمد بن اسحاق اهوازی و حسن بن سعد عبّادانی مطوّعی بهره جست (همو، *معرفة*، ۱۰۹/۱، ۱۱۰، *صفة*، ۱۰۱، *الامامة*، ۲۹۳، *حلیة*، ۱۴/۵، ۴۶/۸؛ ابن نقطه، ۱۵۶/۱-۱۵۷؛ ذهبی، سبکی، همانجاها).

ابونعیم شاگردان و راویان بسیاری داشت که شماری از آنان در همان شهرهای یاد شده از وی استماع کرده‌اند. از این میان کسانی چون خطیب بغدادی، ابوالقاسم هذلی صاحب *الکامل* و اصلی‌ترین راوی ابونعیم، ابوعلی حداد را می‌توان نام برد (خطیب، ۴۰۷/۱۲، ۴۱۲؛ ذهبی، سبکی، همانجاها؛ ابن جزری، ۷۱/۱). نام بسیاری از کسانی که از ابونعیم روایت کرده‌اند، در منابع حدیثی و رجالی ذکر شده است که تقریباً ۳ نسل را در بر می‌گیرد؛ چنانکه به گفتهٔ صفدی (۸۱/۷) وی به واسطهٔ طول عمرش، اجداد و احفاد را دیده بوده است. به هر صورت آوازهٔ او چنان بالا گرفت که از مشاهیر محدثان اصفهانش دانسته‌اند. دربارهٔ جرح و تعدیل وی سخنها گوناگون است: گروهی او را ثقه دانسته و گاه با لقب تاج المحدثین از وی یاد کرده‌اند و معتقدند که سلسله سندهای کوتاه او گویای علو اسناد اوست و حتی وی را به جهت حفظ حدیث و جمع میان علو روایت و تحقیق درایت، نه تنها در ایران، بلکه در مشرق و مغرب اسلامی بی‌بدیل دانسته‌اند (نک: ابن دمیاطی، ۴۹، ۵۱؛ ذهبی، همان، ۱۰۹۴/۳، سیر، ۴۵۴/۱۷، ۴۵۸، *العلو*، ۱۷۶؛ سبکی، ۲۱/۴). خطیب بغدادی، ابونعیم و یکی دیگر از استادان خود را در حفظ حدیث برتر از دیگران می‌دانسته است (نک: ابن عساکر، ۲۴۶؛ ذهبی، سیر، همانجا). بااینهمه، برخی ایرادات بر او وارد شده است که بعضاً به نوع گرایشهای مذهبی‌ـاعتقادی و نیز تسامح او در نقل حکایات صوفیه مربوط می‌شود. از انتقادات رجالیان یکی آن است که وی علاوه بر روایت احادیث ضعیف و حتی موضوع، در برخی موارد، با کتمان کردن عدم استماع خود، اجزاء حدیثی را روایت می‌کرده است (ابن تیمیه، *منهاج*، ۱۵/۴؛ ذهبی، همان، ۴۶۰/۱۷). گفته‌اند که ابونعیم سماع را با

اجازه خلط می‌کرد و نمونهٔ آن روایت همهٔ مسند حارث بود، در حالی که آن را به تمامی از ابوبکر ابن خلاد استماع نکرده بود (نک: ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۰۰/۸؛ ذهبی، همان، ۴۶۱/۱۷). اما ابن نجار در توجیه امر چنین آورده است که ابونعیم بخشی از مسند حارث را سماع کرده و شاید باقی آن را از طریق اجازه روایت کرده است (همان، ۴۶۲/۱۷؛ نیز سبکی، همانجا؛ یافعی، ۵۲/۳-۵۳). برخی از ناقدان، این شیوهٔ ابونعیم در روایت را گونه‌ای از تدلیس شمرده‌اند (نک: ذهبی، *میزان*، ۱۱۱/۱). برخی بر او خرده گرفته‌اند که به عادت محدثان، همهٔ آنچه را که در یک باب وارد شده، نقل می‌کرده و به ضعف و مجعول بودن آن توجهی نداشته است و به همین جهت تنها بخشی از منقولات وی را قابل استناد دانسته‌اند (نک: ابن تیمیه، همانجا). خرده‌گیری دیگری نیز بر وی رفته است و آن مربوط به تسامح و تساهل او در نقل حکایات صوفیان است، چنانکه ابن جوزی از اینکه ابونعیم در *حلیة الاولیاء*، خلفای نخستین، بزرگان صحابه و بسیاری دیگر را در شمار صوفیه آورده، به خشم آمده و از او انتقاد کرده است (*تلبیس*، ۲۳۹).

آثار چاپی:

۱. *الاربعین علی مذهب المتحققین من الصوفیة*، به کوشش بدر بن عبدالله بدر در بیروت (۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م) به چاپ رسیده است.

۲. *الامامة و الرد علی الرافضة*، که توسط علی بن محمد بن ناصر فقهی در مدینه (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م) و نیز با عنوان *تثبیت الامامة و ترتیب الخلافة* به کوشش ابراهیم علی تهامی در بیروت (۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م) به چاپ رسیده است.

۳. *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*. نخستین بار چاپ این کتاب در قاهره (۱۳۵۱-۱۳۵۷ق) صورت گرفته و پس از آن بارها، از جمله در بیروت (۱۹۸۷م) به چاپ رسیده است. کمال یوسف الحوت و ابو هاجر محمد سعید بن بسیونی زغلول هر یک فهرستی برای این کتاب فراهم آورده‌اند که به ترتیب در ۱۴۰۵ و ۱۴۰۶ق در بیروت منتشر شده است. ابونعیم در این اثر به شرح حال کسانی که خود آنان را اولیا می‌نامد می‌پردازد. شاید بتوان این کتاب را در تاریخ فرهنگ ایران و اسلام به عنوان بزرگ‌ترین تاریخ و دائرة‌المعارف احوال و افکار زهاد و متصوفه تا زمان مؤلف دانست. این کتاب از چنان اعتباری برخوردار بود که برخی گفته‌اند: در هر خانه‌ای که *حلیة الاولیاء* هست، شیطان راه ندارد (سبکی، ۲۱/۴؛ سخاوی، ۳۱۲-۳۱۳) و ابن خلکان (۹۲/۱) آن را از بهترین کتابها دانسته است و نیز آورده‌اند که در زمان خود ابونعیم کتابش را به نیشابور برده و به ۴۰۰ دینار فروخته‌اند (سبکی، همانجا).

۴. *دلائل النبوة*. این کتاب مشتمل بر ۳۱ فصل است که مؤلف در آن با نقل روایات و احادیث متعدد، به بحث دربارهٔ آنچه که بر صدق نبوت دلالت دارد، پرداخته است (برای نمونه، نک: فصلهای ۵، ۷، ۹). بخشهایی از کتاب نیز به ذکر صفات، اخلاق و فضائل حضرت رسول (ص) اختصاص یافته است (مثلاً نک: فصلهای ۱، ۲، ۱۲). در فصل ۲۵ کتاب، ابونعیم به ذکر معجزات و نشانه‌هایی که در غزوات به ظهور رسیده، اشاره می‌کند. مؤلف در پرداخت این کتاب، اسلوب و روش محدثان را پیش گرفته و با ارائهٔ سلسلهٔ اسناد به روایت احادیث می‌پردازد. این اثر بارها از جمله در حیدرآباد دکن (۱۳۲۰ق/۱۹۰۲م، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م و ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م) به چاپ رسیده و بار دیگر به کوشش محمد روّاس قلعه‌جی و عبدالبرعباس در بیروت (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م) منتشر شده است.

۵. *ذکر اخبار اصبهان*. این کتاب شامل اسامی محدثان و عالمانی است که بومی اصفهان بوده، یا به اصفهان سفری داشته‌اند. آگاهیهایی که ابونعیم دربارهٔ چگونگی بنای اصفهان، فتح آن (مثلاً نک: ۲۵/۱) و نیز نخستین والیان و حکمرانان اسلامی آن (مثلاً نک: ۲۸/۱-۲۹) به دست می‌دهد، بسیار شایان توجه است. وی سپس به ذکر ویژگیهای جغرافیایی و محلی شهر می‌پردازد و اطلاعات بسیار دقیق و جالب توجهی از محله‌ها و روستاهای اطراف اصفهان ارائه می‌کند (۳۰/۱-۳۴). ابونعیم در بخش اصلی کتاب پس از ذکر نام هر یک از مترجمان، به اختصار به ذکر احوال آنان می‌پردازد. اشارهٔ مؤلف به مآخذ خود، از چند کتاب فراتر نمی‌رود: مأخذ عمدهٔ او نخست کتاب استادش ابوالشیخ اصفهانی است که ابونعیم همیشه از او به عنوان ابومحمد بن حیان یاد می‌کند و علاوه بر موارد فراوانی که به نقل حدیث از طریق او پرداخته، در مواردی نیز به کتاب او یعنی *طبقات المحدثین باصفهان* اشاره می‌کند (مثلاً نک: ۶۲/۱، ۶۵، ۷۷؛ دربارهٔ مقایسهٔ میان دو کتاب ابونعیم و ابوالشیخ، نک: صادقی، ۲۸-۲۹). مأخذ مهم دیگر او، *کتاب اصفهان* حمزهٔ اصفهانی است (مثلاً نک: ۳۵/۱، ۳۱۱، ۳۳۱/۲) و پیداست که خاصه در شرح جغرافیای منطقهٔ اصفهان، مأخذ عمدهٔ او بوده است. از برخی روایات ابونعیم می‌توان دریافت که وی در تنظیم مطالب خود، یکسره بر آن کتاب اعتماد داشته است (نک: ۳۱/۱)، گو اینکه به احتمال فراوان، کتاب حمزه در این خصوص تفصیل بیشتری داشته است (مثلاً نک: ۱۴/۱). جز این دو، ابونعیم در این کتاب به چند مأخذ دیگر نیز اشاره‌های کوتاهی کرده است: بخاری (۷۵/۱، ۲۹۱، ۳۴۲)، خلیفة بن خیاط (۶۱/۱)، ابوالحسن مدائنی (۲۷/۱)، کتاب *اصفهان* عُقیلی (۲۰۹/۱)، طبرانی (۳۴۰/۱)، کتاب *اصفهان* محمد بن اسحاق ابن‌منده (۱۴۷/۲، ۱۷۵) و کتابی از ابن قانع (۲۰۴/۲). یکی از مهم‌ترین فواید این کتاب، آگاهیهایی است که دربارهٔ نامها و القاب ایرانی از جای جای آن به دست می‌آید و از این حیث مأخذ بسیار مهمی برای بررسی و پژوهش دربارهٔ نامهای ایرانی به شمار می‌رود (برای تفصیل، نک: صادقی، ۴۳). این کتاب در ۱۹۳۴م در لیدن، به کوشش ددرینگ در دو جلد به چاپ رسیده است.

۶. *صفة الجنة*. مؤلف در این اثر احادیثی دربارهٔ بهشت و بهشتیان را با سلسله اسناد گرد آورده است. این کتاب در دو مجلد به کوشش علی رضا عبدالله در دمشق/ بیروت (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م) به چاپ رسیده است.

۷. *الضعفاء*. مؤلف در مقدمه پس از آوردن احادیثی در مذمت کذب به ذکر گروهی از مجروحین و ضعفا می‌پردازد (نک: ص ۴۶، ۵۱، ۵۳،

۵۵). این کتاب توسط فاروق حماده در مراکش (۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م) منتشر شده است.

۸. *معرفة الصحابة*. ابونعیم در این اثر می‌گوید چون شناخت صحابه و مراتب آنان امری لازم است و غالباً مورد توجه پژوهشگران در آثار و اخبار قرار دارد (۱۰۶/۱، ۱۰۷)، به تألیف آن همت گماشته است. او پس از ذکر عَشرهٔ مبشره (نک: ۱۴۹/۱ به بعد)، به ترتیب حروف هجا، به شرح احوال دیگر صحابه پرداخته است. این اثر که ابن تیمیه (*منهاج*، ۵۳/۴) آن را کتاب مشهور در زمان خود معرفی می‌کند، مورد استفادهٔ بسیاری از نویسندگان همچون ابن اثیر در *اسد الغابة* (۴/۱، ۵ جم)، ابن حجر در *الاصابة* (۳/۱، ۴۱) و ابن فوطی در تألیف *مجمع الآداب* (۸۹۶/۲) بوده است. ۳ جلد اول این کتاب به کوشش محمد راضی بن حاج عثمان در ریاض (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م) به چاپ رسیده است. نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌ها پراکنده است (نک: ظاهریه، ۲۱۶؛ GAL, S, I/617; TS, II/135-136).

۹. *المنتخب من کتاب الشعراء*. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۲۱۳) و به گفتهٔ تهامی (ص ۲۷)، توسط عبدالعزیز بن ناصر مانع به چاپ رسیده است.

شایان ذکر است که بروکلمان در ذیل نام ابونعیم از اثری با عنوان *الاموال* نام می‌برد (GAL, S، همانجا) که حتی خود وی در انتساب آن به ابونعیم تردید دارد، اما به هر روی از چاپ آن در قاهره، ۱۳۳۷ق گزارش کرده است (نیز نک: حماده، ۲۱). همچنین یکی از آثار مفقود ابونعیم کتاب *مانزل من القرآن فی علی* (ع) است؛ از آنجا که ابن بطریق بیشتر احادیث ابونعیم در *مانزل* را در کتاب خود *خصائص الوحی المبین* (ص ۲۳، جم) نقل کرده است، محمد باقر محمودی با گرد آوردن نقلیات او، در کتابی با عنوان *النور المشتعل من کتاب مانزل من القرآن فی علی* (ع) پاره‌های بازماندهٔ آن را در تهران (۱۴۰۶ق) به‌چاپ رسانیده است.

آثار خطی: ۱. *الجامع بین الصحیحین*، که جمع میان صحیح بخاری و صحیح مسلم است و نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (نک: *الفهرس التمهیدی*، ۷۲). ۲. *جزء صنم جاهلی یقال له قراص*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، همانجا). ۳ و ۴. *صفة النفاق و نعت المنافقین* و *الطب النبوی*، که نسخه‌هایی از این دو اثر در کتابخانهٔ ظاهریه محفوظ است (همان، ۲۱۳). در همان کتابخانه (همانجا) نسخه‌ای با عنوان *اربعون حدیثاً منتقاة من الجزء الرابع من کتاب الطب النبوی لابی نعیم* به گزینش ابن سراج موجود است (نیز نک: *فهرس مجامیع*، ۴۰۳). ۵. *فضل الدیک*، که سیوطی بر پایهٔ این اثر کتابی با عنوان *الودیک فی فضل الدیک* تألیف کرده و قسمتهایی از اثر ابونعیم را نیز در آن آورده است. نسخه‌ای از کتاب سیوطی در کتابخانهٔ برلین موجود است (*آلوارت*، شم 6201). ۶ ـ ۸. *مختصر ریاضة الابدان*، *فضیلة العادلین من الولاة و ما انتقی ابوبکر بن مردویة علی الطبرانی* (نک: ظاهریه، ۲۱۳، ۲۱۵). ۹. *طرق حدیث ان لله تسعة و تسعین اسما*، که نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ چستربیتی موجود است (*آربری*، 13).

افزون بر آنچه یاد شد، عناوین آثار بسیار دیگری نیز از ابونعیم در دست است که سمعانی (۱۸۰/۱-۱۸۲) فهرست شماری از آنها را به روایت ابوعلی حداد آورده است (نیز نک: بخش عقاید و دیدگاهها در همین مقاله).

مآخذ: در پایان مقاله. علیرضا ذکاوتی قراگوزلو

عقاید و دیدگاهها: دربارهٔ مذهب فقهی و گرایشهای فکری ابونعیم و همچنین مناسبات او با شیعیان در برخی منابع اشاراتی رفته است که جهت شناخت شخصیت وی حائز اهمیت بسیار است.

سبکی، ابونعیم را از شافعیان شمرده است (۱۸/۴) و حال آنکه دلیلی بر شافعی بودن وی ارائه نشده است. این احتمال نیز که وی چون با محمد بن اسحاق ابن مندهٔ حنبلی مخالفت و دشمنی می‌ورزید، می‌بایست به گروهی جز حنبلیان مثلاً شافعیان (که در آن روزگار در اصفهان حضور فعالی داشتند) وابسته باشد، چندان پذیرفته نیست، چرا که اختلافات میان این دو تن نه از دیدگاههای فقهی که از مسائل فکری ـ اعتقادی نشأت می‌گرفت و اصولاً برای ابونعیم نمی‌توان در فقه جایگاه ویژه‌ای در نظر گرفت.

از طرف دیگر ابن عساکر (ص ۲۴۶-۲۴۷) از ابونعیم با عنوان اشعری یاد کرده، در حالی که هیچ دلیلی بر این ادعا نیاورده است. ابن جوزی نیز در *المنتظم* (۱۰۰/۸)، ابونعیم را متمایل به اشعریان دانسته است. اختلافاتی که میان او و ابن منده ظهور کرد، از چنین نسبتهایی مایه می‌گرفت و او را عالمی مخالف با گرایشهای اصحاب حدیث می‌نمایاند تا جایی که با شاگردان وی از سوی طرفداران سرسخت اصحاب حدیث که در رأس آنان ابن منده قرار داشت، بد رفتاری می‌شد (نک: ذهبی، *سیر*، ۴۰/۱۷-۴۱، ۴۵۹-۴۶۰) و چنانکه ذهبی آورده، ابن منده به سبب نفوذ و احترامی که داشت، تا آنجا بر ابونعیم سخت گرفت که وی مجبور شد از دست مخالفان پنهان شود (همان، ۴۰/۱۷-۴۱). همچنین گفته شده که مخالفان ابونعیم او را از تدریس در جامع اصفهان بازداشتند و حتی به روایتی از شهر تبعید کردند. به تصریح ابن عساکر و دیگران، آنگاه که محمود غزنوی بر مردم اصفهان سخت گرفت (سال ۴۲۰ق، نک: ابن اثیر، *الکامل*، ۳۷۲/۹)، گروه بسیاری را در مسجد جامع بکشت، در حالی که ابونعیم به جهت منع از رفت و آمد به مسجد در آن هنگام در میان آنان نبود و از این رو جان سالم به در برد (ابن عساکر، ۲۴۷؛ قزوینی، ۲۹۷-۲۹۸؛ نبهانی، ۴۸۶/۱-۴۸۷). نبهانی می‌نویسد که پس از این واقعه مردم او را به اصفهان بازگرداندند، لیکن بار دیگر مخالفان بر وی شوریدند و این بار هم بر اثر فتنه، بسیاری از مردم کشته شدند (همانجا). معلوم نیست که منع وی از تدریس در مسجد جامع اصفهان در زمان حیات ابن منده (د ۳۹۵ق) اتفاق افتاده باشد، تا چنین استدلال کنیم که ابونعیم مدت درازی را پس از مرگ ابن منده از حضور در مسجد جامع و تدریس در آن محروم بوده است (نک: *ایرانیکا*).

به هر حال تمامی این سختگیریها که از سوی حنبلیان افراطی بر

ابونعیم می‌رفت، چنانکه منابع نیز گفته‌اند، به سبب انتساب وی به اشعری‌گری بود (ذهبی، همان، ۱۷/۴۰-۴۱، ۴۵۹-۴۶۰، ۴۶۲). با اینهمه، چنانکه مادلونگ نیز بر این باور است، ابونعیم چندان دستی در کلام اشعری نداشته (*ایرانیکا*) و با توجه به آنچه از عقاید ابونعیم در دست داریم، می‌توانیم وابستگی او را به اشعریان مورد تردید قرار دهیم. گرچه این را نیز نباید فراموش کرد که برخی اشعریان در آن دوره‌ها تنها در برخی جهات با عقاید اصحاب حدیث بیگانه بودند.

اگر عقیده‌نامهٔ ابونعیم را ناظر بر اعتقادات واقعی او بدانیم و آن را دفاعیه‌ای از سوی وی جهت مقابله با مخالفانش به شمار نیاوریم (نک: همانجا)، می‌توان عقاید او را در خصوص خداوند و دیگر مسائل ایمانی چنین تصویر کرد: به نقل ابن تیمیه در *الفتوی الحمویة الکبری* (ص ۳۵)، ابونعیم در عقیده نامهٔ خود گفته بود: روش ما روش پیروان کتاب، سنت و اجماع امت است و اینان بر این اعتقادند که احادیث روایت شده از پیامبر(ص)، دربارهٔ عرش و استوای خداوند بر آن، صحیح است، بی‌آنکه کیفیت آن را بیان کنند و آن را وسیلهٔ تشبیه و تمثیل خداوند با بندگان سازند. خداوند با بندگانش مباینت دارد و بندگانش نیز از وی جدایند. خدا در بندگان حلول نمی‌کند و با آنان در نمی‌آمیزد. او بر عرشِ خود استوا دارد و با بندگانش بیگانه است. ذهبی نیز در *العلو للعلی الغفار* (ص ۱۷۶) از همان کتاب ابونعیم آورده که وی مدعی بود که همان روش سلف را در عقاید باور دارد. آنان معتقدند که خداوند با صفات قدیمش همواره بوده و خواهد بود. عالم است به علمی، بصیر است به بصری، سمیع است به سمعی، متکلم است به کلامی و همهٔ چیزها را از نیستی آفریده است. *قرآن* کلام خداست و همچنین سایر کتابهای منزل. کلام وی غیر مخلوق است و در جمیع جهات و اشکال، چه در قرائت و تلاوت و چه در مقام حفظ و یا شنیدن و نوشتن و تلفظ کردن، حقیقتاً کلام خداوند است، نه حکایتی از آن و آنچه از *قرآن* بر زبان ما جاری می‌شود، همان کلام خداست که غیر مخلوق است و متوقفان در امر قدیم بودن *قرآن* و همچنین لفظیه (آنان که تلفظ *قرآن* را مخلوق می‌دانند) از جهمیان هستند و هر کس که به نحوی کلام خدا را مخلوق بداند، در شمار آنان است و جهمیان نزد اصحاب حدیث و سلف، کافرند.

ابونعیم در کتاب دیگرش با عنوان *محجة الواثقین و مدرجة الوامقین* بر همین گونه عقاید تأکید کرده و گفته است: خداوند بر بالای آسمانهاست و بر عرشش استوا دارد، نه اینکه مستولی بر عرش است، چنانکه جهمیان تفسیر می‌کنند و معتقدند که خداوند در همهٔ مکانهاست و آیات *قرآن* را باور ندارند و کرسی او جسم است و مراد از آن علم خداوند نیست، چنانکه جهمیه می‌گویند: کرسی وی را در قیامت جهت فصل و قضاء میان بندگانش قرار می‌دهند و خداوند همراه ملائکه جهت داوری میان بندگانش در صحنهٔ قیامت حضور می‌یابد و چنانکه پیامبر (ص) گفته، برخی را می‌بخشد و گروهی را عذاب می‌دهد (نک: ابن تیمیه، همان، ۳۵-۳۶). همهٔ آنچه به عنوان عقاید ابونعیم به روایت آثارش نقل شد، اشعری بودن وی را مورد تردید قرار می‌دهد و این احتمال را تقویت می‌کند که شاید پیروان ابن منده و مخالفان ابونعیم، وی را متهم به داشتن عقاید اشعری کرده‌اند. در عین حال ابن تیمیه در *درء تعارض العقل و النقل* چنین گزارش می‌کند که میان ابونعیم اصفهانی و ابو عبدالله محمدبن اسحاق ابن منده دربارهٔ *قرآن* اختلاف پیدا شد؛ زیرا که ابونعیم در کتابش با عنوان *الرد علی اللفظیة و الحلولیة* به دیدگاه قائلان به مخلوق بودن تلاوت *قرآن* متمایل شد و ابن منده با این تمایل مخالف بود و به غیر مخلوق بودن آن حکم می‌کرد. در حالی که هر یک از آن دو برای اثبات نظر خویش به گفته‌های سلف توسل می‌جستند (۱(۱)/۲۶۸). این عقیده که با آنچه پیش از این از عقیده‌نامهٔ وی نقل کردیم، مخالفت دارد، خود چندان با عنوان کتاب *الرد علی اللفظیة* نیز سازگاری ندارد، به هر صورت، حتی اگر این عقیده را نیز به ابونعیم مربوط بدانیم، آن را نمی‌توان گواهی بر اشعری بودن ابونعیم تلقی کرد، چرا که این عقیده با آن اعتقاد اشعریان که حقیقت *قرآن* را کلام نفسی برای خداوند می‌دانند و «*قرآن* منزل» را عبارت و حکایت آن و طبیعتاً مخلوق به شمار می‌آورند، تفاوت اساسی دارد. شاید بتوان بر اساس گفتهٔ ابن تیمیه مخالفت ابونعیم با ابن منده را از آنجا دانست که هر یک دیگری را به نسبت دادن اقوالی به سلف و ائمهٔ حدیث متهم می‌کرده‌اند. این مطلب با عبارتی که ابونعیم در *ذکر اخبار اصبهان* در شرح حال ابن منده آورده (۲/۳۰۶)، تأیید می‌شود، چرا که در آنجا گفته شده که ابن منده به کسانی در زمینهٔ معتقدات، اقوالی را منسوب می‌ساخت که به آن شناخته نبودند. به هر روی برخی عالمان اصحاب حدیث در سده‌های بعد، ابونعیم را بدین جهات نقد می‌کرده‌اند (نک: ابن جوزی، *المنتظم*، ۸/۱۰۰؛ ذهبی، *سیر*، ۱۷/۴۶۲؛ *میزان*، ۱/۱۱۱).

نامهای برخی آثار ابونعیم که می‌تواند برای شناخت عقیدهٔ وی به کار آید، از این قرار است: ۱. *اربعون حدیثاً علی مذهب اهل السنة و الجماعة*؛ ۲. *تثبیت الرؤیة یوم القیامة*؛ ۳. *حدیث النزول*؛ ۴. *الرد علی اللفظیة و الحلولیة*؛ ۵. *الصفات*؛ ۶. *مستخرج علی کتاب التوحید لابن خزیمة*؛ ۷. *المعتقد* (نک: تهامی، ۲۸-۳۱؛ حماده، ۱۳-۲۲؛ محمد راضی، ۳۷-۵۵).

ابونعیم چندین کتاب نیز در فضائل حضرت علی(ع) و دیگران از اهل بیت پیامبر(ص) نوشته بوده است: ۱. *ما نزل من القرآن فی امیرالمؤمنین(ع)* (ابن شهر آشوب، *معالم*، ۲۵؛ نیز نک: بخش آثار در همین مقاله). ۲. *منقبة المطهرین و مرتبة الطیبین* (ابن شهر آشوب، همانجا). ابن‌شهرآشوب در *المناقب* (۲/۱۵۳، ۳۵۰) و علی ابن‌طاووس در *الیقین* (نک: کولبرگ، 146-145) از آن بهره برده‌اند. ۳. *اربعون حدیثاً فی المهدی (ع)*، که به صورت مجرد از اسانید، توسط اربلی در *کشف الغمة* (۳/۲۵۷-۲۶۵) نقل شده است. این کتاب اساس کتاب *العرف الوردی فی اخبار المهدی* سیوطی بوده است (نک: کولبرگ، 105). ۴. *الخصائص فی فضل علی[ع]* (سمعانی، ۱/۱۸۰؛ طباطبائی، ۸۲). ۵. *حدیث الطیر* (سمعانی، ۱/۱۸۱؛ طباطبائی، ۶۹). ۶. *ذکر المهدی و نعوته و حقیقة مخرجه و ثبوته*. این کتاب مورد استفادهٔ علی بن

موسی ابن طاووس در *الاقبال*، *کشف المحجة* و *سعد السعود* واقع شده است (کولبرگ، همانجا) و به گفتهٔ ابن‌طاووس در *الطرائف* (ص۱۷۹)، در ۲۶ برگ بوده است. این کتاب شامل ۱۵۶ حدیث و در دو قسمت تنظیم شده بوده است: یک قسمت شامل ۴۹ حدیث و مشتمل بر احادیثی از پیامبر(ص) دربارهٔ بشارت بر مهدی (ع) بوده است و قسمت دیگر شامل ۱۰۷ حدیث دربارهٔ خصوصیات آن حضرت که به صورت ابواب گوناگون، گردآوری شده بود (همو، ۱۸۱ـ۱۸۳؛ کولبرگ، همانجا).

ابونعیم دو کتاب نیز با عنوانهای *ذکر لباس السواد* و *فضل قریش و بنی هاشم و العباس* و *تسمیة اصحاب علی و ابن مسعود* داشته است (نک: تهامی، ۲۹؛ حماده، ۱۶). کتاب *حلیة الاولیاء* نیز همواره به عنوان منبعی جهت نقل فضائل حضرت علی(ع) و دیگران از اهل بیت(ع) در میان شیعیان مطرح بوده است (نک: ابن شهر آشوب، همان، ۹/۱، جم؛ ابن بطریق، ۲۳ـ۲۴، ۱۹۹؛ ابن طاووس، احمد، ۳۰۱؛ اربلی، ۹۱/۱، ۱۱۱؛ کولبرگ، 183؛ نیز نک: خوانساری، ۲۷۲/۱). با این وصف ابن تیمیه در *منهاج السنة* (۱۵/۴، ۵۳)، برخی روایاتی را که توسط شیعیان به نقل از ابونعیم مورد احتجاج و استدلال واقع شده، مورد نقد قرار داده و گفته است که ابونعیم احادیث ضعیف و موضوع بسیاری را روایت کرده است. این گفته به خوبی نشان می‌دهد که تا چه اندازه احادیث و روایات منقول از طریق ابونعیم اصفهانی می‌توانسته، برای مقابله با دعاوی اهل سنت به وسیلهٔ شیعیان به کار گرفته شود. شاید همین جهت بتواند تا اندازه‌ای نظر برخی مؤلفان شیعی را دربارهٔ اینکه ابونعیم شیعی مذهب بوده، توجیه کند. توضیح اینکه به رغم تصریح برخی مؤلفان امامیه چون ابن شهر آشوب (*معالم*، ۲۵) و علی ابن طاووس (ص ۱۸۱) و برادرش احمد ابن طاووس (ص ۲۶۰) بر سنّی بودن ابونعیم، برخی منابع متأخر امامی او را شیعه می‌دانند که تقیه می‌کرده است. در دورهٔ صفویه، خاندان مجلسی، نسب خود را به ابونعیم می‌رساندند و مدعی بودند که ابونعیم در اصل شیعه بوده است (خوانساری، ۲۷۳/۱ـ۲۷۴). سنگ نبشته‌ای نیز بر گور ابونعیم یافتند که دلالت بر تشیع او داشته است، اما میرلوحی که با علامهٔ مجلسی عداوت و ستیز داشت، مقبرهٔ ابونعیم را خراب کرد (همو، ۲۷۵/۱). به هر صورت، تألیف کتابی با عنوان *الامامة و الرد علی الرافضة* کافی است تا شیعی نبودن ابونعیم را تأیید کند. ابونعیم در این کتاب که در نقد امامیه است، به تفصیل دلایلی را چه از طریق احادیث منسوب به پیامبر(ص) و چه از طریق نقل روایاتی که حکایت از تقدم شیخین و نیز عثمان بر حضرت علی(ع) در امر خلافت، به عقیدهٔ اهل سنت دارد، آورده است. وی جا به جا به نقد دلایل امامیه در تقدم حضرت علی(ع) در خلافت و فضیلت پرداخته و انتقادهای امامیه را از شیخین و عثمان مردود دانسته است. وی حتی در این کتاب به سختی بر کسانی که در مسألهٔ تفضیل عثمان بر حضرت علی(ع) تردید دارند و یا توقف می‌کنند، تاخته است. ابونعیم در بخش نهایی کتاب به بحث دربارهٔ فضایل حضرت علی (ع) و حقانیت آن حضرت به عنوان خلیفهٔ چهارم پرداخته است. این کتاب یکی از قدیم‌ترین کتابهایی است که از سوی اهل سنت بر رد امامیه نوشته شده و به دست ما رسیده است. به هر روی، ابونعیم به عنوان یکی از کسانی که در ایجاد تمایلات شیعی و علوی در میان اصحاب حدیث نقش بسزا داشتند، قابل اشاره است.

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ـ۱۲۸۶ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن بطریق، یحیی، *خصائص الوحی المبین*، به کوشش محمد باقر محمودی، تهران، ۱۴۰۶ق؛ ابن تیمیه، احمد، *درء تعارض العقل و النقل*، به کوشش محمد رشاد سالم، قاهره، ۱۹۷۱م؛ همو، *الفتوی الحمویة الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *منهاج السنة النبویة*، بیروت، دارالفکر؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلبیس ابلیس*، بیروت، ۱۳۶۸ق؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۱م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *المناقب*، قم، مطبعهٔ علمیه؛ ابن طاووس، احمد، *بناء المقالة الفاطمیة*، به کوشش علی عدنانی غریفی، قم، ۱۴۱۱ق؛ ابن طاووس، علی، *الطرائف*، قم، ۱۴۰۰ق؛ ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲ـ۱۳۸۷ق؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *الامامة و الرد علی الرافضة*، به کوشش علی بن محمد بن ناصر فقهی، مدینه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ـ۱۳۵۷ق/۱۹۳۲ـ۱۹۳۸م؛ همو، *دلائل النبوة*، به کوشش محمد رواس قلعه‌جی و عبدالبرعباس، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش س. ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م؛ همو، *صفة الجنة*، به کوشش علی رضا عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *الضعفاء*، به کوشش فاروق حماده، دارالبیضاء، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *معرفة الصحابة*، به کوشش محمد راضی بن حاج عثمان، مدینه، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ اربلی، علی، *کشف الغمة*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ تهامی، ابراهیم، مقدمه بر *تثبیت الامامة* ابونعیم اصفهانی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ حماده، فاروق، مقدمه بر *الضعفاء* (نک: هم، ابونعیم اصفهانی)؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۰ق؛ ذهبی، محمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *العلو للعلی الغفار*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ سخاوی، محمد، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ صادقی، علی اشرف، «تأملی در دو تاریخ قدیم اصفهان»، *مجلهٔ باستان شناسی و تاریخ*، ۱۳۶۹ش، شم ۸ و ۹؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیشابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ طباطبائی، عبدالعزیز، «اهل البیت(ع) فی المکتبة العربیة»، *تراثنا*، ۱۴۰۶ق، شم ۴؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۹۸۷م؛ قزوینی، زکریا، *آثارالبلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ محمد راضی بن حاج عثمان، مقدمه بر *معرفة الصحابة* (نک: هم، ابونعیم اصفهانی)؛ مهدوی، مصلح الدین، *تذکرة القبور*، اصفهان، ۱۳۴۸ش؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ق؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; GAL,S; *Iranica;* Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work*, Leiden, 1992; TS.

حسن انصاری

اَبونُمَی (اول و دوم)، نک‍: شریفان مکه.

اَبونُواس، حسن بن هانی (ح ۱۴۰-۱۹۸ق/۷۵۷-۸۱۴م)، شاعر بلندآوازۀ عصر عباسی.

بخش اول - زندگی و آراء ابونواس

در سراسر تاریخ ادبیات عرب کمتر شاعری را می‌توان یافت که به اندازۀ ابونواس مورد توجه نویسندگان و محققان قرار گرفته باشد. ابعاد مختلف زندگی وی، اشعار دل‌انگیز و در اوج نبوغ و نوآوریهای او در شعر، نکته‌گوییها و حاضر جوابیها، روابط وی با درباریان و خلیفگان عباسی و روایات متعدد دربارۀ تباهی اخلاق وی، همۀ نویسندگان قدیم و جدید را به اظهار نظرهای سخت ضد و نقیض دربارۀ او واداشته و باعث پدید آمدن صدها کتاب و مقاله و رساله شده است. آوازۀ او حتی از قلمرو تاریخ نیز فراتر رفته و شخصیت وی گاه در هاله‌ای از افسانه، از داستانهای هزار و یک شب و اساطیر شمالی‌ترین سرزمینهای افریقا سر برآورده است.

بررسی منابع: از آغاز سدۀ ۳ ق تاکنون نویسندگان بسیاری دربارۀ زندگی، اخبار و اشعار ابونواس به بحث و بررسی پرداخته و تقریباً هیچ موضوعی را فرونگذاشته‌اند. انبوهی کتاب با نام *اخبار ابی نواس* می‌شناسیم که بیشتر توسط نویسندگان سده‌های ۳ و ۴ ق همچون یوسف ابن دایه، ابوهفان، ابوطیب ابن وشاء، ابن عمار و ابوالحسن شمیشاطی تدوین شده (نک‍: ابن ندیم، ۱۸۲) و از این میان، تنها اثر ابوهفان امروزه در دسترس ماست. ابو هفان با اینکه خود شاگرد ابونواس بوده (نک‍: ه‍ د، ابوهفان)، بیشتر روایاتش را از قول یوسف بن دایه ــ که گاه دچار لغزشهایی نیز شده (نک‍: حمزه، «شرح ...»، ۹/۱)ــ نقل کرده است. علاوه بر ابوهفان، بیشتر منابع عمومی شرح حال شاعر را با تفصیل آورده‌اند. منابع نزدیک به عصر شاعر از قبیل *وحشیات* ابوتمام (ص ۱۴۰)، آثار جاحظ، *نقد الشعر* قدامة بن جعفر، *الکامل* مبرد، و *الورقة* ابن جراح به نقل اشعار و اخباری کوتاه بسنده کرده‌اند. در میان نویسندگان سدۀ ۳ ق، ابن قتیبه در *الشعر و الشعراء* و ابن معتز در *طبقات الشعراء* شرح حال مستقل و مفصلی برای وی تدارک دیده‌اند. از نویسندگان متعدد منابع سدۀ ۴ ق حمزۀ اصفهانی در درجۀ نخست اهمیت قرار دارد. وی برای گردآوری اشعار و اخبار شاعر تلاش بسیار کرده و برای دست یابی به *دیوان* وی بارها به بغداد رفته، تا اینکه در ۳۲۶ق به نسخه‌ای از *دیوان* وی که به دست خاندان نوبختی جمع آوری شده بود، دست یافته است (اقبال، ۲۳) و امروزه «شرح» حمزۀ اصفهانی از کهن‌ترین و مهم‌ترین شرحهای *دیوان* ابو نواس است (دربارۀ این *دیوان* و نیز *دیوان* جمع آوردۀ صولی، نک‍: بخش شعر). از این دوره به بعد می‌توان اشعار و اخبار وی را علاوه بر کتابهای ادبی در لابه‌لای کتابهای تاریخی نیز جست و جو کرد. مورخانی همچون طبری (۱۹۴/۱، ۵۰۸-۵۰۹، جم) و مسعودی (۱۱۴/۲، ۳۵۰/۳، ۴۰۳، جم) اشعار وی را به عنوان اسنادی تاریخی ــ به خصوص دربارۀ تاریخ ایران قبل از اسلام ــ مورد استشهاد قرار داده‌اند. به علاوه برخی از آنان گاه به نقل روایاتی دربارۀ وی پرداخته و گوشه‌هایی از زندگی او را نیز روشن ساخته‌اند (جهشیاری، ۱۲۳، ۱۶۵، ۱۹۱-۱۹۵). از دیگر منابع سدۀ ۴ ق *الاغانی* است که متأسفانه در چاپهای موجود آن، اخبار مستقلی به ابو نواس اختصاص نیافته است. البته گمان نمی‌رود که ابوالفرج از شرح حال این شاعر برجسته چشم پوشیده باشد و احتمالاً، همانگونه که خود اشاره‌ای مبهم کرده (نک‍: *الاغانی*، ۱۸/۲)، بخشی مستقل یا کتابی مجزا را به وی اختصاص داده بوده که به دست ما نرسیده است. حتی ابن منظور نیز در مقدمۀ کتاب *اخبار ابی نواس* (چ قاهره، ۱/۱) از این امر سخت اظهار شگفتی کرده، می‌گوید در نسخه‌های متعدد *الاغانی*، به شرح حالی از وی دست نیافته است. به گفته‌ای، نسخه‌ای خطی از *الاغانی* در کتابخانۀ گوتۀ آلمان موجود است که اخبار و شرح حال کامل ابونواس را نیز داراست (نک‍: مهنا، ۶). به هر حال روایاتی که دربارۀ ابو نواس به طور پراکنده در *الاغانی* آمده، حائز اهمیت بسیار است. از دیگر منابع این سده، ابن عبدربه، نیز صولی در *الاوراق* (ص ۱۰، ۱۲، جم) و *اخبار ابی تمام* (ص ۱۵، ۳۲، جم) و خالدیین در *الاشباه و النظائر* (ص ۴۰، ۱۸۲) تنها به روایاتی اندک و ابیات و قطعه‌هایی از اشعار وی بسنده کرده‌اند. مرزبانی در *الموشح* روایات بیشتری دربارۀ وی گرد آورده و جرجانی در *الوساطه* (ص ۳۵، ۳۸، ۴۱، ۴۹، ۵۵-۶۴، جم) و ابوهلال عسکری در کتاب *الصناعتین* (ص ۲۴، ۲۵، ۳۴، جم) و *دیوان المعانی* (۲۱۸/۱، ۳۴۴/۲، ۳۴۶، جم) به بررسی و تحلیل برخی ویژگیهای شعر وی پرداخته‌اند.

از نیمۀ دوم سدۀ ۴ ق به بعد نام ابونواس به منابع شیعی نیز راه یافته است. ابن بابویه در *عیون اخبار الرضا* (۱۴۲/۲-۱۴۴) اشعاری را در مدح امام رضا(ع) به وی نسبت داده است.

در میان منابع سدۀ ۵ ق، در آثار ابوحیان توحیدی، ثعالبی، ابوالعلای معری، حصری، ابن عبدالبر، باخرزی و ابوعبید بکری، کمتر به سخنان تازه برمی‌خوریم. تنها خطیب بغدادی در نیمۀ اول این سده، روایات بسیاری را گرد آورده و زندگی‌نامۀ مفصل و مشروحی برای ابونواس تدارک دیده است. ابن رشیق نیز گاه با دیدی انتقادی اشعار وی را بررسی و نظریات برخی از منتقدان را نیز دربارۀ شعر وی نقل کرده است. از سدۀ ۶ ق به بعد در هیچ یک از منابع چیزی جز تکرار روایات کهن نمی‌توان یافت. البته *اخبار ابی نواس* اثر ابن منظور که در اواخر سدۀ ۷ و اوایل سدۀ ۸ ق تألیف شده، از این قاعده مستثنی است. ابن منظور آنگونه که خود گفته (*مختار* ...، ۳/۵)، برای جبران نقص *الاغانی* که آن را از اخبار ابو نواس تهی دیده، در صدد تدوین این کتاب برآمده است. اعتماد وی در این اثر بیشتر بر روایات ابوهفان در *اخبار ابی نواس* و اخبار پراکندۀ *الاغانی* است و به ندرت روایاتی از دیگر راویان کهن همچون ابن سکیت را به آن افزوده است.

در دو سدۀ اخیر انبوهی مقاله و کتاب دربارۀ ابونواس پدید آمده است که به ندرت چیز تازه‌ای بر دانسته‌های ما دربارۀ او می‌افزاید.

عباس‌عقاد، علی‌شلق، عمرفروخ، جورج معتوق، عبدالرحمان صدقی، محمد نویهی، عمر ابونصر و عبدالحلیم عباسی کتابهایی مستقل دربارهٔ وی نوشته‌اند که از این میان اثر شلق از استحکام بیشتری برخوردار است. عقاد در کتاب «ابونواس» بر پایهٔ روانکاوی، شخصیت شاعر را مورد مطالعه قرار داده و تباهی اخلاق وی را ناشی از عقده‌های روانی و امیال سرکوفتهٔ وی در دوران کودکی دانسته و او را با اسکاروایلد مقایسه کرده است (ص ۵۲ـ۵۴). علاوه بر این، مقالات بسیاری نیز دربارهٔ وی نوشته شده است: امین‌حسن (ص ۵۳۷ـ۵۴۶)، منیر قاضی (ص ۳۱۹ـ ۳۲۵)، احمد امین (ص ۲۲ـ۲۶)، مصطفی عبدالرزاق (ص ۷ـ۱۳) و عبدالرحمان شکری (ص ۱۸ـ۲۱) هر یک به بحث و بررسی پیرامون زندگی، شخصیت و شعر وی پرداخته‌اند. مجموعه‌ای از مقالات مربوط به وی نیز در کتابی مستقل به نام *ابونواس، حیاته و شعره* در بیروت به چاپ رسیده است. طه‌حسین در *حدیث الاربعاء* و مصطفی شکعه در *الشعر و الشعراء فی العصر العباسی* هم اشعار وی را ارزیابی و تجزیه و تحلیل کرده‌اند. بدیهی است که در هر یک از کتابهای تاریخ ادبیات عرب نیز مطالبی دربارهٔ وی آمده است.

از میان خاورشناسان، واگنر کتابی مستقل و درخور توجه دربارهٔ ابونواس نوشته و در آن تمامی جنبه‌های زندگی و شعر وی را بررسی کرده است. شولر نیز در کتاب «شعر طبیعت نزد تازیان» بخش عمده‌ای را به وی اختصاص داده است (ص 87-41). همچنین جمیل بن شیخ[1] در «بولتن مطالعات شرقی» دربارهٔ خمریات وی به تفصیل بحث کرده (ص 75-7) و هاموری در مجلهٔ «مطالعات اسلامی» کاربرد عناصر متعارف شعر عرب را در پاره‌ای از اشعار وی بررسی کرده است (ص 26-5). شادهٔ هامبورگ نیز در دو مقاله که در «مجلهٔ انجمن خاورشناسان آلمان» به چاپ رسانده، خاستگاه برخی حکایات مربوط به ابونواس را در *هزار و یک شب* مورد بررسی قرار داده است (LXXXVIII/259-276,XC/602-615).

فارسیات وی نیز از دید محققان ایرانی به دور نمانده است. ملک الشعرا بهار، مجتبی مینوی و علی اشرف صادقی واژگان فارسی در اشعار ابونواس را تجزیه و تحلیل کرده‌اند.

زندگی‌نامه: بیشتر منابع کهن نیای وی صَباح (رَباح) را از موالی جراح بن عبدالله حَکَمی (از قبیلهٔ حکم بن سعد عشیره و حاکم خراسان از سوی عمر بن عبدالعزیز در سال ۹۹ ق، نک: طبری، ۵۵۸/۶) دانسته و نسب وی را از طریق ولاء به یعرب بن قحطان رسانده‌اند (ابن قتیبه، *الشعر...*، ۶۸۰/۲؛ خطیب، ۴۳۶/۷-۴۳۷؛ ابن انباری، ۴۹؛ ابن خلکان، ۹۵/۲؛ ابن منظور، *اخبار...*، چ بیروت، ۱۲). نسب حکمی وی نیز از همین جاست (جاحظ، *البیان ...*، ۱۵۶/۳؛ وشاء، ۱۶۷، ۲۰۰، جم؛ ابن عساکر، ۲۵۴/۴). خود ابونواس نیز بارها در اشعارش به قبیلهٔ قحطان بالیده و اعراب شمالی (عدنانیها) را هجو کرده است (۱/۲ـ۲۰؛ ابن معتز، ۱۹۵ـ۲۰۱). با این حال، اصمعی راوی و نسابهٔ معروف هم‌روزگارش پیوند ولایی او را با قبایل یمن جعلی و ساختگی خوانده، می‌گوید: ابو نواس به دروغ، نیای خود را از موالی دو قبیلهٔ حاء و حکم خوانده است (ابن منظور، همان، ۲۲ـ۲۳). البته می‌توان این گفتهٔ اصمعی را مغرضانه و ناشی از اختلافات بین او و ابو نواس (نک: دنبالهٔ مقاله) دانست، اما روایات متعدد دیگری نیز در دست است که گفتهٔ اصمعی را تأیید می‌کند. ابن منظور دست کم سه روایت نقل کرده (همان، ۲۴ـ۲۹) که مضمون آنها چنین است: ابو نواس در آغاز کنیه‌اش ابوعلی بود و خود را از نوادگان عبیدالله بن زیاد (د ۷۵ق) از قبیلهٔ بنی تیم الله بن ثعلبه می‌خواند و چون دریافت که عبیدالله را فرزندی نبوده، از این ادعا دست کشید و خود را از قبیلهٔ نزار و خویشاوند فرزدق شاعر معروف معرفی کرد و همچون او کنیهٔ ابوفراس بر خود نهاد و سرانجام از این نسب نیز دست شست و خود را به دو قبیلهٔ حاء و حکم از قبایل یمن منتسب کرد و کنیهٔ ابونواس را که کنیهٔ شاهان یمن بود، برای خود برگزید. از مجموع این روایات چنین برمی‌آید که ابو نواس از اصل و نسب والایی بهره‌ای نداشته و ناچار بوده، همانند بسیاری از شاعران بی نام و نشانِ هم روزگارش، برای گریز از هجوهای تلخ رقیبان یا با توجه به منافع خویش گاه خود را به قبایل بزرگ عرب منتسب کند و گاه خود را شاهزاده‌ای والا تبار و از نژاد خسروان خواند (نک: ابن منظور، همان، ۳۰، ۳۵). اما ظاهراً این انتسابهای دروغین هرگز کارساز نبوده و نتوانسته بر تبار بی نام و نشان وی سرپوش نهد، چه علاوه بر اصمعی، رقاشی شاعر هم روزگارش نیز در اشعاری هجو آمیز همهٔ این نسبها را جعلی خوانده است (همان، ۳۳، ۳۴؛ نیز نک: ابن بسام، ۴(۱)/۱۹۱). با این حال، برخی از معاصران، انتساب وی به قبیلهٔ قحطان را قطعی دانسته و گفته‌اند، اینکه پدر ابو نواس همنام هانی بن مسعود قهرمان یمنی بوده و برادر وی ابومعاذ نیز همنام معاذ بن جبل خزرجی بوده است و حتی استادانش همه یا بیشتر به نحوی با یمنیها پیوند داشته‌اند، امری تصادفی نبوده است (عقاد، ۸۶).

مادر ابونواس گلبان یا گلنار اهوازی و به روایتی از نهر تیری بوده است (ابن معتز، ۱۹۴؛ ابوالفرج، *الاغانی*، ۷۴/۲۰). برخی نام مادرش را شَحمه نیز گفته‌اند (نک: ابن منظور، همان، ۱۱). پدرش هانی یا هَنی به گفتهٔ اصمعی ایرانی و به روایت برخی منابع، اهل شام و از لشکریان مروان آخرین خلیفهٔ اموی بوده که برای شحنگی به اهواز آمده و گلبان را به همسری گرفته بوده است (ابو هفان، ۱۰۸؛ ابن معتز، همانجا؛ قس: ابن منظور، همان، ۱۰ـ۱۱ و روایات مختلفی که دربارهٔ پیشهٔ پدر و مادر وی نقل کرده است).

تقریباً تمامی منابع در اینکه زادگاه شاعر اهواز یا یکی از نواحی آن (مناذر کبری، مناذر صغری یا جبل مقطوع معروف به راهبان) بوده، اتفاق نظر دارند (نک: ابو هفان، ابن معتز، همانجاها؛ خطیب، ۴۴۸/۷؛ ابن منظور، همان، ۱۲). تنها ابن خلکان از قول ابن جراح زادگاه وی را بصره دانسته است (۹۵/۲).

---

1. Bencheikh

در تاریخ ولادت او بین ۱۳۶ق تا ۱۴۹ق اختلاف است (نک: ابوهفان، ۱۰۸_۱۰۹؛ ابن قتیبه، *الشعر*، ۶۹۲/۲؛ خطیب، همانجا؛ ابن عساکر، ۲۷۹/۴؛ ابن انباری، ۵۱؛ ابن منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۱۱؛ ابن نباته، ۳۱۶). در منابع و اشعار وی هیچ قرینه‌ای وجود ندارد تا به کمک آن بتوان تاریخ دقیقی برای ولادت او تعیین کرد. گمان می‌رود از میان همهٔ روایات، روایت شاگرد وی یوسف بن دایه که ولادت او را در ۱۴۰ق دانسته (ابو هفان، ۱۰۹)، به صواب نزدیک‌تر باشد. به روایت همو، ابونواس ۱۰ ساله بود که پدرش را از دست داد و مادرش گلبان وی را در اهواز نزد عطاری سپرد و دو سال بعد یعنی در ۱۲ سالگی او را به بصره برد (همانجا). روایات دیگری نیز در این باره در منابع آمده است که با روایت فوق مغایرت دارد. برخی گفته‌اند که مادرش وی را در ۲ سالگی یا ۶ سالگی به بصره برد و در آنجا به دست عطار سپرد (ابن خلکان، ابن منظور، همانجاها؛ قس: فروخ، ۱۵۸/۲؛ شلق، ۳۹).

آشنایی با والبة بن حباب: والبه از جمله کسانی است که تأثیر بسزایی در تکوین شخصیت ابونواس داشته است (نک: ابن معتز، ۸۸). دربارهٔ آغاز آشنایی شاعر با والبه روایات مختلف و گاه متناقض است. به روایتی (نک: ابوهفان، ۱۰۸_۱۰۹)، ابو نواس چون با استاد عطار خود از بصره به اهواز رفت، با والبه که در آن زمان در اهواز مقر حکومت عمویش (یا پسر عمویش) ابو بجیر اسدی نجاشی به سر می‌برد، آشنا شد (ابن معتز، ۱۹۴؛ ابوالفرج، *الاغانی*، ۱۵۰/۱۶؛ ابن منظور، همان، ۱۵_۱۶). ابن منظور در روایت دیگری گفته است که چون والبه از اهواز به بصره رفت، در بازار عطر فروشان ابو نواس را دید و شیفتهٔ وی شد و او را با خود به کوفه برد (همان، ۱۴_۱۵). به هر حال، آغاز آشنایی ابونواس با والبه حدود سال ۱۵۲ق است و در آن زمان ابو نواس تقریباً ۱۲ ساله بوده است (قس: صدقی، ۳۷، که رفتن وی به کوفه را در ۱۵۶ق دانسته؛ نیز فروخ، همانجا، وی را در این زمان ۱۰ ساله پنداشته است). برخی نیز گفته‌اند ابو نواس قبل از آشنایی با والبه، وی را به خوبی می‌شناخته و شیفتهٔ اشعار وی بوده است و حتی از قول او گفته‌اند که قصد داشته برای دیدار والبه و شنیدن اشعار او به کوفه رود (ابن خلکان، ۹۵/۲_۹۶؛ ابن منظور، همان، ۱۶).

از دوران زندگی ابو نواس در کوفه جز انبوهی روایات در آمیخته با افسانه که همه حکایت از بی بند و باریها و روابط آلودهٔ والبه با ابونواس دارد، آگاهی دیگری نداریم (نک: ابوهفان، جم؛ ابن منظور، همان، ۱۶_۲۰، جم). گویا اقامت شاعر در کوفه چندان به طول نینجامیده، اما مسلم است که همین مدت اندک، تأثیر شگرفی در زندگی و شخصیت ابونواس داشته است و منشأ گرایش وی به مجون، غلامبارگی و هرزه درایی را نیز که سراسر زندگی او را فرا گرفته، باید در همین دوره جست و جو کرد. در آمیختن شاعر با هرزه درایان بی قید و بندی چون مسلم بن ولید و حسین بن ضحاک و حضور در مجالس بدنام و تن دادن به انواع هرزگی همه از همین دوره آغاز شد. البته بسیاری از محققان معاصر بدون تعمق در روایات و با نادیده انگاشتن اوضاع اجتماعی آن روز سعی کرده‌اند که این لکه را از دامن ابونواس بزدایند، اما حقیقت این است که از کنار روایات انبوهی که دربارهٔ اعمال فساد آمیز وی در این دوره از زندگی او در منابع گرد آمده، به سادگی نمی‌توان گذشت. درست است که بیشتر این روایات، افسانه و ساختهٔ راویان سده‌های ۳ و ۴ ق است، اما بی‌شک همهٔ آنها را نمی‌توان ساختگی و به دور از حقیقت دانست، زیرا اولاً نزدیک ترین منابع به روزگار ابو نواس از قبیل *اخبار ابی نواس* ابو هفان که بیشتر روایاتش را از قول یوسف بن دایه شاگرد ابونواس نقل کرده، مشحون از اینگونه روایات است (ص ۵۰_۵۱، جم) و ثانیاً بیشتر این روایات با اشعار وی که در حقیقت آیینهٔ زندگی شاعر است، همخوانی دارد. به علاوه، با توجه به شرایط و اوضاع اجتماعی آن روزگار و رواج بی‌بندوباری در بین طبقات مختلف جامعه، از کودکی زیبا روی، اما بی اصل و نسب و وابسته به طبقه‌ای فرودست که در خردسالی پدر خود را از دست داده و مادرش از شدت فقر و تنگدستی وی را به حال خود رها ساخته و نزد دیگری به زنی رفته است، سرنوشتی جز این نمی‌توان توقع داشت. به خصوص که کسی چون والبة بن حباب که به هرزگی شهره بوده، تربیت وی را بر عهده داشته است. البته تردیدی نیست که والبه در بارور شدن استعداد هنری ابونواس نقش مؤثری داشته است. به روایت ابن معتز، چون والبه ابیاتی از ابو نواس را خطاب به دخترکی خردسال شنید، به استعداد و قریحهٔ ذاتی وی پی برد و همین امر وی را بر آن داشت تا ابونواس را نزد خود برد و به تربیتش همت گمارد (ص ۲۰۸؛ قس: ابن‌منظور، همان، ۱۶_۱۷؛ عباسی، ۸۳/۱). علاوه بر والبه، چنانکه ابو نواس خود گفته، احمد بن اسحاق خارکی شاعر هرزه درای هم روزگار او نیز در بی بند و باری وی نقش عمده‌ای داشته است. دربارهٔ این شخص چیز زیادی نمی‌دانیم، اما ابن معتز از قول ابونواس دربارهٔ او چنین آورده‌است: «در میان بصریان، می‌گساری، هرزگی و اعمال زشت در خفا رواج داشت، تا اینکه خارکی برآمد و پردهٔ شرم و حیا درید و همه چیز را آشکار کرد و همه را به راه خود کشاند» (ص ۳۰۶، نیز نک: حاشیه).

به هر حال، ابو نواس مدتی را با والبه گذراند و چون قریحهٔ شاعری وی شکوفا گردید، والبه از او خواست تا برای آشنایی بیشتر با زبان اصیل عربی نزد بدویان رود. ابو نواس به همراه گروهی از بنی اسد به بادیه رفت و مدت یک سال در میان بدویان به سر برد (ابن منظور، همان، ۲۰). چون به کوفه باز آمد، والبه را رها ساخت و به بصره رفت (همان، ۲۰، ۳۵). البته ارتباط شاعر با والبه هرگز به طور کامل قطع نشد و تا زمان مرگ والبه ادامه داشت. زمان ورود ابو نواس به بصره به درستی روشن نیست، اما از روایت ابوالاصبع هذلی چنین برمی‌آید که ابو نواس مدتی در بصره در خانهٔ ابو عمرو بن علاء به سر برده است (نک: همان، ۳۶_۳۷). اگر این روایت درست باشد، باید گفت زمان بازگشت وی به بصره قبل از مرگ ابو عمرو بن علاء یعنی ۱۵۴ق بوده است. با این حال، اگر زمان آشنایی شاعر با والبه را در ۱۵۲ق بدانیم، دیگر نمی‌توان مدت اقامت او را نزد والبه و بدویان جمعاً بیش از ۲ سال دانست.

در بصره: اقامت ابو نواس در بصره در دو دوره، یکی قبل و دیگری بعد از رفتنش به بادیه، بوده است. دورهٔ نخست چندان به طول نینجامیده و ظاهراً در این دوره سن وی اقتضا نمی‌کرده که بتواند در مجالس درس بزرگان و دانشمندان برجسته شرکت کند. با این حال، برخی روایات حکایت از آن دارند که ابو نواس تحصیلات مقدماتی را در این دوره گذرانده است. به روایت ابن معتز چون مادرش وی را از اهواز به بصره برد، در آنجا به مکتب سپرد (ص ۱۹۴) و به روایتی دیگر ابو نواس در حیات پدرش شعر ذوالرمه را نزد یکی از راویان بصره به نام ناشئ، خوانده است (نک: ابن منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۱۴)، اما تحصیلات جدی شاعر بیشتر در دورهٔ بعد یعنی پس از بازگشت از بادیه و جدا شدن از والبه بوده است. از همین رو منابع کهن تأکید کرده‌اند که پرورش وی در بصره انجام گرفته است (ابن معتز، ۲۰۱؛ خطیب، ۴۳۶/۷؛ ابوالفرج، *الاغانی*، ۱۷۹/۶؛ ابن خلکان، ۹۵/۲؛ ابن منظور، همان، ۱۳).

بصره در آن روزگار از بزرگ‌ترین مراکز علمی و فرهنگی به شمار می رفت و برجسته‌ترین دانشمندان زمان را در خود جای داده بود (نک: ابن معتز، همانجا). ابونواس نه تنها در شعر و ادب، بلکه در علوم قرآنی و حدیث، صرف و نحو و اخبار و ایام عرب نیز برجسته‌ترین دانشمندان را به استادی برگزید: قرائت قرآن را از یعقوب‌بن‌اسحاق‌بن زید حضرمی که از قراء عشر (د ۲۰۵ق) و پیشوای قراء بصره بود، آموخت (نک: ابن جزری، ۳۸۶/۲). به روایتی که البته اغراق‌آمیز است، وقتی ابو نواس درسش را نزد وی به پایان رساند، استاد او را برجسته‌ترین مقری بصره خواند (نک: ابن منظور، همانجا). استادان وی در حدیث اینانند: ۱. حماد بن زید ازدی (د ۱۷۹ق)، از بزرگ ترین حافظان حدیث که گویند ۴ هزار حدیث از حفظ داشته است (نک: خطیب، همانجا؛ ابن عساکر، ۲۵۴/۴؛ ذهبی، *تذکرة...*، ۲۲۸/۱-۲۲۹؛ ابن حجر، ۹/۳-۱۱)؛ ۲. حماد ابن سلمه (د ۱۶۷ق)، از برجسته‌ترین رجال حدیث، مفتی بصره و استاد مسلم صاحب *صحیح* (نک: ابن عساکر، همانجا؛ ذهبی، *میزان ...*، ۵۹۰/۱-۵۹۶؛ زرکلی، ۲۷۳/۲)؛ ۳. یحیی بن سعید بن قطان (د ۱۹۸ق)، از حافظان برجستهٔ حدیث؛ ۴. معتمر بن سلیمان (د ۱۸۷ق)، محدث بزرگ بصره و استاد احمد بن حنبل (ابن عساکر، همانجا؛ ذهبی، *تذکرة*، ۲۶۶/۱-۲۶۷). وی نحو را از یونس بن حبیب، نحوی برجستهٔ بصری و ایام و اخبار و نوادر عرب را از خلف احمر، ابوزید انصاری و ابوعبیده معمر بن مثنی برجسته‌ترین راویان بصره فرا گرفت (خطیب، همانجا؛ حمزه، *التنبیه*، ۲۶؛ ابن عساکر، ۲۵۵/۴). به گفتهٔ جاحظ، ارجوزهٔ ابونخیلهٔ اسدی را نیز نزد ابوالبیداء ریاحی خواند (نک: حمزه، «شرح»، ۳۲۲/۱؛ ابن جراح، ۷۰-۷۱، اشعاری که ابونواس در رثای ابوالبیداء سروده است). وی اگر چه در حدیث استادان برجسته‌ای داشته و حتی در میان راویان و شاگردان وی نام بزرگانی چون محمد بن ادریس شافعی، احمد بن حنبل و محمد بن جعفر غندر به چشم می‌خورد (نک: ابن عساکر، همانجا؛ ابن کثیر، ۲۲۷/۱۰)، احادیثی که از وی نقل شده، از شمار انگشتان دست تجاوز نمی‌کند و آنچه به نام مسند *ابی نواس* معروف شده، ظاهراً مجموعه‌ای بوده از همین احادیث اندک که توسط شخصی شیعی به نام ابوشجاع فارس بن سلیمان ارجانی گردآوری شده بوده است (نک: نجاشی، ۳۱۰).

از برخی روایات چنین برمی‌آید که شاعر برای گذران زندگی روزها به کار می‌پرداخته و شبانگاهان در مجالس درسی که در علوم مختلف در جامع بصره تشکیل می‌شد، شرکت می‌جسته است (نک: ابن منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۲۵). به گفته‌ای، وی ۷۰۰ ارجوزه در ذهن داشته و دیوان اشعار ۶۰ زن عرب از قبیل خنساء و لیلی را از حفظ روایت می‌کرده است (ابن معتز، ۱۹۴، ۲۰۱؛ قس: حمزه، همان، ۱۲/۱ و نظر اصمعی در این باره). ابن عبدربه نیز گفته است که وی ۴ هزار بیت شعر روایت کرده است (۳۰۸/۵-۳۰۹). این روایات گرچه مبالغه‌آمیز است، حکایت از حافظهٔ نیرومند و دانش وسیع ابونواس دارد.

ابونواس به علم کلام نیز احاطه داشته و برخی اصطلاحات کلامی که در اشعار وی آمده، بیانگر این امر است. از همین رو، برخی وی را از متکلمان برجسته به شمار آورده و گفته‌اند: «ابونواس نخست به علم کلام پرداخت و سپس به شعر روی آورد و نظّام در آغاز شاعر بود و سپس کلام را جایگزین شعر کرد» (جاحظ، *البیان*، ۱۳۱/۱؛ ابن معتز، ۲۷۲؛ ابن منظور، همان، ۲۱؛ حسین، ۳۴۶). گروهی نیز او را فقیه دانسته و گفته‌اند: «ابونواس برخلاف شافعی فقیهی است که شعر بر او غالب آمده است» (ابن معتز، ۲۰۱؛ صفدی، ۲۸۵/۱۲). همچنین برخی اشعار ابونواس بیانگر آن است که وی، علاوه بر فقه و کلام و حدیث، با علومی که در آن روزگار از طریق ترجمهٔ آثار یونانی و هندی و ایرانی به فرهنگ اسلامی راه یافته بود و «علوم الاوائل» خوانده می‌شد، از قبیل فلسفه، منطق و نجوم کاملاً آشنا بوده است (نک: ابن قتیبه، *الشعر*، ۶۸۲/۲-۶۸۳؛ مسعودی، ۴۱۱/۳؛ ابن منظور، همان، ۲۲، ۲۲۲؛ عقاد، ۱۵۱-۱۵۲؛ صدقی، ۶۲-۶۵؛ شیبوب، ۱۰۵-۱۰۹؛ مهدوی، ۶۴۴-۶۴۵).

ابونواس پس از مرگ والبه به خلف احمر راوی معروف بصره پیوست. خلف که خود شاعری برجسته نیز بود، در بارور شدن ذوق شعری و پختگی و استواری اشعار ابو نواس سهم بسزایی داشت. به روایت ابن منظور (همان، ۴۰-۴۱)، زمانی که ابو نواس از خلف احمر اجازه خواست تا شعر بسراید، خلف نپذیرفت و از او خواست تا نخست ۱٬۰۰۰ قطعه شعر و ۱۰۰ ارجوزه را حفظ کند. ابو نواس پس از چندی همه را حفظ کرد و نزد وی باز آمد. استاد او را آزمود و چون وی از عهدهٔ این آزمون که روزها به طول انجامید، نیکو برآمد، اجازهٔ سرودن شعر خواست. خلف این بار نیز نپذیرفت و گفت باید همهٔ آنچه به خاطر سپرده، از یاد ببرد. این امر بر ابو نواس سخت گران آمد؛ با این حال، روزها خود را در دیری زندانی کرد و کوشید تا سرانجام توانست همهٔ آنچه را حفظ کرده بود، به دست فراموشی سپارد. آنگاه خلف اجازهٔ سرودن شعر را به وی داد. البته تردیدی نداریم که این روایت، اغراق آمیز است و شاعر در دوران آشنایی با والبه و به خصوص پس از

بازگشت از بادیه شایستگی سرودن شعر را کسب کرده بود، چنانکه گویند بشار (د۱۶۷ق) شاعر معروف دست کم ۳ سال قبل از این ماجرا، وقتی اشعار وی را شنیده بود، بسیار شگفت زده شده و حتی به او حسادت ورزیده بود (نک: ابن منظور، همان، ۲۰ـ۲۱). پس، تاریخ این ماجرا را، اگر درست باشد، باید پیش از ۱۷۰ق دانست و در این صورت می‌توان گفت که ابونواس قبل از مرگ والبه با خلف احمر آشنایی داشته و از تعلیمات وی بهره می‌برده است (قس: نیکلسون، 293، که وی را در کوفه شاگرد خلف دانسته است). به گفته‌ای، خلف احمر، ابونواس را سخت دوست می‌داشت و همو بود که کنیهٔ ابو نواس را برای وی برگزید (عباسی، ۸۴/۱).

در بغداد: پس از آنکه ابو نواس شهرتی به دست آورد و از همگنان پیشی جست، از بصره به بغداد رفت تا شاید بتواند به بزرگان دربار تقرب جوید و از این طریق به تلخکامیهای خود پایان دهد (ابن‌معتز، ۲۰۱ـ۲۰۲). به روایتی، علت خروج وی از بصره اشعاری بوده که در هجو قبیلهٔ نزار سروده بوده است و گفته‌اند که وی قبل از خروج از بصره دست به دامن مهلبیان شد تا او را از خشم مضریها برهانند و چون از یاری آنان نا امید شد، بصره را ترک کرد (حمزه، «شرح»، ۱۱/۲ـ۱۲) و چون به بغداد رسید در قصیده‌ای زبان به هجو بصریان گشود (نک: ۳۳/۲). به هر حال، این روایات نشان می‌دهد که وی برخلاف میل باطنی، بصره را ترک کرده است. به گفته‌ای، وی بیش از ۳۰ سال داشت که به بغداد رفت (عباسی، ۸۳/۱؛ بستانی، ۶۲) و در این صورت، تاریخ رفتن وی به بغداد باید حدود سال ۱۷۰ق باشد.

دربارهٔ آغاز روابط وی با دربار عباسی روایات مختلف است. به روایتی، هرثمة بن اعین که در جست و جوی ندیمی برای هارون الرشید بود، او را نزد خلیفه برد (ابن منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۱۵۴ـ ۱۵۵). البته تردیدی نیست که ابو نواس در این زمان شاعری گمنام نبود، تا به طور اتفاقی به دربار راه یابد. برخی از روایات نشان می‌دهد که وی قبل از اینکه رسماً شاعر دربار شود، با اشراف و بزرگان و وزیران ادب دوست، معاشرت داشته است (ابن معتز، همانجا). به گفته‌ای، ربیع بن یونس (د ح ۱۷۰ق) وزیر دو خلیفهٔ عباسی هادی و مهدی، وی را به سبب اشعاری که در هجو مادر او سروده بود، زندانی کرد (ابو هفان، ۱۰۶ـ۱۰۷). به هر حال، شاعر در دربار هارون پایگاهی والا یافت، تا آنجا که ندیم و مربی فرزندان وی امین و قاسم شد. امین در آن روزگار ولیعهد بود و سخت تحت تأثیر شخصیت ابو نواس قرار گرفت، چندانکه پس از رسیدن به خلافت، وی را ندیم خاص خود گردانید (نک: دنبالهٔ مقاله). اما قاسم با گستاخیهایی که از شاعر دید، بسیار زود وی را از خود راند (ابن منظور، همان، ۱۴، ۱۵۷). ابو نواس در یکی از مدایح خود (۱۰۶/۱ـ۱۲۰) هارون را تا مقام الوهیت بالا برده است (نک: ۱۰۸/۱، بیت ۱)، با اینهمه خلیفه گاه برخی از سروده‌های شاعر را که در آنها سخن از شراب و کنیزکان زیباروی و غلامان بود، برنمی‌تافت (حمزه، همان، ۱۲۱/۱) و از همین رو، شاعر بارها مورد خشم خلیفه قرار گرفت و حتی به زندان افتاد (همان، ۲۵۵/۱؛ ابن منظور، همان، ۷۹، ۲۶۹ـ۲۷۱) و ظاهراً در همین زمان بود که وی را به سبب اشعاری که در وصف شراب و غلامبارگی سروده بود، تازیانه زدند و به گفته‌ای، چون ۳۰ تازیانه بر او نواختند، این آیهٔ *قرآن* (الشعراء/۲۶/۲۲۶) را برخواند: «وَأَنَّهُمْ یَقولونَ ما لا یَفْعَلونَ: [شاعران] چیزی می گویند که خود بدان عمل نمی‌کنند» و بدین سان خود را رهانید (ابن منظور، همان، ۲۵۹). شاید نویسندگانی که وی را از هرگونه هرزگی مبرا دانسته‌اند، امثال این روایت را مستند خود قرار داده‌اند، چه وی در ابیاتی نیز می‌گوید: اگر گفتن «آتش» دهـان را بسوزاند، هیچ آفریده‌ای نـام «آتش» را بر زبان نمی‌آورد (۹۱/۴). وی یک بار نیز با گستاخی زبان به هجو عباسه خواهر هارون گشود و گویا به همین سبب روانهٔ زندان شد (نک: ۵۳/۲؛ ابن خلکان، ۳۳۴/۱).

ابو نواس و هارون الرشید را در داستانهای *هزار و یک شب* پیوسته در مجالس عیش و عشرت کنار یکدیگر می‌یابیم (نک: *الف لیلة و لیلة*، ۱۵۶/۳، ۱۶۰، جم؛ قس: بحث مفصل شاده در این باره، XC/602 - 615) و نام آن دو به عنوان دو چهرهٔ اسطوره‌ای در طول تاریخ جاویدان مانده است؛ اما ظاهراً روابط بین آن دو هرگز فراتر از حد معمول نبوده و در هیچ یک از منابع کهن نشانه‌ای از راه یافتن ابونواس به مجالس خصوصی هارون نمی‌توان یافت. حتی برخی از قدما همهٔ آنچه را که دربارهٔ ابو نواس و هارون گفته شده، بافتهٔ تخیلات عامیانه پنداشته‌اند و حتی راه یافتن ابو نواس به دربار هارون را به کلی انکار کرده‌اند (نک: ابن منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۱۵۶).

شاعر سرانجام با هرزه‌درایی و بی اعتنایی به سنتهای اخلاقی و نیز سروده‌های هجوآمیز و نیش دار خود، خلیفه را چنان بر سر خشم آورد که نه تنها پایگاه والایش را در دربار به کلی از کف داد، که نزدیک بود جانش را نیز بر سر آن نهد. از اشعاری که وی بعدها به‌عنوان‌عذرخواهی از هارون سرود، چنین برمی‌آید که خلیفه خون وی را مباح کرده بوده است (نک: ۱۱۴/۱). همچنین، خود در اشعاری که بعداً سروده، صریحاً به کسادی بازار شعرش در بغداد اشاره کرده است (۲۳۱/۱؛ قس: شکعه، ۲۹۶؛ بستانی، ۶۳ـ۶۴). به هر حال، شاعر ناچار شد که بغداد را به قصد مصر ترک کند (قس: واگنر، ۱/ه، که گفته است از ترس زندانی شدن به مصر گریخته است). وی از طریق حمص و شام به مصر رفت و در این زمان شهرت وی مرزهای عراق را درنوردیده بود، چنانکه نه تنها در شام و مصر، بلکه در اقصی نقاط اندلس نیز نام وی بر سر زبانها بود و شاعرانی همچون عباس بن ناصح (د ۲۳۸ ق) از اندلس به قصد دیدار وی به بغداد می‌آمدند (زبیدی، ۲۶۲ـ۲۶۳؛ ابن فرضی، ۲۹۶/۱؛ نیز نک: GAS,II/662). از همین رو، شاعر در راه مصر در هر شهری با اقبال شاعران و اهل علم روبه رو می‌شد، مثلاً در حمص بطین بن امیه و دیک الجن به پیشواز وی رفتند و شاعر مدتی را در منزل بطین سپری کرد (ابن معتز، ۲۴۹؛ ابن منظور، همان، ۱۷۸؛ قس: ابن خلکان، ۱۸۵/۳). ظاهراً در همین ایام مدتی را نیز در نصیبین گذراند (نک: ابن جبیر، ۲۱۴). به

روایتی، در آغاز چون ابو نواس با جامهٔ عیاران و همراه سلیمان بن ابی سهل نوبختی وارد مصر شد، خصیب بن عبدالحمید حاکم مصر که به گفته‌ای، خود او را نزد خویش خوانده بود (جهشیاری، ۱۶۵)، از او استقبال نکرد (ابو هفان، ۴۰؛ ابن منظور، همان، ۱۷۳)، اما همینکه مدایح مبالغه‌آمیز شاعر (نک: ۲۱۵/۱ـ۲۳۴) را شنید، سخت شیفتهٔ وی شد و پاداشهای گران به او داد. به گفته‌ای، در زمان اقامت ابو نواس در مصر، مردم به سبب گرانی بر خصیب شوریدند و ابو نواس در جامع قاهره برفراز منبر رفت و خشم مردم را فرونشاند (ابوهفان، ۳۱ـ۳۲؛ جاحظ، *البیان*، ۲۳/۳؛ ابن منظور، همان، ۱۷۵). ظاهراً از آن پس توجه خصیب نسبت به شاعر دو چندان شد. خاصه آنکه ابو نواس در مدیحه‌ای مبالغه آمیز وی را به موسی(ع) همانند کرد (۲۳۲/۱؛ ابن منظور، همان، ۱۷۵ـ۱۷۶) و همین قصیده بود که بعدها دردسرِ بسیار برای شاعر فراهم آورد (نک: دنبالهٔ مقاله).

ابو نواس در دوران اقامت در مصر علاوه بر محافل عیش و عشرتی که با خصیب داشت، در مجالس علمی نیز شرکت می‌جست و با دانشمندان و اهل علم به مباحثه می‌پرداخت. ابن حُدیج کندی از کسانی است که در مصر با وی معاشرت داشته و ابو نواس اشعاری در هجو وی سروده است (۴۰/۲ـ۴۳؛ ابن منظور، همان، ۱۷۸ـ۱۷۹، ۲۹۳). به گفته‌ای، در مصر برخی *دیوان* اشعار ابو نواس را از وی روایت کرده‌اند (ابن عساکر، ۲۵۵/۴). شاعر یک سال در مصر سپری کرد و سپس به بغداد بازگشت (ابن منظور، همان، ۱۷۹). مجموع اشعاری که وی در مدح خصیب سروده، به حدود ۱۰۰ بیت، در ۶ قطعه، می‌رسد (نک: ۲۱۵/۱ـ۲۳۴). وی در هجو خصیب نیز اشعاری دارد که بی شک آنها را پس از بازگشت به بغداد و برای جلب خشنودی هارون سروده است (نک: ۱۵۱/۲ـ۱۵۲). شاعر دراین هجویه‌ها از خصیب مردی سخت خسیس و فرومایه ساخته و موجب شده است که نام وی در برخی متون کهن ــ از قبیل گلستان سعدی (ص ۳۷)ــ به صورت نماد فرومایگی و نادانی درآید.

ابو نواس پس از بازگشت از مصر به حج رفت (ابن منظور، همان، ۱۹۳). او در مدت اقامت در مکه از مجالس درس کسانی همچون سفیان بن عیینه بهره می‌برد و با دانشمندان آن دیار به مباحثه می‌پرداخت (ابوهفان، ۱۱۹ـ۱۲۰) و ظاهراً در همین زمان بود که زبیر بن بکار راوی معروف، اشعار شاعر را از وی شنید و به روایت آنها همت گماشت (نک: حمزه، «شرح»، ۲۹۴/۱). شاعر سپس به بغداد بازگشت و به گفته‌ای، به اشارهٔ خاندان نوبختی قصیده‌ای در مدح هارون سرود و از گذشتهٔ خود اظهار پشیمانی کرد. خلیفه وی را بخشید و ۲۰ هزار درهم به وی پاداش داد (همان، ۱۱۰/۱؛ نیز نک: ابو نواس، ۱۱۰/۱ـ۱۱۸)، اما گویی خلیفه به سبب اشعار او دربارهٔ خصیب، یا به سبب بدنامی شاعر، هرگز با وی دل صاف نکرد و به روایتی، او را به زندان انداخت (همو، ۲۳۳/۱، ۲۳۴؛ ابن قتیبه، *الشعر*، ۶۹۱/۲، ۶۹۲؛ ابن منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۱۷۶). به گفتهٔ جهشیاری (ص ۱۶۴ـ۱۶۵)، خصیب بن عبدالحمید پس از سقوط برمکیان به حکومت مصر گماشته شد و در این صورت ابونواس باید پس از برمکیان به مصر رفته باشد، اما در روایتی از حمزهٔ اصفهانی (همان، ۱۶۰/۱) آمده است که ابو نواس پس از بازگشت از مصر برمکیان را واسطه قرار داد تا از وی نزد هارون شفاعت کنند و اگر این روایت درست باشد، رفتن ابو نواس به مصر، قبل از سقوط برمکیان بوده است.

برمکیان در آن روزگار در اوج اقتدار بودند و از ممدوحان شاعر به شمار می‌رفتند (همان، ۱۵۱/۱ـ۱۶۰، ۷۶/۲؛ مبرد، ۱۰۵/۲؛ ابن‌رشیق، ۲۲۴/۱؛ ابو عبید، ۱۶۳/۱).

دربارهٔ آغاز آشنایی شاعر با برمکیان گفته‌اند که نخستین بار اصمعی فضایل شاعر را نزد فضل بن یحیی برمکی باز گفت و وسیلهٔ ارتباط ابو نواس با برمکیان را فراهم کرد (نک: ابن معتز، ۲۱۳ـ۲۱۷). با اینهمه، خاندان برمکی هم از گزند هجوهای وی در امان نبودند و چه بسا وی با اندک تأخیری در دریافت صله، زبان به دشنام آنان می‌گشود (نک: ۲۰۸/۱، ۵۰/۲ـ۵۱، ۱۳۳ـ۱۳۴؛ جاحظ، *الحیوان*، ۲۳۹/۱، ۲۶۳، *البیان*، ۲۱۱/۳؛ ابن قتیبه، همان، ۶۹۷/۲؛ جهشیاری، ۱۳۸؛ ابن‌منظور، همان، ۲۵۱). به گفته‌ای، بسیاری از اشعار وی در مدح برمکیان از بین رفته است (حمزه، همان، ۶/۱) و اینک آنچه از این مدایح در *دیوان* او برجای مانده، از حدود ۵۰ بیت در نمی‌گذرد (نک: ۱۵۱/۱ـ۱۶۰). ظاهراً روابط شاعر با برمکیان در واپسین روزهای اقتدار آنان سخت تیره شده بود و جالب توجه اینکه وی در اشعاری خطاب به فضل بن یحیی، به ناپایداری حکومت و زوال قدرت ایشان اشاره کرده است (۱۵۲/۱ـ۱۵۷) و گفته‌اند اندکی پس از سرودن این اشعار بساط برمکیان در ۱۸۷ق به دست هارون برچیده شد (ابن رشیق، همانجا).

ابو نواس پس از خاتمهٔ کار برمکیان، همچنان آنان را دشنام می‌گفت و برخی، دلیل آن را روابط نزدیک شاعر با فضل بن ربیع وزیر مقتدر هارون و دشمن سرسخت برمکیان دانسته‌اند (ابونواس، ۲۰۸/۱؛ حمزه، همان، ۸۱/۲؛ قس: ضیف، *العصر...*، ۲۲۴، که به استناد ابیاتی از وی (۳۰۰/۱ـ۳۰۱)، گفته است: ابو نواس پس از ماجرای برمکیان سخت اندوهگین شد و در پی آن به مصر رفت). فضل بن ربیع از بزرگ‌ترین حامیان شاعر بود. ابو نواس در اشعاری به سابقهٔ آشنایی ۲۰ سالهٔ خود با فضل اشاره کرده (۲۵۰/۱) و گفته است فضل بارها از وی شفاعت کرده و او را از زندان و حتی گاه مرگ حتمی رهانیده است (۲۴۹/۱؛ ابن منظور، همان، ۲۷۰ـ۲۷۱؛ حصری، ۴۳۰/۲). به روایتی، ابو نواس در یکی از سفرهای حج ندیم فضل بوده است (حمزه، همان، ۹۸/۱). مجموع اشعاری که ابو نواس در مدح فضل بن ربیع سروده، ۱۳۱ بیت در ۸ قصیده است (نک: ۱۶۱/۱ـ۱۸۸) و این بجز قطعه‌های کوتاهی است که به مناسبتهای مختلف خطاب به وی سروده است (۲۴۴/۱ـ ۲۴۹). شاعر در مدح دو فرزند وی عباس و محمد نیز اشعاری سروده است (نک: ۱۸۸/۱ـ۲۱۵، ۲۸۴ـ۲۸۵).

یکی دیگر از امیران هارون الرشید که ابو نواس او را به سختی هجو

کرده، اسماعیل بن حفص (حاکم جرجان در ۱۹۱ق، نک: طبری، ۳۲۹/۸) است که ۱۱ قطعه (در ۶۵ بیت) از هجویات تند و گزندهٔ شاعر خطاب به وی سروده شده است (۱۳۴/۲ـ۱۴۱).

ابونواس در اشعاری به ماجرای انتخاب مأمون به ولایت عهدی در ۱۸۹ق (طبری، ۳۱۶/۸؛ نیز نک: ابونواس، ۱۱۹/۱ـ۱۲۰) اشاره کرده و این امر نشان می‌دهد که شاعر دست کم تا این زمان در دربار هارون اقامت داشته است، اما به گفتهٔ منابع در اواخر خلافت هارون (۱۹۳ق) به اتهام زندقه، یا هجو قبیلهٔ مضر، یا به سبب اشعاری که در مدح خصیب ابن عبدالحمید سروده بود، به زندان افتاد و سرانجام پس از مرگ هارون، امین وی را از زندان آزاد ساخت (ابن قتیبه، *الشعر*، ۶۹۱/۲ـ۶۹۲؛ طبری، ۵۱۴/۸؛ ابن ابار، ۶۸؛ ابن منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۲۹۹؛ عباسی، ۹۷/۱). احتمالاً پس از رهایی از زندان بود که وی ابیاتی در رثای هارون سرود (۲۹۹/۱؛ صولی، *الاوراق*، ۲۲۳؛ طبری، ۳۶۴/۸).

در دربار امین: امین در دوران نوجوانی و ولایت عهدی دیر زمانی با ابونواس معاشرت داشت. از همین‌رو سخت تحت تأثیر وی قرار گرفته بود و گاه به همین سبب موردسرزنش دیگران قرار می‌گرفت (نک: ابن منظور، همان، ۲۱۳). به علاوه، امین همچون ابونواس طبعی خوش گذران و عشرت طلب داشت و چون به خلافت رسید، وی را ندیم خاص خود قرار داد، چندانکه به روایت ابوهفان (ص ۲۳ـ۲۴) لحظه‌ای از او دل بر نمی‌کند. شاعر در باده‌نوشی و شکار همواره در کنار وی بود و با مدایح مبالغه‌آمیز خود، از صله‌های کلان بهره‌مند می‌شد (نک: ابن معتز، ۲۰۹ـ۲۱۱؛ ابن منظور، همان، ۸۲ـ۸۶). به‌گفته‌ای، در یکی از مجالس خصوصی امین، شاعر مدیحه‌ای سرود و در ازای هر بیت ۱۰۰ درهم پاداش گرفت (همان، ۷۳ـ۷۴). یک بار نیز به پاداش سرودن شعری، خلیفه دستور داد تا دهانش را از مروارید پر کردند (ابوهفان، ۷۰ـ۷۱). در منابع کهن داستانهای بی شماری از مجالس عیش و نوش امین با ابونواس نقل شده است (نک: همو، نیز ابن منظور، همان، جم).

زندگی ابونواس در دربار امین بهترین دوران کامیابی وی بود. حمایت بی‌چون و چرای خلیفه از ابونواس باعث شدکه شاعر بی هیچ بیم و هراس در نهان و آشکار به می گساری و خوش گذرانی بپردازد و حتی از لاابالی گری و شیوهٔ زندگی بی قید و بند خود دفاع کند. وی «از اینکه از هیچ گناهی روی نگرداند، سخت خشنود است و به خود می‌بالد» و «لذت جویی و کامیابی را جز در ارتکاب گناه و عمل حرام نمی‌بیند» (۱۶۹/۲، ۱۷۱، ۲۴/۳، ۲۲۵، ۲۷۹ـ۲۸۰؛ نیز نک: بخش شعر). وی در این امر چندان راه افراط پیمود که دشمنان امین به‌ویژه برادرش مأمون اعمال شاعر را بهترین مستمسک برای تبلیغ بر ضد امین یافتند. به روایتی، مأمون دستور داد بر منابر خراسان می‌گساریها و رسواییهای امین را با شاعر باز گویند و مردم را بر ضد دستگاه خلافت بشورانند. امین از این امر سخت بر آشفت و بر شاعر خود خشم گرفت و او را به زندان انداخت و به روایتی، دستور قتل او را صادر کرد (طبری، ۵۱۷/۸؛ حصری، ۴۳۰/۲؛ ابن بسام، ۱(۲)/۹۳۵؛ صفدی، ۲۸۷/۱۲؛ ابن منظور، همان، ۱۰۴ـ۱۰۵). از آن پس، امین شاعر را از می‌گساری منع کرد، اما ظاهراً ابونواس با اینکه از امین سخت بیمناک بود، هرگز نتوانست از باده خواری دست بردارد و بارها بدین سبب مجازات شد و حتی نزدیک بود جانش را در این راه از دست بدهد (نک: همان، ۸۸ـ۸۹).

اشعاری که شاعر در رثای امین سروده (۲۹۹/۱ـ۳۰۰)، نشان می‌دهد که وی تا زمان مرگ امین (۱۹۸ق) زنده بوده است. از این تاریخ به بعد هیچ اطلاعی از وی در دست نیست و به گفتهٔ برخی منابع، او در همین سال در بغداد درگذشته و در مقبرهٔ شونیزیه به خاک سپرده شده است (خطیب، ۴۴۸/۷ـ۴۴۹؛ ابن انباری، ۵۱ـ۵۲). تاریخهای دیگری نیز در منابع کهن آمده است که وفات او را به اختلاف بین سالهای ۱۹۵ تا ۲۰۰ق نشان می‌دهد (ابوهفان، ۱۰۸؛ ابن قتیبه، همان، ۶۹۲/۲؛ ابن معتز، ۱۹۴؛ ابن ندیم، ۱۸۲؛ ابن نباته، ۳۱۶؛ ابن منظور، همان، ۱۱ـ۱۲).

در برخی روایات آمده است که ابونواس به دست نوبختیان مسموم شد (همان، ۳۰۴ـ۳۰۵). البته شاعر با خاندان نوبختی روابط نزدیکی داشته و آنان را مدح گفته است (نک: ۲۹۰/۱ـ۲۹۱) و شاید به همین دلیل برخی او را شیعه دانسته‌اند (نک: دنبالهٔ مقاله). به گفتهٔ جاحظ وی بیشتر اوقات خود را نزد نوبختیان می‌گذراند (*البخلاء*، ۱۳۱/۱ـ۱۳۲؛ حمزه، «شرح»، ۱۱۷/۱؛ ابن‌منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۸۰، ۱۰۵) و به روایتی از ندیمان خاص اسماعیل بن ابی سهل بوده است (حمزه، همان، ۴۸/۲). با این حال، از ناسزاگویی به این خاندان ابایی نداشته و بارها ایشان را در نهایت گستاخی هجو گفته است (همان، ۴۶/۲ـ۴۸، ۱۲۸ـ۱۳۱؛ جاحظ، *الحیوان*، ۱۲۹/۳؛ ابن منظور، همان، ۱۴۴، ۲۸۱ـ۲۸۲). به گفته‌ای، هنگامی که شاعر، مادر اسماعیل بن ابی سهل را در ابیاتی زشت و بسیار زننده هجو گفت (نک: ۱۲۸/۲ـ۱۲۹)، خاندان نوبختی برآشفتند و درصدد قتل وی برآمدند (ابوهفان، ۳۴ـ۳۶؛ ابن منظور، همان، ۳۰۵). در روایت دیگری نیز آمده است که زُنبور کاتب که با ابونواس دشمنی داشت، شعری در هجو علی بن ابی طالب (ع) ساخت و آن را به شاعر نسبت داد و چون نوبختیان آن را شنیدند، بر آن شدند تا وی را بکشند (حمزه، همان، ۷۵/۲؛ ابن منظور، همان، ۳۰۴ـ۳۰۵، ۳۰۸ـ۳۰۹؛ قس: اقبال، ۲۲). تقریباً هیچ‌یک از منابع به این داستان اعتنا نکرده و خاندان نوبختی نیز خود آن را تکذیب کرده‌اند (ابن‌منظور، همان، ۳۰۸ـ۳۰۹) و می‌دانیم که اشعار و اخبار ابونواس همه توسط این خاندان گردآوری شده و از طریق آنان به دست حمزهٔ اصفهانی (نک: همان، ۱۱۷/۱) و دیگران رسیده است.

ظاهراً پس از مرگ ابونواس مادرش گلبان هنوز زنده بود و به روایتی وی و شوهرش به خانهٔ یکی از نوبختیان رفتند و ۲۰۰ درهم و نیز صندوقچه‌ای حاوی کتاب و برخی آلات موسیقی که از ابونواس بر جای مانده بود، از وی ستاندند (ابن‌منظور، همان، ۳۰۹ـ۳۱۰). در هیچ

یک از منابع کهن سخنی از زن یا فرزندان شاعر به میان نیامده است، اما چنانکه از برخی اشعارش برمی‌آید، وی دختری به نام بَرّه و پسری که نامش ذکر نشده، داشته است (۲۴۹/۱، ۲۹۱؛ قس: شلق، ۴۴-۴۵). وی در ابیاتی زیبا دخترش برّه را ستوده و صادقانه اعتراف کرده که پدر شایسته‌ای برای وی نبوده و از او خواسته است که پس از مرگ برایش اشکی نریزد (نک: ۲۹۱/۱).

عقاید و آراء: روایات متعدد دربارهٔ خوش گذرانیها و هرزگیهای او، پاره‌ای اشعار کفرآمیز وی، همنشینی با شاعرانی که نه پای بند اصول اخلاقی بودند و نه به اعتقادات مذهبی توجهی داشتند، از یک سو و از سوی دیگر زهدیات وی، مقام برجستهٔ علمی او در علوم قرآنی و فقه و حدیث، اشعاری که دربارهٔ وحدانیت خداوند سروده، احادیثی که از پیامبر(ص) نقل کرده است و اشعاری که در مدح حضرت رضا(ع) به او نسبت داده‌اند، از او چهره‌ای دوگانه و سخت متناقض ساخته که همهٔ نویسندگان قدیم و جدید را دچار سرگردانی کرده است. از همین‌رو، برخی از او زندیقی مفسد و برخی پارسایی متقی ساخته‌اند (نک: دنبالهٔ مقاله). وی را در زمان حیات به زندقه، خارجی بودن، اعتقاد به مانویت و ثنویت متهم کرده بودند و حتی به علت این اتهامات، به زندان نیز افتاده بود (نک: ابن معتز، ۱۹۵؛ طبری، ۵۱۸/۸، ۵۲۴؛ خطیب، ۴۴۰/۷؛ ابن منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۱۶۰-۱۶۳). در سده‌های بعد نیز بسیاری از نویسندگان این اتهامات را قطعی دانسته‌اند، چنانکه ابوالعلای معری گفته است که وی را مذهبی جز مذاهب رایج روزگار خود بوده است (ص ۴۲۰). از معاصران هم بسیاری او را کافر، بی‌دین، مانوی، ثنوی، اباحی و شعوبی خوانده‌اند (نک: حجاب، ۲۸۷-۲۸۹؛ ملحس، ۶۰، ۱۵۷-۱۵۸). در مقابل این گروه، نویسندگانی دیگر معتقدند که شاعر در وصف هرزگیها و تباهیها بر تجربیات ذهنی خود متکی بوده و عملاً دامن به گناه نیالوده است و اشعار کفرآمیز وی را نیز صرفاً از مقولهٔ نکته پردازی و لطیفه‌گویی می‌دانند (حمزه، «شرح»، ۱۸۹/۱؛ ضیف، *الفن*...، ۱۵۹-۱۶۰؛ قس: صدقی، ۷۲). همچنین او را شیعه‌ای پاک نهاد و گاه به اغراق از مشایخ متصوفه و از بزرگان طریقت باطنی پنداشته‌اند (عبدالحسنین، ۳۹-۴۰؛ قس: مهدوی، ۶۳۹-۶۴۰؛ فهمی، ۲۴۱ به بعد). گروهی نیز معتقدند که وی در دوران کهن سالی دست از گناهان شسته و زهد پیشه کرده است و زهدیات وی را مربوط به این دوران می‌دانند (ابن منظور، همان، ۳۰۷؛ علی خان مدنی، ۱۹۲/۲؛ ضیف، *العصر*، ۲۳۶-۲۳۷؛ بستانی، ۶۶-۶۷؛ عبدالجلیل، ۱۱۴؛ قس: پلا، ۲۳۸؛ ابن منظور، همان، ۲۷۴، که به نقل روایتی پرداخته، مبنی بر اینکه ابونواس شایعهٔ توبهٔ خود را تکذیب کرده است).

کسانی که وی را شیعه دانسته‌اند، ظاهراً مستندشان روایت و اشعاری بوده که ابن بابویه نقل کرده است (نک: ۱۴۲/۲-۱۴۴). در یکی از روایات وی آمده است که چون مأمون، حضرت رضا (ع) را به ولایت عهدی برگزید، همهٔ شاعران جز ابونواس در مدح آن حضرت مدایحی سرودند. مأمون (و به روایتی شخصی از نوبختیان) در این باره شاعر را نکوهش کرد. ابونواس ضمن ابیاتی گفت: «چگونه می‌توانم امامی را مدح کنم که جبرئیل خادم نیای وی بوده است» (ابن بابویه، همانجا؛ قس: ابن خلکان، ۲۷۰/۳، ۲۷۱). علاوه بر این، ابن بابویه (همانجا) در دو روایت دیگر به ملاقات ابونواس با حضرت رضا (ع) اشاره کرده و ابیاتی از شاعر را در مدح آن حضرت نقل کرده است، اما این روایات که به دیگر منابع شیعی نیز راه یافته است (نک: جوینی، ۲۰۰/۲-۲۰۲؛ قمی، ۱۷۰/۱؛ خوانساری، ۵۱/۳-۵۳؛ صدر، ۲۰۰؛ امین، محسن، ۳۳۴/۵)، با برخی وقایع تاریخی و نیز روایاتی که در منابع کهن آمده، ناسازگار است. اولاً می‌دانیم ولایت عهدی امام رضا(ع) ۲۰۱ق است (نک: ابن اثیر، ۳۲۶/۶) و در آن زمان بی شک ابونواس زنده نبوده است. ثانیاً در *دیوان* وی که امروزه به دو روایت مختلف، یعنی روایت ابوبکر صولی و حمزهٔ اصفهانی، در دسترس ماست، به هیچ یک از این اشعار و روایات اشاره‌ای نشده است. ثالثاً ابونواس در اوج اختلافات امین و مأمون در بغداد، جانب امین را گرفت و حتی، چنانکه گفتیم، وجود شاعری متهم به کفر و زندقه چون او در دربار امین، بهانه‌ای برای مأمون بود تا مردم را بر ضد امین بشوراند، و در این صورت حتی اگر عمر شاعر هم کفاف می‌داد، به گفتهٔ صفدی (۲۸۷/۱۲)، از خشم مأمون نمی‌رست، چه رسد به آنکه وی را شاعر و ندیم خود سازد. علاوه بر این، برخی از علمای شیعه نیز ابونواس را از مخالفان به شمار آورده‌اند و مستند آنان حدیثی از امام هادی (ع) است که در آن صریحاً شاعر «ابونواس باطل» خوانده شده است (شوشتری، ۵۸۳/۲؛ قمی، همانجا).

دربارهٔ شعوبیگری وی نیز روایات مختلف است. از نویسندگان کهن، ابن‌عبدربه (۴۰۸/۳) و ابن‌رشیق (۲۳۲/۱) وی را شعوبی دانسته‌اند و از معاصران، گروهی به استناد اشعاری که وی در آنها برخی قبایل عرب را هجو و در مقابل از ایرانیان با افتخار یاد کرده است (ابونواس، ۱۸۶/۱-۱۸۷، ۲۵۳-۲۵۵) و همچنین به سبب گرایش شدید وی به شعوبیانی چون ابو عبیده معمر بن مثنی (ه م) و کینه‌توزیهایی که نسبت به طرفداران برتری نژاد عرب از قبیل اصمعی (ه م) داشته، او را شعوبی دانسته‌اند (مقدسی، ۱۰۷-۱۱۰؛ دوری، ۸۴؛ حجاب، ۲۹۰؛ بستانی، ۱۷۵/۵-۱۷۷؛ جندی، ۶۸۵؛ قاضی، ۳۲۰). در مقابل، برخی معتقدند که وی در اشعارش عربهای بدوی و شیوهٔ زندگی خشن و بیابانی آنان را که با طبع لطیف او ناسازگار بوده، مورد ریشخند قرار داده است، نه عربهای شهرنشین را. به همین جهت این اشعار وی را ناشی از تعصب ضد عربی وی نمی‌دانند (ضیف، همان، ۲۳۰-۲۳۱؛ فروخ، ۱۵۹/۲، ۱۶۰؛ EI^2؛ قس: واگنر، 132، که گفته است دربارهٔ شعوبی بودن وی حکم قطعی نمی‌توان داد).

با وجود همهٔ این نظریات و عقاید گوناگون دربارهٔ او، هیچ گاه ابونواس را نمی‌توان شاعری بی‌دین و کافر خواند. اعتقاد به یکتاپرستی، نبوت و معاد در اشعار وی کاملاً مشهود است (نک: چ غزالی، ۶۱۰-۶۱۱، ۶۱۴، ۶۱۷). اما آنچه از وی شاعری چند چهره ساخته، ظاهراً پای بندی و اعتقاد وی به یک اصل مهم کلامی است که در زمان وی بین

فرقه‌های مختلف بسیار بحث انگیز بوده است و آن اصل بخشش بی حد و حصر خداوند است. روایات مختلف و اشعار وی به خصوص زهدیات او به خوبی نشان می‌دهد که به این عقیده که «خداوند هر گناهی را می‌بخشاید» سخت پای بند بوده و همهٔ اعمال خود را بر اساس آن توجیه می‌کرده است (نک: ابن منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۲۱۱–۲۱۲). به روایت ابن عساکر (۲۷۹/۴)، حسن بن دایه در واپسین روزهای زندگی ابونواس نزد وی آمد و از او که در بستر بیماری بود، خواست تا وی را موعظه کند؛ ابونواس ابیاتی به این مضمون سرود: «هر چه می‌توانی گناه کن که خداوند بسیار بخشاینده است و اگر از ترس آتش ترک عیش و شادمانی کنی، روز قیامت در مقابل عفو پروردگار انگشت حسرت به دندان خواهی گزید» و جالب توجه اینکه تمام احادیثی هم که ابونواس از قول پیامبر (ص) نقل کرده، مربوط به همین اصل است و نیز اینکه بخشایش خداوند را نهایتی نیست و اوست که مرتکب کبائر را در قیامت خواهد بخشید (همو، ۲۵۵/۴؛ ابن منظور، همان، ۲۹۴). به روایتی، حتی نقش انگشتری ابونواس، شعری به این مضمون بوده است که گناهان من از حد بیرون است، اما در مقایسه با عفو پروردگار ناچیز و اندک است (نک: ابن منظور، همان، ۲۰۸). براساس همین بینش، وی از فرقه‌هایی که دربارهٔ گناهان کبیره نظریاتی سختگیرانه داشته‌اند، به شدت انتقاد کرده است و یکی از موارد اختلاف وی با معتزله و به خصوص نظّام در همین است که معتزلیان مرتکب گناه کبیره را اگر توبه نکند، مخلد در آتش می‌دانند (نک: ابوزهره، ۲۱۴). وی در قصیده‌ای معروف، نظام را این چنین مورد خطاب قرار داده است: «تو اگر در دین دوراندیش و محتاط هستی، بخشش خداوند را منع و انکار مکن که این خود اهانت به دین است» (۴/۳؛ نیز نک: ه د، ابراهیم بن سیار). اعتقادات ابونواس در این باره به فرقهٔ مرجئه بسیار نزدیک است، چه آنان دربارهٔ گناهان کبیره تسامح بسیار دارند و گروهی از آنان معتقدند که ایمان به قلب است و آنکه به ایمان اقرار کرده، هر گناهی مرتکب شود، هر چند کفر گوید، مؤمن است و خداوند او را می‌بخشد (نک: ابوزهره، ۲۰۲–۲۰۳).

حال اگر بپذیریم که ابونواس به بخشش بی‌انتهای الٰهی سخت امیدوار بوده و این اصل را پایه و اساس زندگی فردی و اجتماعی خود نهاده بوده است، دیگر ناچار نخواهیم بود او را در اوایل زندگی فاسق و فاجر و در اواخر عمر زاهد و تقوا پیشه بخوانیم و برای بی‌بند و باریها و عیاشیهای وی نیز توجیهی منطقی بیابیم، چه در این بینش، هم ایمان می‌گنجد هم کفر، هم زهد و آخرت گرایی، هم لاابالی‌گری و بی‌بندوباری.

ابو نواس و عشق: ابو نـواس را نمی‌توان در زمـرهٔ شـاعران عاشق پیشهٔ معروف به شمار آورد، اما وی به گفتهٔ خود در راه عشق تجربیات بسیار اندوخته است (نک: ۱۷۲/۴). وی هنوز کودکی بیش نبود که به دخترکی همسال خود دل سپرد (نک: ۲۷/۴؛ ابن خلکان، ۹۶/۲؛ قس: صدقی، ۳۷–۴۰). دیگر ماجرای عاشقانهٔ او که نمی‌دانیم تا چه اندازه با افسانه در آمیخته، با جنان، کنیز عبدالوهاب ثقفی در بصره آغاز می‌شود. شاعر نخستین بار وی را در سوق مربد دید و به او سخت دل باخت. همین دیدار کوتاه، شاعر عنان گسیختهٔ عصیانگر را که به هیچ قیدی تن در نمی‌داد، ناچار کرد در برابر عشق به خاک افتد و سر تعظیم فرود آورد. جنان در آغاز از او روی گرداند و پیامهای عاشقانهٔ وی را با ناسزاگویی و ریشخند پاسخ گفت. شاعر که سخت به او دل سپرده بود، کوشید با اشعار عاشقانهٔ خود، او را رام کند، اما معشوق بر سر مهر نمی‌آمد و او را به حریم وصال خویش نمی‌خواند (ابوالفرج، *الاغانی*، ۲/۱۸–۳، جم؛ ابن منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۱۲۸–۱۳۱، ۱۳۹–۱۴۰). به گفته‌ای، چون معشوق قصد حج می‌کند، شاعر نیز رهسپار می‌شود تا شاید در راه یا هنگام طواف دیداری دست دهد. وی در اشعاری لحظهٔ دیدارش را با معشوق در مقابل حجرالاسود به زیبایی وصف کرده است (۴۲/۴). به روایتی، چون اشعار شاعر دربارهٔ جنان بر سر زبانها افتاد، ابوعثمان ثقفی برادر عبدالوهاب، جنان را از بصره به محلی به‌نام حَکَمان برد. شاعر روزها در خارج بصره به رسم عاشقان به انتظار می‌نشست و از مردمانی که از آن سوی می‌آمدند، دربارهٔ جنان می‌پرسید (نک: ۱۱۸/۴، ۱۱۹؛ ابوالفرج، همان، ۵/۱۸؛ ابن منظور، همان، ۱۳۶–۱۳۸)، تا سرانجام مردی جنان را خرید و با خود برد و داغ هجران را برای همیشه بر دل شاعر نهاد (ابوالفرج، همان، ۸/۱۸). گفته‌اند که جنان یگانه زنی بود که ابونواس در عشق وی صداقت داشت (همان، ۲/۱۸). ابوالفرج اصفهانی در *الاغانی* بخشی مستقل را به ماجراهای عاشقانهٔ شاعر با جنان اختصاص داده است (نک: ۲/۱۸ به بعد).

از دیگر معشوقه‌های شاعر، عِنان، کنیزک ناطفی است. ماجراهای عاشقانهٔ این دو، قبل از رفتن شاعر به مصر آغاز شد و تا مدتها ادامه داشت. ابونواس با عنان که طبعی دلپذیر و بذله‌گو داشت، بسیار مأنوس بود. با او به باده‌نوشی می‌نشست و برایش اشعار عاشقانه می‌خواند، اما چندی بعد روابط بین آن دو به تیرگی گرایید و یکدیگر را هجو گفتند و سرانجام پیوندشان از هم‌گسیخت. منابع‌کهن‌داستانهای‌بسیاری‌دربارهٔ مجالس عیش و نوش و همچنین مهاجات آن دو نقل کرده‌اند (نک: ابونواس، ۱۴۳/۲–۱۴۴؛ ابوالفرج، *الاماء* ...، ۳۲، ۳۵، ۳۷–۳۹؛ ابن عبدربه، ۵۹/۶–۶۰؛ ابن عساکر، ۲۶۳/۴؛ ابن جراح، ۴۳–۴۴؛ وشاء، ۳۳۰). در غزلیات و دیگر اشعار ابونواس به نامهای دیگری از معاشیق معروف عرب از قبیل دنیا، سعدی، سعاد، سوده، نرجس و حُسن نیز اشاره شده است (۱۴۵/۱، ۱۴۶؛ ابوهفان، ۴۲؛ جاحظ، *الحیوان*، ۱۶۶/۵–۱۶۷؛ ابن منظور، همان، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۲).

ابونواس و معاصرانش: ابونواس با شـاعران و دانشمندان بزرگی هم روزگار بود و با بسیاری از آنان معاشرت و گاه مهاجات داشت. طبیعی است که شاعر بزرگی چون او نمی‌توانسته است از میدان رقابتها و خصومتهای شاعرانه بر کنار باشد. به گفتهٔ ابن عمر، در آن روزگار هیچ شاعری نبود که به وی حسادت نورزد (نک: همان، ۴۳). فضل بن عبدالصمد رقاشی، هیثم بن عدی، ابان بن عبدالحمید لاحقی، اشجع سلمی، داوود بن رزین، زُنبور بن ابی حماد و احمد بن روح از جمله شاعرانی بوده‌اند که با ابونواس اشعاری به هجو رد و بدل کرده‌اند (نک:

ابونواس، ۶۱/۲ـ۸۱؛ ابن معتز، ۲۰۴؛ مرزبانی، ۲۶۰؛ جهشیاری، ۱۲۳؛ ابن خلکان، ۱۱۲/۶؛ ابن منظور، همان، ۱۲۴ـ۱۲۵).

از میان این شاعران، خصومت ابونواس با رَقاشی و ابان بن عبدالحمید لاحقی شاعر برمکیان از همه بیشتر بوده است. ابن معتز (ص ۲۴۱ـ۲۴۲) دربارهٔ آغاز دشمنی بین او و ابان می‌گوید: یحیی بن خالد برمکی از ابونواس خواسته بود تا کلیله و دمنه را به شعر درآورد؛ ابان با حیله‌گری و چرب زبانی شاعر را از این امر بازداشت و خود نهانی آن را در ۵ هزار بیت به شعر درآورد و ۱۰۰ هزار درهم از یحیی پاداش گرفت. ابونواس از این امر سخت برآشفت و زبان به هجو و ناسزا گشود؛ ابان نیز در ابیاتی هجویات وی را پاسخ گفت، اما هرگز نتوانست اشعار وی را پاسخی درخور دهد. در روایت دیگری آمده است که جعفربن‌یحیی برمکی، ابان را مأمور تعیین پاداش شاعران کرده بود و چون نوبت به ابونواس رسید، ابان سهمی ناچیز به او داد و گفت من هر شاعری را به قدر ارزش و منزلتش پاداش می‌دهم. ابونواس برآشفت و اشعاری گزنده و تلخ در هجو وی سرود. چون ابان آن را بشنید، بیمناک شد و خواست آن را به هزار درهم بخرد تا بر سر زبانها نیفتد، اما شاعر نپذیرفت و چون این اشعار به گوش برمکیان رسید، بی‌درنگ ابان را از دربار براندند (همو، ۲۰۲ـ۲۰۴؛ ابن عبدربه، ۲۰۴/۴ـ ۲۰۵؛ ابن ابار، ۸۰ـ۸۱؛ ابن منظور، همان، ۲۷۱ـ۲۷۳؛ نیز نک: بخش شعر).

ابونواس با شاعران معروف دیگری چون ابوالعتاهیه و ابن مناذر نیز روابط دوستانه‌ای داشته است. ابوالعتاهیه به علت برخی بدبینیها و نگرشهای زاهدانه، طبع عیاش و عشرت طلب شاعر را برنمی‌تافت و او را سخت نکوهش می‌کرد (ابوالفرج، *الاغانی*، ۱۷۷/۳). با این حال، در بسیاری از مجالس شعرخوانی و عیش و عشرت، آن دو را کنار یکدیگر می‌بینیم (نک: ابن‌عساکر، ۲۶۱/۴؛ ابوالفرج، همان، ۸۸/۲۰ـ ۸۹؛ عباسی، ۸۶/۱؛ ابن کثیر، ۲۶۶/۱۰). ابوالعتاهیه به اشعار ابونواس سخت عنایت داشت و گویند او را بزرگ‌ترین شاعر روزگار خود می‌دانسته است (ابن عساکر، ۲۵۸/۴؛ ابن خلکان، ۱۰۲/۲؛ ابن منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۴۷؛ عبدالرزاق، ۷). در روایتی دیگر نیز آمده است که ابوالعتاهیه از شاعر خواسته است که قلمرو زهد را به او واگذارد و خود به مضامین مدح و هجو و خمر بسنده کند (نک: ابن منظور، همان، ۵۳). دربارهٔ روابط وی با ابن مناذر نیز چند روایت در منابع آمده است. یکی از این روایتها حکایت از نخستین آشنایی آن دو در مسجد بصره دارد و در روایت دیگری آمده است که ابن مناذر هنگامی که مورد بی مهری هارون الرشید قرار گرفت و به تنگدستی افتاد، ابونواس با ۱۰۰ یا ۳۰۰ دینار به کمکش شتافت (ابوالفرج، همان، ۱۱/۱۷، ۲۵ـ۲۶؛ نیز نک: هـ د، ابن مناذر).

علاوه بر این دو، ابونواس با شاعران دیگری نیز همچون ابوالشمقمق، ابوالشیص، حسین بن ضحاک، مسلم بن ولید، دعبل خزاعی و ابوخالد فارسی معاشرت داشته و در منابع کهن، انبوهی روایت دربارهٔ محافل شعرخوانی و مجالس عیش و عشرت اینان آمده است (نک: ابن معتز، ۷۳، ۲۰۷؛ صولی، *اخبار*، ۲۳۸؛ مسعودی، ۲۴۵/۶ـ۲۴۶؛ ابوالفرج، همان، ۱۸۵/۶، ۲۰۰، ۱۰۹/۱۵ـ۱۱۰).

همچنین وی با ۳ تن از راویان بزرگ یعنی ابوعبیده معمربن مثنی، ابوعمرو شیبانی واصمعی روابطی داشته است. ابوعبیده سخت شیفتهٔ لطافت طبع و ذوق شعری و ادبی وی بود (ابن خلکان، ۱۰۰/۲) و او را در میان نوخاستگان همچون امرؤالقیس در میان شاعران کهن می‌دانست (نک: خطیب، ۴۳۷/۷). ابونواس نیز متقابلاً وی را می‌ستود و در راه‌یابی وی به دربار خلافت عباسی تلاش بسیار کرد (نک: هـ د، ۷۱۲/۵)، اما گاه نیز در مجالس درس، او را با هجویات خود سخت می‌آزرد (نک: ۵۹/۲؛ بیهقی، ۶۰۲/۲؛ مسعودی، ۸۰/۷ـ۸۱).

دربارهٔ روابط شاعر با اصمعی نیز روایات مختلف و گاه متناقض است. با اینکه اصمعی ابونواس را بر شاعران دیگر ترجیح می‌داد (ابوالفرج، همان، ۱۶/۱۸؛ ابن عساکر، ۲۵۵/۴ـ۲۵۶؛ ابن منظور، همان، ۲۲۳ـ۲۲۴) و چنانکه گذشت، با برشمردن فضایل شاعر در مجلس فضل بن یحیی، راه را برای ورود او به دربار هموار ساخت، هجویاتی که شاعر دربارهٔ اصمعی سروده، حکایت از اختلافاتی عمیق بین آن دو دارد (نک: ابن منظور، همان، ۲۸۶؛ قس: ابن قتیبه، عیون...، ۱۳۰/۲) و چنانکه از برخی روایات بر می‌آید، ظاهراً ابونواس در اخراج اصمعی از دربار هارون الرشید نقش عمده‌ای داشته است (نک: هـ د، همانجا).

از حدود آشنایی شاعر با ابوعمرو شیبانی چیزی جز یکی دو روایت در دست نیست. یکی از آنها حکایت از حضور ابونواس، ابوالعتاهیه و مسلم بن ولید در مجلس درس ابوعمرو دارد (نک: عباسی، همانجا) و دیگری روایتی است که در آن ابوعمرو دربارهٔ ابونواس می‌گوید: اگر وی خود را به فسق و فجور نمی‌آلود، هر آینه به اشعار او استشهاد می‌کردم (نک: ابن معتز، ۲۰۲).

دربارهٔ روابط شاعر با نَظّام معتزلی نیز روایات بسیاری در منابع نقل شده که برخی از آنها مغشوش است. در یکی از این روایتها آمده است که ابونواس در خردسالی به مصاحبت نظام درآمد و از وی دانش آموخت و نظام سخت شیفتهٔ وی بود (نک: ابن ندیم، ۲۰۵؛ ابن منظور، همان، ۲۰۲). با توجه به این روایت سن نظام باید از ابونواس بسیار بیشتر بوده باشد، حال آنکه برخی منابع ولادت نظام را در ۱۶۰ق نوشته‌اند (نک: هـ د، ابراهیم بن سیار). به گفته‌ای، نظام با بحث و جدل بسیار سعی داشت که ابونواس را قانع کند تا آراء و عقاید معتزلیان را بپذیرد، اما شاعر هرگز زیر بار نرفت و حتی با وی از در مخالفت درآمد و زبان به هجو او گشود (ابن منظور، همانجا). شاعر در یکی از این هجویات نظام را به می‌خوارگی و غلامبارگی متهم کرده است (۶۰/۲). با این حال، نظام اشعار وی را از این جهت که الهام بخش برخی نظریات کلامیش بوده، ستوده است. به گفتهٔ خود نظام، ابیاتی از ابونواس (نک: ۱۷۲/۲) دربارهٔ حرکت و سکون، او را به نظریاتی رهنمون ساخت که قبلاً از آنها غافل بوده و با الهام از آنها توانست کتابی دربارهٔ حرکت و

سکون بنویسد (ابن منظور، همان، ۱۶۱). در روایت دیگری آمده است که چون نظام، شعری از ابونواس را که در بیتی از آن به جزء لایتجزا اشاره شده بود، شنید، به ابونواس گفت: «روزگاری است که ما در این باره بحث می‌کنیم، اما آنچه تو در این بیت گفته‌ای، برای ما در این مدت طولانی حاصل نیامده بود» (ابن منظور، همان، ۱۰۶).

مآخذ: در پایان مقاله. عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

بخش دوم ـ شعر ابونواس

در این بخش سعی بر این است که همهٔ جوانب متعدد شعر ابونواس، از درون *دیوان* او، بررسی شود. این شیوه البته چند علت دارد: ۱. ابونواس را از جهاتی می‌توان بزرگ‌ترین شاعر عرب به شمار آورد. ۲. وی پیشوای شعر نوخاستهٔ عرب و نمایندهٔ معارضان شعر کهن عرب است. ۳. او از مادر و شاید هم از پدر، ایرانی بود و در محیط اهواز و بصره با همهٔ پدیده‌های فرهنگی ایرانی آشنا شد. از آنجا که خود شیفتهٔ این فرهنگ بود، ناچار شعرش بیشتر عصاره‌ای از فرهنگ ایرانی آن روزگار است و گاه به همین جهت او را شعوبی و زندیق نیز خوانده‌اند. ۴. مضامین نویافتهٔ او در باب خمر، معشوق، شاهد، مدح، زهد و ... در ادبیات فارسی (به‌خصوص *رباعیات* خیام) تأثیر وسیعی داشته (نک: سید ابراهیم، ۷۵ــ۷۹) و بسیاری از همین مضامین، اندک اندک ماهیت عرفانی یافته و در آثار متصوفهٔ ایران جلوه کرده است. ۵. انبوه کلمات فارسی ابونواس از دیرباز مورد بحث بوده است. برای بررسی شمار این کلمات، درجهٔ تکرار و نوع آنها (معرب یا فارسی خالص) لازم بود همهٔ *دیوان* بررسی شود. ۶. از بررسی آثار بی‌شماری که دربارهٔ او نوشته شده، نمی‌توان راه به جایی برد. برای درک تناقضات روحی و مادی ابونواس، تنها راه چاره بررسی مستقیم *دیوان* است.

در میان دانشمندانی که از دیرباز تا زمان ما به کار او پرداخته‌اند، هیچ‌کس نیست که او را نستوده باشد (برای نمونه، نک: حمزه، «شرح»، ۱/۱۰ــ۲۳، شمار بسیاری روایت). در بیشتر کتب «طبقات»، بزرگ‌ترین شرح حال به او اختصاص دارد و تقریباً یک جلد کامل *الاغانی* دربارهٔ او تدوین شده بوده (بخشی از آن همان است که ابن منظور گرد آورده است). وی ذوق و ظرافت و دانشهای گوناگون و نیز هرزگیهای شگفت را در وجود خودگرد آورده بود و به‌همین سبب از مردان خردمند و مؤمن گرفته تا آوازخوانان کوچه و بازار را مجذوب خود کرد، سپس از افسانه‌های هزار و یک شب و داستانهای عامیانهٔ عرب سر برکشید. این جوان کج‌رو فاسد را نمی‌توان دوست نداشت که صداقت او هر ملامتگری را خلع سلاح می‌کند، زیرا او حتی واپسین پرده‌های تزویر را از وجود خود برگرفته و در پوشش شعری که چون آبگینه شفاف است، شخصیت خویش را در معرض دید نسلهای پس از خود قرار داده است. در میدان زندگی، او مبارزی نمی‌طلبد که کسی به جنگش رود. صادقانه ایمان دارد و به‌سادگی گناه می‌ورزد. برای او تنها می‌توان آرزو کرد که بخشایش الٰهی ــ که البته از گناه او گسترده‌تر است ــ شامل حالش گردد. بی‌گمان همین آرزوی رستگاری است که موجب شد، سالها بعد، از او مردی فقیه و محدث و حتی صاحب «مسند» بسازند (عبدالجلیل، ۲۰۵، حاشیه).

دیوانی که مورد بررسی قرار داده‌ایم، همان است که حمزهٔ اصفهانی جمع آوری کرده و توسط واگنر و شولر (ج ۴) به چاپ رسیده است. صولی نیز *دیوان* او را جمع‌آوری کرده و انبوهی شعر و خبر را که گویا جعلی می‌پنداشته، از *دیوان* بیرون نهاده و به‌همین جهت، *دیوان* جمع آوردهٔ او تقریباً یک سوم کار حمزه شده است. این *دیوان* نخست توسط آلوارت (۱۸۶۱م) به چاپ رسید. پس از آن چندین چاپ دیگر به شکلها و ترتیبهای مختلف در شرق انجام یافت که از نظر شمار قطعات با یکدیگر تفاوت فاحش دارند (دربارهٔ این چاپها، نک: EI^2). از شعر ابونواس گزیده‌هایی نیز به زبانهای گوناگون ترجمه شده است. شاید کهن ترین ترجمه از آن فن کرمر[1] باشد. به زبان فارسی، تنها «غزلهای ابونواس» ترجمهٔ آیتی موجود است. به فرانسه، ترجمهٔ مونتی از همه مفصل‌تر است. کسانی دیگر چون خوام در «شعر عربی» (ص 128-111) و نیز میکل در مجلهٔ «جهان اسلام» (240-239) قطعاتی از اشعار او را ترجمه کرده‌اند.

کار حمزهٔ اصفهانی در موضوع خود، یکی از بهترین نمونه‌های روش تحقیق در آن روزگار است. نهادن طرحی دقیق حتی برای جزئیات، پیروی دقیق از آن طرح، دقت وسواس آمیز در نقد اشعار و خلاصه دانش بسیار گستردهٔ ادبی، حمزه را به محققان سدهٔ ۱۹م شبیه ساخته است.

کتاب به ۵ «حد» و ۱۵ «باب» و خلاصه ۸۰ «فصل» تقسیم شده، در هر حد شمار قصاید و قطعات و نیز شمار ابیات معین شده و بنابراین شمارش، کتاب شامل ۱٬۵۰۰ قطعه و قصیده و ۱۳٬۰۰۰ بیت است.

حمزه پس از تحقیقات مو شکافانهٔ خود به این نتیجه می‌رسد که از *دیوان* شاعر، هیچ نسخهٔ قابل اعتمادی در دست نیست و در نسخه‌های موجود بسیاری از اشعارش حذف شده. مثلاً در مصر هنوز اشعاری از او معروف است که در عراق گمنام مانده (حمزه، «شرح»، ۱/۳ــ۴)، حتی در عراق هم بسیاری از اشعارش مفقود شده است، مثلاً مدح برمکیان دیگر جایی یافت نمی‌شود. علاوه بر این، انبوهی تک بیت و دو بیت از او باقی است که حتماً قصاید یا قطعات بزرگی بوده‌اند (همان، ۱/۶، ۷). مسألهٔ دیگر حمزه آن است که مردم، به سبب شیفتگی به شعر او، هر شعر خمریه، غزل، هرزگی و ... را به *دیوان* او می‌افزودند. حمزه نمونه‌های متعددی از انواع جعلیات *دیوان* را نیز ارائه داده است (همان، ۱/۷ به بعد).

از مزایای دیگر کار حمزه آن است که هرگاه شاعر به تاریخهای ایرانی اشاره کرده، به شرح و تفصیل آنها پرداخته و از این طریق

1. Kremer, A., *Diwan des Abu Nawas, des grössten lyrischen Dichtern der Araber*, Vienna, 1855.

اطلاعات بسیار ارزنده‌ای در اختیار ایران شناسان قرار داده است. او با همهٔ شیفتگی به شعر ابونواس، در برابر اشعار ضعیف یا مغلوط او تردید نکرده و از خود و یا از قول ناقدان بزرگ عرب به انتقاد پرداخته است.

کتاب حمزه، پس از ذکر روایات و نقدهای گوناگون، با «نقائض» ابو نواس و دیگر شاعران آغاز شده (همان، ۲۴/۱ به بعد)، سپس به ترتیب با مدایح، مراثی، عتاب و... ادامه می‌یابد.

خمریات: شعر باده است که ابو نواس را به اوج شهرت رسانیده است. حدود یک چهارم مجموع آثار او را همین معنی تشکیل می‌دهد. ظرافت و روانی اشعار و دلنشینی و طراوت معانی، حضور در زندگی عادی گروهی از مردم بغداد، مأنوس بودن الفاظ و طربناکی اشعار، همه موجب شده است که انبوهی از شاعران عرب، به تقلید از ابو نواس پردازند و اشعار خود را به نام او منتشر سازند. از سدهٔ ۳ ق، این اشعار جعلی «نواسی» چندان فراوان شده و به نام ابو نواس شهرت یافته بود که دیگر تشخیص میان اصیل و جعلی میسر نمی‌بود. حتی ذهن نقّاد مردی چون حمزه ــ که هم دانش بسیار داشت، هم دقت وسواس گونه ــ نیز در این کار عاجز ماند و البته او انبوهی شعر ضعیف از اشعار اصیل جدا ساخته، اما خوشبختانه از ذکر همهٔ آنها خودداری نکرده، زیرا نخست گویی خود به جعلی بودن همهٔ آنها اعتقاد ندارد و سپس پنداری آنها را که اندکی پس از ابو نواس و با حال و هوای خمریات او سروده شده، خالی از لطف و فواید ادبی نمی‌داند. با اینهمه، امیدوار است که بعدها کسی به این امر عنایت خاصی بورزد و سره را از ناسره جدا سازد (نک: همان، ۱/۳). حمزه، «حد سوم» از مجموعهٔ خود را به خمریات او اختصاص داده، این حد شامل یک باب (باب نهم کتاب) و آن باب شامل ۱۹ فصل است (همانجا). مجموعهٔ اشعار این باب، ۳۲۳ قصیده و قطعه است.

بدیهی است که شعری چنین مشهور و دل انگیز بارها مورد مطالعه قرار گرفته است: در میانهٔ سدهٔ ۱۹ م، فن کرمر شعر ابو نواس را به آلمانی ترجمه کرد و در آن ۲۱ شعر شراب نهاد. بخش اعظم ترجمه‌های فرانسوی شعر ابو نواس توسط مونتی، همانا شعر باده است. در ۱۹۶۳ــ ۱۹۶۴م بن شیخ در مقالهٔ مفصل و بسیار سودمندی که به زبان فرانسوی نوشته، به تقسیم بندی مضامین خمریات ابو نواس پرداخته است. همان سال (۱۹۶۴م)، شلق بخشی از کتاب خود *ابو نواس بین التخطی و الالتزام* را به خمریات او اختصاص داده (ص ۷۳ــ ۲۱۸)، جالب آنکه روش کار او در بررسی مضامین شعری به شیوهٔ بن شیخ شبیه است. فهمی نیز به این موضوع پرداخته (ص ۲۶۱ــ۲۸۱). علاوه بر این، آثار دیگری که دربارهٔ ابو نواس تألیف شده، همه بخش مهمی را به خمریات او اختصاص داده‌اند.

ابو نواس ابداع کنندهٔ شعر باده نیست، بلکه نخستین شاعران عرب در عصر جاهلی نیز با این موضوع آشنا بوده‌اند. مثلاً «معلقهٔ» عمرو بن کلثوم با شعر باده آغاز می‌شود (ص ۱۱۸ــ ۱۱۹) و «معلقهٔ» لبید ۵ بیت در این باب دارد (ص ۱۰۹ــ۱۱۰). دیوان عدی بن زید شاعر مسیحی دربار حیره و مترجم دربار ساسانیان، شامل انبوهی مضامین خمری است؛ برخی از ابیات خمری اعشی چندان مشهور است که عیناً در شعر منوچهری تضمین شده (نک: ه د، اعشی). در این باب می‌توان به نام بسیاری دیگر از شاعران جاهلی مانند عنتره اشاره کرد. اما بادهٔ شاعران جاهلی، بیشتر یکی از مضامین فخر و بخشندگی است. مثلاً عنتره، در وصف گشاده دستی خویش حکایت می‌کند که هر چه داشته در راه باده هزینه کرده است (ص ۱۱۰). همین مضمون تا قرنها پس از اسلام نیز دوام می‌یابد (نک: فهمی، ۲۶۵).

نخستین استادان واقعی ابونواس را در خمریات، باید در عصر امویان و خاصه در دربار اموی جست و جو کرد: اخطل مسیحی که در حیره، سرزمین باده خیز، پرورش یافته بود، مست باده، به آزادی تمام وارد دربار خلیفه می‌شد. درهمین‌زمان احوص نیز در مدینه به‌خمریات روی آورد و آن را با غزل در آمیخت، اما خمریات در عصر اموی، توسط ولید به اوج رسید و به نوعی استقلال دست یافت.

تسلط اعجاب انگیز بر زبان عربی، لطافت ذوق و روانی طبع، ستیزه با سنتهای کهن عرب و گریز از قالبهای پیش ساخته، وابستگی به سنت های هزار سالهٔ ایرانی، گستاخی و بی شرمی، از ابو نواس که اینک سخنگوی آزاد اندیشان و مرفهان زمان شده بود، مردی افسانه‌ای ساخت، چندانکه پایش به افسانه‌های عامیانه و حتی افسانه‌های کهن ایرانی چون هزار و یک شب نیز گشوده شد. در این فضای بی در و پیکر، ابو نواس می‌توانست آزادانه همهٔ آرزوها و امیال مشروع و نامشروع خویش را به زبان شعر باز گو کند: مضامین کهنه و کلیشه‌ای شعر جاهلی را به ریشخند گرفت و شاعران را به ابداع معانی تازه فرا خواند، از عادات و رفتارهای خشونت آمیز برخی قبایل عرب زبان به انتقاد گشود، زنان زیبا، پسران خوشرو و بادهٔ آتشین را که به وی نشاط می‌بخشید، به‌رغم تحریم *قرآن*، ستود و شیطان را گرامی داشت، سپس چون به‌خود آمد، شعر زاهدانه سرود.

گفتار و رفتار ابو نواس که گاه با هم در تناقض است، غالب نویسندگان عرب را بر آن داشته که در او به چشم مردی ضد عرب و شعوبی تندرو بنگرند. مثلاً فهمی (ص ۱۹۳، ۱۹۸) او را متعصب ترین شعوبی پنداشته و جلوهٔ این عاطفه را نیز دوامر دانسته: یکی شیفتگی اوست نسبت به هر چه ایرانی است، دیگر فزونی کلمات فارسی در شعر او. اما در قبول این نظریات نباید جانب احتیاط را فرو نهاد. کلمات فارسی او، چنانکه در بخش فارسیات خواهیم دید، آنچنان نیست که عموماً پنداشته‌اند. در تعصب شعوبیگری او نیز باید تردید کرد. ابو نواس فرزند محیط خویش است. همواره در پی ظرافت و زیبایی و آزادگی است و هر چه جز این باشد، آماج نیشخند اوست. شعر او، رفتار و عادات او، حتی شکل و شمایل او در مسیری خلاف جهت جامعه جریان دارد. شراب، رمز بی‌ایمانی و بی‌اخلاقی و سرکشیهای اوست. به‌خصوص دراین خمریات است که شورشهای او جلوه می‌کند.

کوچک‌ترین عصیان او، سرپیچی از «نسیب» شعر جاهلی است که با گذشت زمان، گویی حرمت و قداستی کسب کرده بود، اما پرهیز از زاری بر ویرانه‌های منزلگه یار، او را به بیزاری از بیابانهای بی پایان و خارهای صحرایی و برکه‌های بویناک آب و حتی ساکنان نافرهیختهٔ آن سرزمینها می‌کشاند. او دیگر حاضر نیست «به گوشت سوسمار و آب چاهها و مشکهای فرسوده» (بن شیخ، 117 ، 47) قناعت کند و به زیستن در زادگاه گرگ و کفتار (نک: ابونواس، ۴۳/۳-۴۴، ابیات ۱ تا ۶) که از خار مغیلان پوشیده است، تن دهد. زیرا در این دیار جز بدبختی و فقر و خشونت چیزی یافت نمی‌شود و او را با این احوال کاری نیست (قس: بن شیخ، 67).

به سبب گستردگی مضامین خمریات او و شهرت آنها و نیز به سبب تأثیر شگفت آوری که در ادبیات فارسی داشته‌اند، بهتر است که در اینجا بر حسب مضمون دسته بندی و نقل شوند.

۱. دین: «بی رنگی دین ابونواس» (۳۱۴/۳) که نوعی ضرب المثل شده بود، در بسیاری از اشعار وی آشکار است، زیرا اعتراف می‌کند که «هرزهٔ پرده دری است که زهد به خیالش هم خطور نمی‌کند» (۲۵۸/۳)، «سرکردهٔ فاسقان و دشمن تائبین است» (۴۳۲/۳) و توصیه می‌کند که همگان «دنیا را بر دین ترجیح دهند» (۳۳۰/۳، ۳۳۴). او در غزلی خویشتن را به ابلیس می‌فروشد و در شعر شراب نیز از آغاز شب تا بامداد، آلوده به باده و فسادهای دیگر از ابلیس اطاعت می‌کند (۳۲۵/۳) و ابلیس که هنوز از گناه باده نوشی او خشنود نیست، وی را به فسادی بزرگ تر برمی‌انگیزد (۱۱۴/۳، نیز نک: ۲۵۷/۳، ۲۵۹، در دعوت از ابلیس).

با اینهمه، ابونواس پیوسته حرمت قرآن کریم را پاس داشته و همه جا به آیات مبارکه سوگند یاد کرده است. تنها در یک قرینه سازی است که پا را از حد فراتر نهاده، به یاران اندرز می‌دهد که قرآن را یک سو و باده را سوی دیگر نهند و سپس چند جام از این بنوشند و چند آیه از آن بخوانند (۲۰۹/۳). اما اینجا نیز بی‌حرمتی او را چنین تعلیل باید کرد که می‌خواسته از غفران خداوندی بهره‌مند شود، زیرا در دنبال آن شعر می‌افزاید که: اول گناه کن و بعد توبه که خداوند گناهان را می‌بخشد (۲۱۰/۳). این معنا بارها در خمریات او تکرار شده (مثلاً ۶۴/۳، ۲۰۲) و نشان می‌دهد که ابونواس با آنکه ظاهراً از گناه روگردان نبوده، باز صادقانه به خداوند ایمان داشته است.

۲. عصیان: انتقاد از مشهورترین مضمون شعر جاهلی که همانا گریستن بر اطلال و دمن و سخن گفتن با آنها و سپس یاد معشوق سفر کرده بود، گویی در خمریات ابونواس رمز عصیان بر همهٔ جلوه‌های زندگی و فرهنگ بیابانی کهن است. انبوهی از قصاید خمریهٔ او (قریب ۳۰ قصیده و قطعه) با این نقد سخره‌آمیز، یا ریشخند بر شاعرانی که با چنین مضامینی قصیده ساخته‌اند، آغاز می‌شود؛ موضوع پیوسته یکی است: چرا بر این ویرانه‌های خشک رها شده می‌گریید؟ اطلال را فرو نهید و از بهار و زندگی دوبارهٔ جهان کام دل بجویید و می‌بنوشید (۲۶۰/۳)، آیا منزل ختار در انبار و قطربل از ویرانه‌ها و بیابانهای خشک ذوقار زیباتر نیست؟ (۱۶۱/۳). اگر وصف می‌کنید، گلی را که بر بناگوش معشوق نشسته، وصف کنید، نه خانه‌های ویران را (۳۳۲/۳)، یا به جای آنها، بادهٔ ناب را بستایید (همانجا). تنها یک قطعهٔ ۳ بیتی در خمریات او هست که با اشاره به وصف اطلال آغاز می‌شود، اما بی درنگ در بیت دوم می‌خوانیم که خلیفه او را به چنین کاری فرمان داده و «به کاری ناهنجار مکلف کرده است» (۱۵۳/۳).

گویی ادامهٔ طبیعی این انتقادها، انتقاد از زندگی و رفتار اعراب است. بارها زندگی میخانه‌ها در کنار کنیزکان را با زندگی در خیمه های بادیه و شیر شتر (۴۵/۳) قیاس کرده و احوال اعراب را به ریشخند گرفته است (۴۴/۳، ۴۵) که «این اعراب کجا، زندگی کسری کجا» (۴۶/۳). گاه مستقیماً از برخی قبایل عرب چون بکر و تمیم و اسد نام می‌برد (۱۱۰/۳) و جای دیگری اشاره می‌کند که این بادهٔ دل‌افروز شایستهٔ آن قبایل عرب نیست، «بلکه شایستهٔ آزادگان (=بنی‌الاحرار)» است. زیرا از سرزمینی برآمده که کلب و عبس و ذبیان و شیبان را به آن راه نیست. در آن نه بوی عرفجهٔ بیابانی به مشام می‌رسد و نه دانهٔ حنظل که خوراک تازیان است، یافت می‌شود، بلکه در آنجا، شادروانهای خسرو به پاست و عطر گلنار و گل سرخ و سوسن در همه جا پراکنده است (۳۲۴/۳-۳۲۵).

۳. یاران: انتقاد از زندگی و خلق و خوی اعراب، گاه او را به قیاس میان دوستان ایرانی و عرب می‌کشاند و در قطعه‌ای ۱۳ بیتی، آن بینوایی را که واله اطلال است، رها می‌کند و به یاران ایرانی خود می‌پیوندد که سخت با وقارند، سخن به آرامی گویند، در مستی از حد نمی‌گذرند، نفسی شریف دارند و در مجلس عشرت بر یکدیگر فخر نمی‌فروشند. حال آنکه چون به جمع یاران عرب می‌رسد، نخست تمیمیان به خود می‌بالند و سپس به یاد کمان حاجب بن زراره می‌افتند که نزد خسرو گروگان نهاده بود و از آنجا سخن به ایام العرب سر می‌زند، اما از جانب جوانان فارسی، هیچ بیم گزند نمی‌رود، به او فخر نمی‌فروشند و فروتن و بزرگوارند (۲۹۰/۳-۲۹۱).

اما یاران شاعر به ندرت این می‌گساران نیک خویند، بلکه به جای «فتیان صدق» (مثلاً ۱۳۰/۳، ۱۴۱، ۱۴۸، ۳۱۸، جم) یا «فتیة الاحرار» (۱۴۳/۳)، یا «ندمان صدق» (۳۹/۳)، بیشتر گروه خبیثان هرزه گردند («عصابة سوء»، مثلاً ۱۳۱/۳؛ «شرّ عصابة»، مثلاً ۱۲۹/۳) که سراپا مست و خراب و اسیر باده‌اند (۱۴/۳). جانهاشان زنده، اما بدنهاشان از باده مرده است (۱۵/۳). چنان از خود بیخود شده‌اند که دیگر از هیچ تباهی و فسادی روی گردان نیستند.

گویا سخت ترین روزگاری که بر شاعر گذشت، آن زمان بود که امین او را از خوردن باده منع کرد. او از بیم امین (نک: ۳۱۴/۳) اندوهناک و دلسوخته از باده نوشی خودداری می‌کند (۲۰۳/۳) و به یاران می‌گوید که در کنارشان می‌نشیند، اما از ترس خلیفه لب به باده نمی‌زند (۲۷۳/۳). با اینهمه، بیم آن دارد که شراب کهنهٔ مانده در خمره عاقبت پیمانی را که او

با خلیفه بسته، بشکند (۲۰۷/۳).

۴. ویژگیهای می: باده در شعر ابو نواس آفریده‌ای شگفت است. سرشتی چون سرشت آدمی و پری دارد. پری است، زیرا از چهارچوب زمان خارج است، آدمی است چون می‌توان او را به زنی گرفت و هم صحبت خویش ساخت، اما دختر رز، این پیر دختر نوجوان را، باید از پدر خوانده‌اش «دهقان» خواستگاری کرد (۵/۳، ۱۴، ۲۵، جم). اما دهقان که نگران سرنوشت دختر خواندهٔ خویش است، از اصل و نسب خواستگاران پرسش می‌کند تا اطمینان یابد که ایشان مردمی کریم (۵/۳) یا «فتیان صدق» اند (۲۵/۳). و چون از این امر اطمینان می‌یابد، کابین دختر را بیشتر (۵/۳، ۱۴) و حتی ۵ سکهٔ زر می‌نهد (۱۴۱/۳). اما این دختر شوی نادیده سخت بیمناک است و از درون خم می‌گرید و بانگ برمی‌آورد که: «مادر! از شعلهٔ آتش می‌ترسم. گفتمش: نزد ما از آتش بیمی نیست. گفت: خورشید چه؟ گفتمش: گرمای خورشید رفته است. گفت: خواستگار من کیست؟ گفتم من. گفت شوی من کیست؟ گفتمش، آب پاکیزه... گفت: این خانهٔ چوبین را دوست ندارم. گفتم: ترا در جامهایی که فرعون ساخته (یا جامهایی که شاهپور بر آنها نقشها کشیده) خواهم ریخت...». آنگاه عروس آرامش می‌یابد و تنها، از شاعر می‌خواهد که او را به فرومایگان و عربده جویان و مجوسان و جهودان و ترسایان ننوشاند (۴۹/۳ـ۵۰).

این عروس خمره نشین (۱۴/۳)، سرشتی آتشناک دارد (۵۳/۳، ۹۳) و چون اخگری یاقوت صفت است (۶۲/۳)، از پاکی به چشم خروس (۵۱/۳، ۱۴۳، جم، بسیار متعدد، همین تشبیه را نزد اخطل نیز می‌توان یافت)، یا به پاکی اشکی در چشم شهلای دختران (۲۳۷/۳) ماند. زرمذاب است (۳۴/۳). تابناک چون قندیل کلیساست (۲۲/۳). حبابهای روی آن مروارید است (۲۵/۳)، چنان دل انگیز است که پنداری از گونه‌های ساقی گرفته شده است (۲۱/۳). از اینجاست که پادشاهان پیش او سجده می‌کنند (۱۰/۳، ۸۰، نیز نک: ۱۳۱/۳).

تشبیه شراب به چراغ و خورشید و نور از معانی معروف ابو نواس است. نور باده، شام تار را روشن می‌کند (۲۸۳/۳)؛ اگر آن را با نوری درآمیزند، لاجرم پرتوهای دیگر زاییده خواهد شد (۳/۳؛ نک: منوچهری، ۲۲۰، که بی‌گمان بیشتر از این معانی الهام گرفته است).

این دختر نارسیده که از هیت، عانه، بابل، حیره، کرخ، تکریت، قطربل و... فراز آمده، باید دیر زمانی بماند تا سالخورده شود. کوتاه‌ترین زمانی که ابو نواس پسندیده «ده ساله دختری است که جز نور خورشید ندیده و در خمرهٔ قیر اندود آرمیده» (۱۳۶/۳)، اما بهتر از آن، پیر باده‌ای است که تنها «زمان» اسرارش را می‌داند و خود از پستان دهر شیر نوشیده است (۱۰۱/۳ـ۱۰۲)، شاهزاده‌ای است که خواستگاری او را ندیده و حتی آفتاب و سرما و گرما هم از خلقت او آگاه نیستند (۱۰۹/۳). از روزگار نوح پیامبر برجای مانده (۸۶/۳، ۹۸، ۱۱۵)، از گنجینه‌های نوح بر آمده (۲۲۵/۳) و گویا با وی در کشتی بوده است (۳۲۴/۳). از عهد طالوت است (۶۳/۳) و چون از عمرش سؤال کنند، گوید: «نمی‌دانم چند ساله‌ام، اما ثمود و نیای غسانیان را دیده‌ام» (۱۴۹/۳). این بادهٔ روی زرد پیش از خلقت حضرت آدم آفریده شده (۲۳۵/۳) و نزدیک‌ترین نیاکان او پادشاهان ساسانیند (۱۶۲/۳، ۱۸۰، ۱۸۱). او عمری چون عمر دهر دارد (۱۰۲/۳)، دختر دهر است (۱۹۶/۳، ۲۵۳) و زمانی زاده شده که هنوز ستارگان به حرکت در نیامده بودند (۱۳۳/۳). اما همین پیر عروس پردگی (۱۴۴/۳) را هنگامی که در جام می‌ریزند، چون دوشیزگان شرمگین می‌شود (۷/۳).

۵. ابریق و جام: آوندهای باده نوشی نزد ابو نواس بسیار متعدد و با نامها و شکلهای گوناگون است و از همین جا تأثیر هنر ایرانی به خوبی آشکار می‌گردد؛ زیرا شکل و تزیینات و نام بیشتر این آوندها ایرانی است: ابریق، جام، کوزه (جمع آن: کیزان، اکواز)، دورق (جمع آن: دواریق)، طاس، طرجهار و شایدهم کأس همه فارسیند. ابریق گاه پیری زمزمه کن و نفس گرفته است (۲۱۹/۳)، گاه با آن گردن بلند، آهویی است ترسیده، بر بلندی نشسته و گردن برآورده (۲۳۱/۳)، گاه درنا یا پرنده‌ای آبی است که از باز ترسیده است (۱۶۰/۳، ۱۷۶).

باده را از ابریق به جام، قدح، کأس، ناجود (= جام، لیوان)، زجزج، طاس (= پیاله) و ... می‌ریزند. این جامهای گرانبها، چون ستارگان آسمانند (۱۷/۳) و دستهای می گساران، برجهای آنها (۳۱۲/۳)؛ گاه چراغند (۷۴/۳، ۱۹۲) که به نور باده برافروخته شده‌اند.

زیباترین جامهای ابو نواس، جامی نقش دار است که ته آن، تصویر خسرو نقش بسته و گرداگرد او را سپاهیانش، با جامه‌های کوتاه و گرزهایشان، فرا گرفته‌اند (۱۳۸/۳). دیگر جامی زرین است که فارسیان با این نقشها آراسته‌اند: در ته جام تصویر خسرو است. در گرد او، گاوان وحشی در حال گریزند و مردانی سوار بر اسب آنها را به تیر و کمان شکار می‌کنند (۱۸۴/۳). دیگر پیاله‌های زرینی است که فرزندان بابک گرداگرد آنها نشسته‌اند (۲۱۴/۳). در یکی از این جامهای نقش دار زبرجد که برای خسرو ساخته شده بود، تصاویر هندیان را حک کرده‌اند (۳۴۰/۳). بی‌گمان ظروف دیگری غیر از این جامهای خسروانی وجود داشته که شاید در سرزمینهای دیگر ساخته شده بود. ابو نواس به یکی از آنها که نقشهای مسیحی دارد، اشاره کرده است (۳۴/۳).

۶. خم: خمهایی که شراب را در آنها نگه می‌داشتند، نیز متعدد بودند. ابو نواس در یک بیت بیشتر آنها را نام برده: زق، دنّ، دورق و باطیه (۲۸۵/۳). بر این نامها، خابیه، کوزه، راقود، قاروره و جره را نیز می‌توان افزود. دنّ، خمی پهن با گردن کوتاه و تنگ بود که شکل بیضی داشت، به همین جهت برای نصب آن ناچار زمین را اندکی می‌کندند و خمره را در آن می‌نهادند. دنّ غالباً قیراندود بود؛ خابیه شکل دیگر از دنّ است؛ راقود شاید از دنّ هم بزرگ‌تر بوده؛ جره با دو دسته و گلویی گشاد و از گل پخته ساخته می‌شد؛ باطیه، سبویی با دو دسته بود؛ دورق نیز سبویی دسته دار با گلویی تنگ بود. علاوه بر انواع ظرفهای گلین، از مشک (زق) نیز استفاده می‌شد. ابو نواس یک بار مشکی آماسیده را که

پاهای بر آمده‌اش را بریده‌اند، وصف می‌کند (۲۳۷/۳).

حوض و مرجال نیز طشتهای بزرگی بودند که برای فشردن انگور به کار گرفته می‌شدند (نک: بن شیخ، 25 ,24). خمره را بر خلاف تصور، کمتر از سر می‌گشودند، بلکه رسم آن بوده که «برای برگرفتن باکرگی خم» (۲۱۹/۳)، به کمک «مبزال» یا «بزال» «قلب او را سوراخ کنند» (۷۷/۳). این تصویر بارها در شعر ابونواس تکرار شده است.

۷. خمّار، خمّاره، دهقان، دهقانه: ابونواس، همیشه شامگاهان ــ آنچنانکه گویی از مردان شرطه بیم دارد ــ سوی خانهٔ می‌فروش می‌شتابد و در می‌کوبد. می‌فروش با آنکه خواب آلود است (۱۳۷/۳)، هیچ گاه رو ترش نمی‌کند و شاعر و یاران او را به خوشی تمام پذیره می‌شود، هر چند که گاه، در آغاز از آمدن گروهی ناشناس دل نگران است (۴۷/۳). خماران ابونواس بسیار متعددند، اما هیچ گاه مسلمان نیستند و شاعر غالباً به این امر تصریح می‌کند: گاه مردی خوش‌سیما، خاکستری موی و به آیین کشیشان است (۱۴۹/۳) و زُناری که بر میان بسته، نشان می‌دهد که از ذمیان است (۱۳۰/۳، ۱۴۱). این می‌فروش نصرانی، گاه زن است و به صومعهٔ عباد وابسته است (۶۲/۳) و یا «قبطیه‌ای زناردار» است (۸۸/۳، اشعار در این باب بسیار است). در برخی از اشعار، می‌فروش ظاهراً فارسی‌نژاد است یا مجوسی (۱۰۱/۳)، یا دهقان (۲۸۵/۳، جم) و دهقانه (۲۸۵/۳) و یا حتی زنی از بهدینان (۶۴/۳) است. ابونواس نام یکی از این زنان می‌فروش ایرانی را آورده است: میگون (۳۱۸/۳).

هنگام گفت و گو، یا چانه زدن با این می‌فروشان است که می‌توان گفت ابونواس شاهکارهای شاعرانهٔ خویش را آفریده است. گفت و گوها، پرسشها و پاسخهای کوتاه با چنان مهارت، روانی و ظرافتی به دنبال هم نشسته‌اند که گویی نثری است تصادفاً آهنگین که برای صحنه‌های نمایش نگاشته شده است (نک: ۲۸۴/۳ــ۲۸۵، ۳۱۸).

۸. ساقی: اینک، باده‌ای را که از نژاد عاد و ثمود و انوشیروان است و در جامهای زرین خسروانی ریخته‌اند، البته ساقیی در میان جمع می‌گرداند که محاسن بی‌شمار دارد: گاه پسری آهو صفت و کُرته پوش (۹/۳، ۴۴، ۴۵، جم) است یا آهویی رومی است که تاج بر سر نهاده (۷۱/۳). ممکن است ساقی در مقام معشوق نیز بنشیند (۷۴/۳، ۹۱، ۲۲۷، جم).

ساقی همیشه مرد نیست؛ در بسیار جایها زنی است آداب دان (۳۷/۳) و کرته پوش و چشمش با چشم شاعر سخنی می‌گوید «که لفظش با معنایش یکی نیست» (۱۸/۳) و چون چشمان را خمار می‌کند، بیماری آن بی‌درنگ به جان شاعر می‌افتد (۲۱/۳)، اما این زن گاه جامهٔ پسران را به تن کرده است (۳/۳). ساقی گاه مردی مخنث است که لباس کنیزکان پوشیده (۳۵۲/۳). همین ساقیان فریبنده‌اند که غالباً ابونواس را دو مستی می‌بخشند، یکی از بادهٔ در دست و دیگری از بادهٔ چشمان (۱۷۳/۳، ۳۲۳).

۹. ساز و آواز: ساقی اگر خود خواننده و بربط نواز نباشد، غالباً هنرمندی ــ زن یا مرد ــ در کنار دارد که بیتی یا مصراعی از شاعران بزرگ عرب را (اعشی، حسان، جریر و ...) که ابونواس در شعر خود تضمین می‌کند، بر می‌خواند. این کار بیش از ۲۰ بار تکرار شده است (مثلاً ۴۱/۳، ۴۸، ۵۸، جم). به همین مناسبت گاه عود یا بربط به گونه‌ای دلنشین وصف شده: بربط چوب بی زبان سخنگوی، شبیه به پای آدمیزاد است که بر انگشتان آن خضاب بسته‌اند و تارها را چون انگشتری برگرد آنها نهاده‌اند (۱۴۵/۳ــ۱۴۶). در یک قصیده، شاعر شیوهٔ ساختن عود و تراشیدن آن را نیز وصف کرده است (۱۴۴/۳).

۱۰. معانی دیگر: بدیهی است که در لابه‌لای خمریات، انبوهی معانی دیگر نیز آمده است، مثلاً در وصف طبیعت (۴۳/۳، ۱۷۲، ۲۴۳)، وصف پرستو (۱۷۳/۳) و به خصوص تغزل. اشعار بسیار زیبایی در این بخش می‌توان یافت. اینک به دو موضوع، یکی لذت گرایی و دیگر پیری او اشاره می‌شود: ابونواس به رغم سرزنش ملامتگر (مثلاً ۲/۳، ۹۰، موضوع البته بسیار کهن است)، همه جا گستاخانه بانگ بر می‌آورد که عاشق خمر است (۱۸۸/۳) و همهٔ زندگیش در می خلاصه می‌شود (۸۹/۳) و زندگی واقعی در مستی است (۱۲۷/۳). تنها دوست دارد در میدان لذت تاخت و تاز کند (۵۹/۳). به همین جهت از «چوگان و میدان و بانگ مرغ شکاری گریزان است» (۲۲۳/۳) و به دریانوردی نیز میل ندارد (۱۹۷/۳). بیش‌ازهمه‌باابریق عشق ورزد و اعتراف می‌کند که ۸۰ دینار در قطربل هزینهٔ عیاشی کرده و پس از آن، وام هم ستانده است (۳۳۵/۳). از یاران می‌خواهد که چون درگذشت، در قطربل به خاکش سپارند تا «از گور صدای پاهایی را که انگور می‌فشارند، بشنود» (۲۶۵/۳). گویی سخن آخر او این است که زهد را فروخته و هرزگی خریده است (۹۸/۳) و در این معامله از هیچ کس باک ندارد، زیرا در گناه پرده‌پوشی نشاید (مثلاً ۱۲۷/۳، مضمون بارها تکرار می‌شود).

موضوع پیری او در درون خمریه‌ها از آن باب اهمیت دارد که می‌دانیم او «زهدیاتی» نیز دارد و این زهدیات را معمولاً در پایان زندگی او می‌نهند. حال اگر در دوران سالخوردگی نیز خمریه و غزل تند سروده باشد، ناچار باید یا توبهٔ پیرانه‌سر را نادیده گرفت و یا در تعلیل آن کوشید. اشاره به پیری در مجموعهٔ عظیم خمریات او موجود است، اما فراوان نیست. ما در چهارجا اشاره‌ای به پیری یافته‌ایم: پیری زشت ناخجسته او را غافلگیر می‌کند (۶۴/۳)، چون سالهای عمر خود را بر می‌شمارد، می‌بیند که دیگر نمی‌تواند برای گرد پیری که اینک می‌خواهد بر سرش نشیند، عذری بتراشد. چون می‌گویندش که پیر و مو خاکستری شده، پاسخ می‌دهد که هنوز دستش می‌تواند جام را به لبانش بالا برد (۱۸۶/۳)، پس با اندوه به یاد آن جوانیی می‌افتد که «مرکب جهل بود و خنده و شوخی را کاری پسندیده جلوه می‌داد» (۲۳۳/۳). با اینهمه، پیری «هنگامی که موی سپید در سیاهی زلفانش لبخند می‌زند»، این حسن را دارد که دیگر ملامتگر دست از سرش بر می‌دارد (۲۹۶/۳).

غزلیات: در کار ابونواس چون به غزل و موضوع اصلی آن «معشوق» می‌رسیم، باز دشواری تازه‌ای پیش می‌آید. چند گونگی و

تناقض در خلقیات و یا حتی در باورهای ابونواس هیچ‌گاه پژوهشگر را آرام نمی‌گذارد و بی‌گمان او هرگز به پاسخی قاطع دست نخواهد یافت. در باب عشق، آیا باید در او به چشم عاشقی دل سوخته نگریست، یا مردی با انحرافات تند جنسی؟ او در هر دو باب قدرتی بی‌مانند از خود نشان داده است.

ابونواس، به رغم انبوه شگفت‌آوری ماجراهای راست و دروغ با غلمان و ۲۹۰ قصیده و قطعه در وصف آنان، نسبت به زنان نیز عشقی آتشین داشت و به شمارش حمزه، ۱۷۸ شعر دربارهٔ آنان سروده است («شرح»، ۱/۴). حمزه که گویا اتهام غلامبارگی او را نمی‌پسندید، به دفاع برخاسته، نخست «غلامیات» او را نزدیک به «مجون» دانسته و از تغزل به زنان جدا ساخته است، سپس او را از همهٔ غزل سرایان عرب چون عمر بن ابی ربیعه، احوص و ... برتر نهاده، چنین می‌گوید: تصور مردمان نسبت به او چنین نیست و بیشتر می‌پندارند که شعر عاشقانهٔ او خاص پسران است و او هرگز عاشق زنی نشده است. حال آنکه به زنان بسیاری تغزل کرده و نام ۱۲ تن از آنان را نیز ذکر کرده است (جنان، عنان، حسن، دنانیر و ...). علاوه بر این، اگر انگیزه‌های عشق به زن در دل او نبود، چگونه می‌توانست این معانی زیبا را خلق کند (همانجا).

در مجموعهٔ غزلیات او، لازم است به چند نکته اشاره شود: برخلاف تصور عموم محققان، واژه‌های فارسی این بخش هیچ گاه از حد معمول در نمی‌گذرد. فقط دو ترکیب فارسی در آن آمده که از کاربردهای خاص ابونواس است: گفت نبوذ (۵۲/۴)، فرابوذ (۵۳/۴) که احتمالاً باید فرابوذ باشد. در این بخش معارضه با اعراب که در خمریات فراوان بود، دیده نمی‌شود؛ سنت گریه بر اطلال و دمن (نسیب کلاسیک) هیچ گاه آشکارا به ریشخند گرفته نشده، خلاصه کلمات و تصویرهای شرم‌انگیز در این بخش به کار نرفته است. بی‌تردید تقسیم بندی حمزه و تجزیهٔ شعر مجون از غزل مذکر و مؤنث در این امر بی‌تأثیر نبوده است.

شاید راز موفقیت ابونواس در همهٔ مضامین خمریه، نخجیرگانی، غزل و حتی زهد و عتاب و مدح آن باشد که وی، زیبایی را در جایهایی می‌تواند ببیند که دیگران نمی‌توانند. وی قادر است در هر شکل و حرکت، خواه در جماد، خواه در انسان و حیوان، نکته‌هایی کشف کند که در نظر همگان اموری عادی، اما در نظر ابونواس جلوه‌ای از زیبایی محض به شمار می‌آیند؛ نیاز نیست که موضوع معانی، پیوسته ارجمند و پربها باشد، زیرا دید و هنر شاعر است که موضوع را بها می‌بخشد: زیبایی همه جا هست، از بهشت روی جنان و عنان گرفته تا لبان کودکی مکتبی که از مرکب سیاه شده، یا زنی گریان در گورستان.

اما شاعر برای اینکه بتواند موضوعی را عمیقاً لمس کند، با همهٔ وجود عاطفی و حتی جسمانی خود آن را فرا می‌گیرد و با آن می‌آمیزد: خطاب به معشوقی که نمی‌دانیم کیست بانگ می‌زند که: «همهٔ من بر همهٔ تو عاشق است و در برابر تو خاضع» (۷۹/۴)، یا «ترا هر گونه توانستم، وصف کردم و این نهایت توان من بود» (۲۰۷/۴). در خمریات او پیوسته می‌بینیم که می را با چشم نوازش می‌دهد و آن را به نیکوترین صورتها می‌بیند، زیباترین نامهای آن را بر زبان می‌راند، تلخی آن را در گلو احساس می‌کند، روح آن را با روح خویش در می‌آمیزد و مستی آن را در ژرفنای جسمش راه می‌دهد و یا از آن زنی نژاده و پاکدامن می‌سازد و سپس همو را به نکاح خود در می‌آورد. یعنی همواره آمیزش او با موضوع، آمیزشی مطلق است.

غزل مؤنث: ابونواس چنانکه در روایت حمزه دیدیم، نام ۱۲ تن از معاشیق خود را ذکر کرده، اما تنها زنی که دل ابونواس جوان را بی‌قرار می‌ساخت، جنان، کنیزک زیبا و آداب دانِ محدثی به نام عبدالوهاب ثقفی بود (نک‍: بخش اول مقاله). ابونواس بیش از ۵۰ قطعهٔ کوتاه و بلند دربارهٔ او سروده، اما کمتر شعری کامل را به ذکر سوز و گداز عاشقانه اختصاص داده است، بلکه پیوسته معشوق را در چارچوب زمان و مکان نهاده و به تناسب حال به او عشق ورزیده است. اینجاست که ابونواس به شاعران واقع‌گرا و شعرش به شعر «مناسبات عاشقانه» نزدیک می‌شود. آغاز آشنایی در یک جشن عروسی بود و آنجا «همگان جنان را از زیبایی به جای عروس می‌گرفتند» (۵۷/۴). پس از چندی، شاعر در او «کمال صورتی یافت که تشبیه و تمثیل در آن سرگردان می‌ماندند» (۹۴/۴) و یا دید که او «گل گونه‌ای است که زیبایی‌اش جاودانه تجدید می‌شود» (۴۳/۴). اما از بیم جفای مولایان او، وصال یا حتی نظر هم میسر نیست. از این رو شاعر برای دیدار معشوق ناچار است در پی وی به مکه شتابد تا در کنار او حج گزارد. آنجا «دو عاشق، چون صورتها را به بوسهٔ حجرالاسود پیش آوردند، گونه‌هایشان به هم رسید و بی آنکه دچار گناه شوند، دل را شفا دادند» (۴۲/۴). حالت دو عاشق، بیم از مردمان و پوشاندن چهره با دست، یکی از زیباترین تابلوهای اوست. بار دیگر، او را در محفل سوگواری می‌بینند؛ اینجا زیبایی روی او غم را از دل سوگواران می‌زداید (۱۱۵/۴).

اما جنان به ابونواس وفا نکرد. نامه‌ها و گله‌ها و حتی ناسزاها رد و بدل شد: دشنامم ده، باک نیست. همین بس که نامم بر لبانت رود (۱۶/۴). عاقبت جنان را به «حکمان» بردند و ابونواس را که از بصره به بغداد رفته بود، کاری جز این نماند که غم خورد و حال جنان را از مسافران حکمان پرسد و گاه بر مولایان معشوق نفرین فرستد (۱۱۸/۴، ۱۱۹).

عشق ابونواس منحصر به جنان نیست، کنیزکان زیبارو، هنرمند، شاعر و ادیب دیگر نیز دل او را به خود مشغول داشته‌اند. اما دیگر کسی در چشم او به درجهٔ جنان نرسیده است. یکی از جذاب‌ترین تابلوهای ابونواس، تصویر یکی از این معاشیق در مجلس سوگواری است: «مهپاره‌ای در محفل سوگ دیدم، می‌گریست و از نرگس خویش مروارید فرو می‌ریخت و گل رخسار را به عناب انگشت می‌کوفت. گفتمش: نه بر آن مرده که بر این کشتهٔ بر در ایستاده باید گریست» (۱۵/۴؛ قس: ابن منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۱۳۸، که این شعر را نیز در وصف جنان می خواند). تابلوی دیگر، باز گریهٔ معشوق است، در آن «پاکی اشک بر

صحنهٔ رخسار او، مروارید پراکنده بر برگ خرم را به یاد می‌آورد» (۶۸/۴-۶۹).

از آنجا که ابونواس صور خیال را بر واقعیات بی‌شمار زندگی همه روزه بار کرده، لاجرم مضامین نویافته‌اش نیز بی‌شمار است.

غزل مذکر: در این بخش که باب ۱۱ از کتاب حمزه را تشکیل می‌دهد، ۲۹۰ قصیده و قطعه در ۱۶ فصل گرد آمده است («شرح»، ۱۴۱/۴)، اما حمزه اشاره می‌کند، که برخی از اشعار او را به سبب زشتی الفاظ و معانی، در باب «مجون» آورده است (همان، ۱۴۴/۴).

در این مجموعه، طبق معمول، شعر بلند بسیار اندک است، از هجوم او به عرب خبری نیست. تنها در ۶ قطعه (۳۱۲/۴، ۳۲۴، ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۷۳) به اختصار از نسیب کلاسیک انتقاد کرده است. در این اشعار کلمات فارسی غریب هیچ نیامده و نیز به سبب گزینش حمزه، معانی شرم‌انگیز در آن اندک است و شاعر همینکه به مضامین مجون نزدیک شده، به اشارتی ابهام‌آمیز بسنده کرده است.

جوانانی که مورد توجه ابونواس قرار گرفته‌اند، از طبقاتی بس گوناگون بوده‌اند: خدمتکار، ساقی میخانه، سپاهی، پیشه‌ور، کاتب دیوان و ... این پسران غالباً نژاد غیر عرب دارند و قرطق (کرته) و قبای خراسانی به تن دارند. با توجه به همین نکته است که ابونواس بارها فعل خود ساختهٔ خَرسَنَ را، از کلمهٔ خراسان، به کار برده است (نک: بخش واژه‌های فارسی).

معشوق شاعر، گاه موجودی اثیری است، در گمان نمی‌گنجد و وصفش میسر نیست، زیرا آمیخته‌ای از جسم و حرکتهای پیوسته و سکون است، نظمی است از جوهر نور و ترکیبی از روح (۳۴۱/۴)، ستارهٔ سهیل دایهٔ اوست و خورشید او را پرورده (۳۸۰/۴)، وقتی ابونواس او را می‌بیند، می‌پندارد که از بهشت گریخته است (۳۵۷/۴). چندان لطیف است که آن را تنها به شکل نور می‌توان دید (۲۰۸/۴)، چندان ظریف است که چون به او بنگرند، نگاه رخسارش را ریش می‌کند (۲۰۶/۴). سخن نیز دیبای گونه‌اش را می‌آزارد (۳۲۸/۴)، چون فراز می‌آید، گویی خورشید است که آدینه شبان به راه افتاده و مردم می‌پندارند که رستاخیز است (۲۵۳/۴).

ابونواس نام برخی از جوانان را یاد می‌کند (۳۵۳/۴)، اما انبوهی از غزلیات او خطاب به افراد ناشناخته سروده شده است و گاه خود اعتراف می‌کند که چیزی از معشوق نمی‌داند (۳۰۸/۴).

ابونواس گویا هیچ گاه از اینکه مضامین گذشتگان را گرفته تا در فضای واژگان خود شاداب‌تر سازد، ابایی نداشته است (مثلاً موضوع تکراری دیدار خیال معشوق از عاشق، ۲۱۳/۴، جم)، یک بار نیز آشکارا نسبت به بشار اظهار شیفتگی نموده، بیتی از او را در غزل خود تضمین می‌کند (۲۲۲/۴).

یک قطعه غزل «غلامی» که در *دیوان* موجود نیست و شاید هم جعلی باشد، مقدار وابستگی او را به مسائل سیاسی زمان و کشمکشهای امین و مأمون به نیکی آشکار می‌کند (نک: ابن منظور، *اخبار*، چ بیروت، ۲۹۷).

پارسایی: بهتر است که «زهدیات» ابونواس بلافاصله پس از شعر شراب، زن و غلام بیاید تا شاید تلاطم این روح آشفتهٔ سرگردان بهتر نمایانده شود. شاعری که پارسایی را فروخته و گناه خریده، با ابلیس سوداگری می‌کند، ناگهان در مکهٔ مکرمه فریاد لبیک برمی‌آورد و صادقانه دعا می‌خواند (نک: ج غزالی، ۶۲۳؛ در جمع آوردهٔ حمزه موجود نیست، از این رو برخی در صحت انتساب آن به ابونواس تردید دارند، مثلاً نک: شلق، ۳۶۶). سرود لبیک او چنان جذاب است که مردم با او هم صدا شده، آن را به بانگ بلند می‌خوانند.

باب هفتم مجموعهٔ حمزهٔ اصفهانی، یعنی باب زهدیات شامل ۲۴ قصیده و قطعه است. نیز شاید بتوان برخی از قطعات *دیوان* را به این باب انتقال داد (مثلاً رثای خویشتن، ۳۰۲/۱، ۳۰۳). اما در همین اندک مقدار هم خلط شگفتی حاصل شده است. بسیاری از قطعات مذکور در اینجا را، می‌توان در دیوان صالح بن عبدالقدوس و به‌خصوص ابوالعتاهیه که با او دوست بوده است، بازیافت، اما به‌نظر نمی‌آید که مقیاس قاطعی برای تشخیص سره از ناسره در این آثار وجود داشته باشد. معیار غزالی (ص ۶۰۹) در صحت انتساب شعر به ابونواس آن است که قطعه شامل مضمون «پناه بردن به بخشایش الٰهی و توبه از گناه» باشد، شلق (ص ۳۶۳)، ضعف بیانی و ساختاری شعر را نشانهٔ جعل می‌پندارد، اما این نشانه‌ها بدون مؤیدی دیگر چندان معتبر به نظر نمی‌آیند.

در زمینهٔ زهدیات ابونواس، دو مبحث دیگر نیز پیوسته مطرح است: یکی زمان سرودن آنهاست و دیگر موضوع صداقت شاعر. معمولاً چنین گمان می‌رود که وی چون پیر شد و نیروی اهریمنی در وجودش فروکش کرد، مانند بسیاری از شاعران دیگر، رو به خداوند آورد و در شعر استغفار کرد، اما این پندار، با آنکه معقول و طبیعی به نظر می‌آید، ممکن است در برابر برخی انتقادها تاب نیاورد. در اینجا تنها به دو روایت که این سخن را نقض می‌کند، اشاره می‌شود: اولاً ابونواس یکی از زهدیات خود یعنی شعر دعای حج را شاید در ۳۰ سالگی یا اندکی پیش از آن سروده است، زیرا به روایت حمزه (نک: بخش غزلهای مؤنث)، در همان سفر بود که معشوقش جنان را ملاقات کرد (جنان گویا نخستین زنی بود که دل از ابونواس ربود)، ثانیاً در بیشتر روایاتی که دربارهٔ پایان زندگی اوست، انگیزهٔ قتل وی، شعری هرزه یا هجاآمیز بسیار تند است، یا حتی به قول ابن معتز (ص ۱۹۴) او در خانهٔ زنی خمار درگذشته است. حال اگر این روایات صحیح باشد، باید پذیرفت که او هم از جوانی شعر زهدیه می‌سروده و هم تا آخرین لحظهٔ زندگی، شعر هرزه.

در هر حال، به تبع واگنر (نک: EI^2؛ قس: غزالی، «ذ، ض»؛ مونتی، 41) باید گفت که هرگز چنان نبوده است که ابونواس، در زمانی معین زهد پیشه کند و راه خدا را برگزیند، اما به خصوص در زمانهایی که شور جوانیش فروکش می‌کرد و دیگر باده و عشق نمی‌توانست خلأ درونی وی را پر کند، لاجرم به واپسین پناهگاه روانهای رنجور سرگردان روی

می‌آورد و مانند خیام از ژرفنای وجودش بانگ بر می‌آورد که «خدایا گناهان من عظیم است، اما بخشایش تو عظیم‌تر» (۱۷۳/۲). این معنایی است که بارها در شعر ابونواس تکرار می‌شود (۱۶۶/۲، جم). چندین قطعه از زهدیات، به شهادت خود اشعار، واقعاً در روزگار پیری و بیماری سروده شده‌اند. وی که نمی‌داند آیا به راستی بخشیده خواهد شد، یا نه (۱۶۹/۲)، سخت بیمناک است، «زیرا بیماری در سراپای وجودش خزیده و او خود می‌بیند که اندامهایش یک به یک می‌میرند» (۳۰۳،۳۰۲/۱). اینک شور جوانیش فروکش کرده (۱۶۸/۲-۱۶۹) و به سبب پیری، از لهو و لعب دوری گزیده است (۱۶۸/۲). پس پیری چه اندرزگوی شایسته‌ای است (۱۵۸/۲).

در این بخش مضامین پند و اندرز و عبرت از معانی دیگر بیشتر است. جوان همیشه دنبال هوای نفس است، نباید به زنان نگاه کرد، دین کژی ندارد، مرگ در پیش است، عبرت گیر (همانجا)، از خدا بترس، از جمع کردن مال بپرهیز، هر کاری به یاری خدا ممکن است، از مرگ گریز نیست (۱۶۰/۲)، در مقابل بد زبانی سکوت کن (۱۶۴/۲)، خداجوی و خداپرست باش (۱۷۰/۲) و ... . بدیهی است که شاعر در این اشعار کمتر توانسته است از مضامین معروف و یک نواخت چشم بپوشد و گویی تنها زمانی شعر از روحش تراویده است که ترس وجودش را فرا گرفته، توبه کنان روی به درگاه خداوند می‌آورد.

با اینهمه، دو سه بیت از زهدیات او را در شمار شاهکارهای ادب عرب نهاده‌اند: نصر بن شمیل شیفتهٔ یک بیت از زهدیات او شده؛ مأمون این بیت را در وصف دنیای فرومایه، بهترین پنداشته است: «اگر هوشمندی جهان را بیازماید، در می‌یابد که او دشمنی است در لباس دوست»؛ ابوالعتاهیه که مدعی است ۱۶ هزار بیت در پارسایی سروده، آرزو می‌کرد که ابونواس ۳ بیت از زهدیات خود (از جمله بیت مورد توجه مأمون) را در مقابل ۱۰۰۰ بیت به او بدهد (حمزه، «شرح»، ۱۵۹/۲، ۱۶۱؛ قس: ابن معتز، ۲۰۸). اصمعی نیز یکی از این قصاید را در وصف ویران سرای جهان و پندآموزی از آن، بهترین شعر در نوع خود دانسته است (نک: حمزه، همان، ۱۶۶/۲). ۳ بیتی که حمزهٔ اصفهانی روی سنگ گور او دیده، نیز اندرزی زاهدانه است که به این بیت ختم می‌شود: «گور، پیش از آنکه درگذری، چهره‌ات را در خاک نشانت می‌دهد» (همان، ۱۷۱/۲-۱۷۲). اما این روایت اندکی غریب است، زیرا روایاتی دیگر سنگ نبشتهٔ قبر او را به دیگران نسبت داده‌اند: عمرو وزّاق در روایت حمزه (همان، ۱۷۳/۲)، حسین بن ضحاک در روایتی دیگر (نک: شلق، ۶۳). جالب آنکه علاوه بر اشعار زاهدانهٔ عبرت آور، گویا او برخی عبارات حکمت آمیز هم ادا می‌کرده که برخی راویان حفظ کرده‌اند (نک: ابن معتز، ۲۰۴-۲۰۵).

نخجیرگانی: در شعر نخجیرگانی نیز ابونواس بی‌تردید برترین شاعر عرب زبان است. حمزه باب هشتم مجموعهٔ خود را به این معنی اختصاص داده و آن را که مجموعاً ۱۰۶ شعر است، به ۴ فصل بخش کرده: فصل اول شامل ۴ قصیده و ۲۶ ارجوزه که در انتسابشان به ابونواس تردید نیست؛ فصل دوم، ۵ رجز صحیح یا احیاناً جعلی؛ فصل سوم، مجموعاً ۷۱ ارجوزه از صحیح و جعلی و سست و قوی که حمزه خود یافته و در برخی نسخه‌ها به او منسوب است؛ فصل چهارم شامل ۶ ارجوزه که از باب نخجیرگانی بیرون نهاده است (۱۷۶/۲).

گزارشهای عالمانهٔ حمزه نشان می‌دهد که چه سان انبوهی شعر از شاعران گوناگون و در دورانهای مختلف به شعر ابونواس درآمیخته و تقلیدهایی که از ابونواس شده، گاه چنان زیباست که حتی حمزه‌از تشخیص آنها عاجز است. با اینهمه، او کوشش بسیار کرده و در پایان باب نخجیرگانی به ۱۶ قصیده که نام شاعرانشان را یافته و از *دیوان* ابونواس بیرون نهاده است، اشاره می‌کند (همان، ۳۲۴/۲-۳۲۵)، اما او خوب می‌داند که این نیز کافی نیست و روایتی نقل می‌کند که بر حسب آن، ابونواس تنها ۲۹ ارجوزه دربارهٔ نخجیر داشته و بقیه همه از دیگران است. راویان ابونواس (از طریق ابوهفان) نیز همین نظر را تأیید کرده‌اند، جز اینکه ۴ قصیده نیز بر آن ارجوزه‌ها افزوده‌اند (همان، ۱۷۶/۲-۱۷۷).

در این مجموعهٔ بی‌مانند، حتی اشعار جعلی نیز اعتبار دارند و می‌توان به آنها استناد کرد، زیرا بیشتر آنها، چه در معنی، چه در وزن و چه در واژگان، کاملاً ابونواسی است. در آنها، انواع جانوران شکاری چون سگ و یوز (فهد)، یا مرغانی چون باز، شاهین، یؤیؤ (نوعی باشه) و چرغ، گاه با تیزبینی شگفت آوری ترسیم شده‌اند. ابونواس عاشقانه به جنب و جوش این جانوران تیز چنگال می‌نگرد و با همهٔ وجود لذت می‌برد. معلوم نیست که آیا او خود می‌توانسته وسایل گرانبهای شکار را فراهم آورد، یا نه؟ اما تردید نیست که در رکاب خلیفهٔ عباسی، امین، از هیچ چیز محروم نمی‌ماند، چنانکه از اشعار برمی‌آید، بازیاران و یوزبانان و سگبانان، اصیل‌ترین حیوانات (مثلاً سگ سلوقی و چرغ توجی) را به میدان شکار می‌آوردند، یا دامهای گوناگون می‌نهادند و سرانجام روز را با غذای مفصلی که از گوشت شکار تدارک شده بود، به پایان می‌بردند.

وزن این اشعار به استثنای ۴ قصیده، بحر رجز است. پنداری ابونواس خواسته از ایقاع خوش آهنگ و پر شتاب رجز بهره گرفته، فضای پر جنب و جوش شکار را بهتر باز نماید، اما واژگان آنها، با واژگان خمریات و غزل تفاوت فاحش دارد. اینجا انبوهی کلمهٔ غریب ناآشنا که گاه از صمیم بادیه برگزیده شده، به کار رفته است (نک: شکعه، ۳۱۱). راست است که گاه الفاظ نامأنوس در شعر او چنان جای گرفته‌اند که خواننده احساس ناهمواری نمی‌کند (نک: شلق، ۵۱۰)، اما کثرت اینگونه کلمات چنان است که هیچ یک از قصاید نخجیرگانی او را بدون یاری شرح، نمی‌توان دریافت. در این بخش، به رغم واژگان دشوار که شاید برخی از آنها خاص شکارگران عرب بوده، تأثیر فرهنگ ایرانی به اندازهٔ خمریات، پدیدار است. آیین شکار به آنگونه که در شعر ابونواس دیده می‌شود، بی‌گمان همان است که نزد شاهان و شاهزادگان ایرانی رایج بوده، از این رو بسیاری از کلمات اصلی آن نیز فارسی

است. جالب توجه آنکه در وصف شکار با حیوانات تیز پا چون سگ و یوز، کمتر به کلمات فارسی نوظهور بر می‌خوریم، اما در دو سه قصیده که به باز و شاهین اختصاص دارد، علاوه بر کلمات نو رسیده از فارسی به عربی عصر عباسی، چندین کلمه می‌یابیم که ظاهراً کسی جز ابونواس به کار نبرده بوده است. تردید نیست که در جامعهٔ اشرافی و نیمه ایرانی بغداد و بصره همگان این کلمات را می‌شناخته‌اند، اما ابونواس آن دلیری را داشته که در شعر نیز به کارشان برد. کلماتی چون دستبان، بازیکند (در *دیوان*: باز بکند)، دستبند (۲/۲۰۳ـ۲۰۴)، دیزج (= سیاه، ۲/۲۲۸) و نظایر آنها تازه به زبان عربی راه یافته بودند، و یا کلمهٔ شُهرداز (= سرخ) که ابونواس چندین بار به کار برده است. اما الفاظی چون دامن گرد، شکاربند (۲/۲۰۳ـ۲۰۴)، دهفرج (= ده پرک)، دستخاز (= دست خیز؟)، فرواز (= پرواز) (۲/۲۱۶، ۲۱۷) را تنها ابونواس به کار برده است (نک: بخش زبان فارسی در شعر ابونواس در همین مقاله).

بیشتر اشعار این بخش، با دو سه تعبیر تکراری آغاز می‌شود: بیش از همه، شاعر «سپیده دمان بیرون می‌آید» (= وقد اغتدی و) که شاید از *معلقهٔ* امرؤالقیس تقلید شده باشد؛ اصطلاح دیگر او این است «اینک وصف کنم حیوانی را که». از این اشعار، در مجموعهٔ ۳۰ تایی مورد تأیید حمزه، ۹ ارجوزه (۲/۱۷۹ـ۲۰۰) و نیز دو قصیده (۲/۲۴۵ـ ۲۴۹) به سگ شکاری اختصاص دارد. سگان نژاده و تیز تک و آهنین دندان او به نیکی تربیت یافته‌اند (۲/۱۹۹)، چندانکه اشارات یا بانگ شکارگر را زود درمی‌یابند (۲/۱۹۸). شکار اگر در عیوق باشد، به چنگش می‌آورند و با گلوی خونین نزد صیاد می‌نهند (۲/۱۸۰). پس شکر خدای را که چنین موجودی به ما ارزانی داشت (۲/۱۸۷). عشق ابونواس به این سگان نیرومند از لابه‌لای ابیات قصیده‌ای که در سوگ یکی از آنها سروده، آشکار است (حمزه آن را در ردیف اشعار ضعیف، یا احتمالاً مجعول قرار داده است). در فصل ۳ کتاب نیز حمزه ۲۸ ارجوزهٔ مورد تردید (در وصف سگان) به ابونواس نسبت داده است («شرح»، ۲/۲۶۰ـ۲۸۵).

پس از سگان، شعر مربوط به یوز نقل شده است (۱ ارجوزه، ۲/۲۰۰ـ۲۰۲، نیز ۵ ارجوزه احتمالاً جعلی، ۲/۲۸۵ـ۲۹۰).

بیشترین اشعار پس از سگ، در وصف باز (الباز، البازی) است (۵ ارجوزه، ۲/۲۰۲ـ ۲۱۵، به اضافهٔ ۱۰ ارجوزهٔ مورد تردید، ۲/۲۹۰ـ۲۹۶). باز شکوهمند که گاه «سمند» است، گاه «شُهرداز» (= سرخ) و «قرطق» (= کرته = پیراهن) و «بازیکند» (جامه‌ای که بر دوش می‌افکندند) او از «دیباج» یا «فرند» (= پرند) است و «دامن جرد» خود را برچیده، اینک روی «دستبان» (دستکش پوستین) بازیار نشسته و از دور به شکار خویش می‌نگرد. سپس بازیار او را از «شکار بند» رها می‌سازد. پرندگان از بیم چنان گرد خود می‌پیچند که گویی افراد خانوادهٔ خسرو ایرانند که اینک به بازی «دست بند» مشغول شده‌اند (۲/۲۰۳ـ۲۰۴).

دیگر پرندگان شکاری در این بخش عبارتند از: زُرّق (باز سفید، نوعی باشه)، دو ارجوزه (۲/۲۱۶ـ۲۱۹، نیز ۳ ارجوزهٔ احتمالاً جعلی، ۲/۲۹۷ـ ۲۹۸)؛ صقر (= چرغ)، ۳ ارجوزه (۲/۲۱۹ـ ۲۲۶، نیز ۳ ارجوزهٔ احتمالاً جعلی، ۲/۲۹۸ـ۳۰۲)؛ شاهین، یک ارجوزه (۲/۲۲۷ـ ۲۲۸، نیز ۳ ارجوزهٔ احتمالاً جعلی، ۲/۳۰۳ـ ۳۰۶)؛ یؤیؤ، دو ارجوزه (۲/۲۲۹ـ۲۳۱، نیز دو ارجوزهٔ احتمالاً جعلی، ۲/۳۰۷)؛ عقاب (احتمالاً جعلی، ۲/۳۰۸). در پایان این بخش چند قصیدهٔ بسیار جالب توجه که بازتاب سنتهای ایرانی در آنها نیک آشکار است: ۳ ارجوزه (۲/۲۳۱ به بعد) دربارهٔ بندقه (گلوله گلین و کمان) است که گاه جلاهق (گروهه، یا کمان گروهه، ۲/۲۳۸) خوانده شده است. وصفهای دقیقی از نوع گل آنها و ساختن آنها، تیرانداز، چگونگی کمانی که با آن «بنادق» را می‌افکنند و شیوهٔ شکار پرندگان در آنها آمده است. دیگر فخّ (= دام) و وصف گنجشکانی است که از آن می‌گریزند و عاقبت وسوسه شده، در آن می‌افتند (۲/۲۴۹ـ ۲۵۰).

اما از همه جالب‌تر، دو قصیده در وصف بازیهای چوگان (=صولجان) و تبتاب (= طبطاب) است که تا آنجا که آگاهی در دست است، در هیچ جای دیگر به این تفصیل و دقت نیامده است (۲/۲۵۶ـ ۲۵۹). در قصیدهٔ نخست، وصف جوانان چوگان‌باز، اسبان نژاده، قراربازی، خود چوگان (چوب بلند بازی) و جنس و کیفیت گوی آمده است، سپس بازی آغاز می‌شود و گوی به هر سوی در می‌غلتد و سرانجام یکی پیروزمندانه نعره می‌کشد و دیگری اندوهگین می‌شود. به روایت حمزه، ابونواس خود در این بازی که در عیساباد انجام شده، شرکت داشته و به یاری گروه خود رقیبان را که اشراف عرب بوده‌اند، شکست داده است. در قصیدهٔ دوم ابونواس (۲/۲۵۸ـ ۲۵۹) به وصف طبطاب ـ که به معنی گوی چوگان است، اما گویا بدون اسب با آن بازی می‌کرده‌اند ـ پرداخته است.

مدح: شاعری که می‌خواهد چون ابونواس از همهٔ لذتهای زندگی بهره‌مند باشد، به مجامع ادب و هنر رفت و آمد کند، زندگی مرفه داشته باشد و به خصوص از گزند دشمنان و حسودان در امان باشد، ناچار است از طریق مدیحه سرایی، ندیمی و یا دلقکی به دربار خلیفگان و امیران دولت راه یابد. ابونواس از آن زمان که از اهواز و بصره به سوی بغداد به راه افتاد، البته هدفی جز بارگاه بزرگان نداشت، اما شعر ستایش، این عیب را دارد که سراینده را در چارچوبهای معین و از پیش ساخته‌ای محدود می‌سازد. ابونواس با همهٔ زیرکی و همهٔ کوشش که برای گریز از این تنگنا کرده، باز همچنان در آن گرفتار مانده است. شعر ابونواس در باب مدح، بر حسب شمارش حمزه، ۱۰۵ قصیده است («شرح»، ۱/۱۰۶) که در ۳ فصل تدوین شده: ۱. قصاید معروف او، ۲. مدایح کوتاهی که از زندان برای شفاعت می‌فرستاده (همان، ۱/۲۳۹)، ۳. قصایدی که به نظر حمزه اعتبار قصاید پیشین را ندارد (همان، ۱/۲۵۹).

در این مجموعه، مدیحه‌ها چنین تقسیم شده‌اند: هارون، ۵ قصیده؛

امین، ۲۷ قصیده؛ عباس بن عبدالله، ۴ قصیده؛ یحیی برمکی، ۱ قصیده؛ فضل برمکی، ۲ قصیده؛ فضل بن ربیع، ۱۷ قصیده؛ پسرش محمد، ۲ قصیده؛ خصیب، ۶ قصیده؛ ۴۱ قصیدهٔ باقی مانده خطاب به افرادی گوناگون و حتی خود شاعر است.

شعر مدح که مخاطبی جز بزرگان و بزرگ زادگان ندارد و اساساً از هر گونه صداقت و عاطفه تهی است، ناگزیر به ابزاری مناسب برای نقد شعر تبدیل می‌شود. در اینجا، علاوه بر ذوق و قریحهٔ شاعر، دانش او در زمینه‌های گوناگونی چون لغت، شعر، صنایع لفظی، اخبار، انساب و... نیز در ترازوی انتقاد قرار می‌گیرد. پس شاعری که به کار مدح روی می‌آورد، پیش از هر چیز به زورآزمایی با رقیبان می‌پردازد و به آن امید می‌بندد که بر آنان پیشی گیرد و به مرکز قدرت و ثروت نزدیک‌تر شود.

بنابر این ملاحظات، ابونواس شرط احتیاط را فرو نگذاشت و در همان زمان که برضد سنتهای شعری کهن بی‌رحمانه قیام می‌کرد و همه چیز را به باد ریشخند می‌گرفت، خود در مدح خلیفگان به تقلید از معانی و شیوه‌های کهن پرداخت و شگفت آنکه در این زمینه هم آثاری بدیع آفرید، هر چند که گاه پا را از حد اعتدال فراتر می‌نهاد.

قصایدی که در مدح هارون سروده، همه اشعاری متین، فاخر و غالباً در قالب شعر کهن است. شاعر نخستین قصیده (۱/۱۰۶) را با «نسیب» و ذکر اطلال و حتی نام سمبلیک اُمیمه آغاز می‌کند، سپس بر اشتری می‌نشیند و به سوی ممدوح می‌شتابد. بدیهی است که اینک باید به وصف شتر تیز تک که او را نزد «ابوالاُمَناء» (هارون الرشید) می‌برد، بپردازد. اما شاعر که از عادات خلیفه آگاه است، از باب تملق، به شعار او که ادعای «یک سال حج و یک سال غزو» است، نیز اشاره می‌کند (۱/۱۰۸). به روایت حمزه (همان، ۱/۱۲۰-۱۲۱)، ابونواس عاقبت گستاخی ورزید و نزد هارون، در مدحیه‌ای نخستین بار از بوسه و نظربازی عاشق و معشوق و باده سخن گفت و از قضا مورد عنایت خلیفهٔ سهمگین نیز قرار گرفت.

شعر او در مدح امین، بسیار شاداب‌تر است. البته در برخی از قصاید بزرگ و فاخر، همان شیوهٔ کهن را دنبال کرده و به ذکر ویرانه‌های منزلگه یار، ناقهٔ تیز پای، سپس برخی مضامین نیمه حکمت آمیز، الفاظ بیابانی، مدح و... پرداخته است (نک: مثلاً ۱/۱۲۱-۱۲۴)، اما در چند قصیدهٔ دیگر، به جای «نسیب» جاهلی، شعر خمریه نهاده (مثلاً ۱/۱۲۹، ۱۳۲) و حتی قصیده‌ای را (۱/۱۳۱) با استفاده از گریه بر اطلال و دمن آغاز کرده و سپس به وصف باده پرداخته است. آنچه در مدح این خلیفهٔ عباسی، خاطر مؤمنان را می‌آزارد، برخی گستاخیهای نابخشودنی شاعر است: یک بار امین را در ردیف حضرت پیامبر (ص) می‌نشاند (۱/۱۲۶-۱۲۷) و بار دیگر بوسیدن دست خلیفه را با بوسیدن رکن کعبه برابر می‌انگارد (۱/۱۲۸). شگفت‌تر آنکه در همین قصیده پا را به وادی سیاست می‌گذارد و به دفاع از حق عباسیان بر خلافت می‌پردازد.

در مدایحی که به فضل بن ربیع تقدیم داشته، رجزی بسیار بلند (۴۱ بیت) آمده که بر خلاف انتظار از اصطلاحات و واژگان بدوی آکنده است (۱/۱۶۱-۱۷۲)؛ در عوض، در قصیدهٔ دیگری که برای فرزند او عباس سروده، پس از لفظ پردازیهای خالی از لطف، ناگهان چند کلمهٔ فارسی نسبتاً نادر به کار می‌برد: ناهید، بیذخت (= ستارهٔ سهیل)، خشنشار (= نوعی پرندهٔ دریایی) و نیز خلار که به قول او نام بوستان یا بهشت به فارسی است (۱/۱۹۶-۱۹۷). بی‌گمان ایرانی نژاد بودن برمکیان در به کار بردن کلمات فارسی بی‌تأثیر نبوده است. وی برای مدح یحیی برمکی نیز فضایی ایرانی ـ یونانی ساخته و او را به مشتری و خورشید تشبیه کرده و افزوده است که ستارگان «بهرام» و زئوس (= زاویش = زیوش) هم به بخشندگی او نمی‌رسند (۱/۱۵۱). او در مدح ایرانی‌زادهٔ دیگری به نام عبدالوهاب بن مابستان «از نجیب زادگان فارس» نیز از روایات تاریخ ساسانی یاری می‌گیرد و به یاد ممدوح می‌آورد که پادشاهان از کودکی پدر او را دیده‌اند و از عصر اردشیر تا عصر دولت اسلام، تاج خویش را به تصویر او می‌آراستند (۱/۲۵۲-۲۵۳). حمزه داستان مفصلی در توضیح این ابیات آورده است («شرح»، ۱/۲۵۳-۲۵۴). از جمله زیباترین مدایح ابونواس، اشعاری است که در مصر برای خصیب سروده. دومین قصیدهٔ مصری او (۱/۲۱۹ به بعد) که حمزه آن را در شمار قصیده‌های مشهور قرار داده، شامل قطعه‌ای از نوع جغرافیای ادبی است. وی از لحظه‌ای که بغداد را ترک گفته، شهرها و دهکده‌ها و نهرها را یک به یک نام برده تا به فسطاط مصر رسیده است. یکی از ابیات همین قصیده بود که رشک خلیفه امین را سخت برانگیخت (حمزه، همان، ۱/۱۲۸).

در این مجموعه، قطعات کوتاه، غالباً جذاب‌تر و زنده‌تر و به زندگی روزمرهٔ شاعر نزدیک‌ترند: مثلاً از زندان با لحنی معصومانه به امین می‌نویسد که اگر ابونواس را زندانی کنی (۱/۲۴۲)، یا بکشی (۱/۲۴۳)، دیگر چه کسی ابونواس تو خواهد بود؟ و چون عتابی شاعر، او را از لغزش تند در شعرش آگاه می‌سازد، شاعر بیمناک، از عتابی می‌خواهد خلیفه و دیگران را از آن لغزش آگاه نکند، زیرا آنان «چارپایانند» و چیزی نمی‌فهمند (نک: حمزه، همان، ۱/۲۴۳).

قطعاتی که به فضل بن ربیع نوشته، بیشتر گله از زندانبانان خشن (۱/۲۴۴)، عذرخواهی، ادعای توبه از می، ادعای آموختن زهد از ممدوح، اظهار پشیمانی از گناه است. یک بار نیز، وصف قایقهای خلیفه آمده که یکی به صورت شیر، یکی به صورت عقاب و دیگری به شکل دلفین ساخته شده‌اند (۱/۲۶۵-۲۶۶).

حمزه، در شمار «مدایحی که به پای مدایح بزرگ نمی‌رسد»، چندین قطعهٔ دیگر نیز آورده که به هر حال از نظر انتخاب موضوع جالب توجهند: مدح خویشتن (۱/۲۹۲، دو قطعه)، مدح دخترش بره (۱/۲۹۱)، مدح راهبان دیر (۱/۲۹۳)، ستایش مکهٔ مکرمه (۱/۲۹۴) و... .

قطعات کوچک و گاه دلنشین که حمزه در باب مدح نهاده، از آن جهت نظر پژوهشگر را جلب می‌کند که پیوسته به مناسبتی سروده شده‌اند و از همین رو زندگی در آنها تجلی می‌یابد. اما میدان رقابت و

زورآزمایی و هنرنمایی در واقع قصاید بزرگند که در آنها، ابونواس ــ هر چند که توانسته، در صف بزرگ ترین شاعران عرب نشیند ــ بیشتر شاعری کهنه‌گرا و مقلد است (نک: شکعه، ۳۰۲-۳۰۳؛ شلق، ۴۴۴).

هجا: هجا که نقیض مدح و به همین جهت موازی آن است، در هیچ یک از دورانهای ادبیات عرب، تنها یک اثر هنری به شمار نرفته، بلکه بیش از هر چیز جنگ افزاری سهمگین بوده که مردان بسیاری را از اوج قدرت به پایین کشیده و حتی گاه به کام مرگ فرستاده است. از آنجا که هجا، فضایی بسیار گسترده و باز دارد و مخاطبان آن تقریباً هیچ گاه محدودیتی برای شاعر ایجاد نمی‌کنند و نیز چون مادهٔ اصلی آن هزل و سخریه و سخن زهرآلوده و گاه هرزه است، البته ابونواس آن را میدان تک و تاز خویش می‌سازد و بار دیگر آثاری کم نظیر پدید می‌آورد. اقبال ابونواس به خصوص در آن است که از هر قید و بندی آزاد است. نه دین، نه وفاداری، نه نژاد، نه سیاست و نه هیچ امر دیگری او را پای بند خود نکرده است. نزد او، اصل، شورش و عصیان برضد همهٔ داده‌های اجتماع است و نیز شعر ناب ماندنی و دیگر هیچ. گاه عرب قحطانی یمنی نژاده‌ای می‌گردد تا اعراب شمال (عدنانی) را فرو کوبد، گاه نوگراست و همهٔ سنتهای شعری را مسخره می‌کند، گاه تبلور تمدن عباسی است و زندگی اعراب را به ریشخند می‌گیرد، گاه ایرانی اصیل است و همهٔ قوم عرب و آیینهای آنان را تحقیر می‌کند و سپس از اینکه یادیگر اعراب، بهرام و پرویز را شکست داده، فخر می‌فروشد و یا برمکیان ایرانی نژاد را هجو می‌گوید. این روح سرکش لغزنده، هیچ گاه در چارچوب تحقیق آرام نمی‌گیرد، هیچ نیرنگ محققانه‌ای از پس او بر نمی‌آید و هیچ قانونی دامن تناقضات او را جمع نمی‌تواند کرد. به همین جهت ابونواس بزرگ ترین هنرمند همهٔ دورانهای ادب عربی است.

حمزه مجموعهٔ ۱۷۰ قصیده و قطعهٔ هجا از شعر ابونواس را در باب ۶ نهاده و آن را به ۸ فصل بخش کرده است. عناوین این فصلها خود گستردگی کار شاعر را تا حدی نشان می‌دهد: هجای اعراب (۱۰ قصیده، ۱/۲-۳۳)، هجای اشراف و بزرگان (۲۵ قصیده، ۳۵/۲-۵۳)، هجای اهل علم (۱۳ قصیده و قطعه، ۵۶/۲-۶۱)، هجای شعرا (۲۳ قصیده و قطعه، ۶۱/۲-۸۱)، هجای افراد گوناگون از عوام الناس (۳۷ قطعه، ۸۲/۲-۱۰۲)، هجاهایی که برای مسخرگی و شوخی سروده شده (۱۴ قطعه، ۱۰۲/۲-۱۱۵)، هجاهای فحش آمیز رکیک (۲۵ قصیده و قطعه، ۱۱۵/۲-۱۳۳)، هجاهایی که از فصول کتاب خارج است و به قصد تکمیل *دیوان* نقل شده (۳۰ قصیده و قطعه، ۱۳۳/۲-۱۴۷).

حمزه نیک آگاه است که شعر نمکین و پر نکتهٔ خنده انگیز، هر شاعر گمنامی را به وسوسهٔ تقلید می‌اندازد و به همین جهت انبوهی شعر جعلی در این باب راه یافته، اما او دیگر قادر به تشخیص آنها نیست، تنها می‌تواند، در مقام دانشمندی شعرشناس، ۵۴ قطعه را «هرزه و زشت و ضعیف» بخواند و گویی از اینکه آنها را در کتاب خود جمع آورده، از خواننده پوزش می‌طلبد. اما دو انگیزه که تنها نزد محققان راستینی چون حمزهٔ اصفهانی اعتبار دارد، او را به حفظ این گنجینه‌ها واداشته: یکی کمال جویی و دیگری «عنایت به حال این شاعر که از هر گونه تصنع به دور بود و برایش تفاوتی نداشت که خوبها را بد و بدها را خوب ببیند» («شرح»، ۱۴۷/۲-۱۴۸). بااینهمه، او ۱۱ شعر را که صاحبان اصلیشان را بازیافته، کنار نهاده است (همان، ۱۴۸/۲-۱۴۹).

این اشعار «زشت» حتی اگر گاه توسط کسان دیگری در همان زمانها سروده شده باشد، برای باز شناختن جامعهٔ عراق و ایران و نیز خصوصیات افراد آن روزگار و به خصوص آثار ایرانی اهمیت فراوان دارد. در همین بخش است که بیشتر آنچه مجتبی مینوی «فارسیات ابونواس» خوانده، گرد آمده است (ص ۶۲). در نخستین قصیدهٔ باب هجا که در ۴۶ بیت سرود شده، صحنهٔ گسترده‌ای، هم از عرب نمایی و هم از عرب ستیزی ابونواس، پدیدار است. وی که خود را از نژاد اعراب یمن می‌انگارد، بانگ می‌زند که ما از شهر صنعا، شهر «اذواء و اقیال» برخاسته‌ایم، ضحاک ماردوش از قوم ماست، هم ماییم که مرزبانان بهرام و نیز رومیان را در هم کوفتیم، پرویز (= برواز) را پناه دادیم و به پادشاهی بازگرداندیم، کاووس (= قابوس) را به بند کشیدیم، پس به قحطانیان و دلاوران آن و نیز دودمانهای بزرگ آن چون حمیر و غسان فخر باید کرد.

اینک شاعر تکلیف خود را با قبیلهٔ حضرت پیامبر (ص) روشن می‌کند. تیرهٔ شخص پیامبر (ص) را باید دوست داشت، اما دیگر قریشیان بازرگان را فخری نیست. پس از آن نام انبوهی از قبایل بزرگ عرب: نزار، تمیم، قیس عیلان، بنواسد، بکر، ثعلب و نمر همراه با نیشهای زهرآگین یا لبخند استهزا به دنبال هم می‌آید.

بدین سان شاعر بیش از نیمی از اعراب، از جمله خاندان خلیفه را، با توجه به «مفاخر و مثالب» عصر جاهلی آنان هجو می‌گوید. همین گفتارها در ۷ قصیدهٔ مفصل دیگر تکرار شده و در برخی، خاصه قصیدهٔ پنجم (۲۵/۲)، پستی زندگی بدویان به استهزا گرفته شده است. او همسایگان سابق خود، یعنی قبایل اَزْدِ عمان را نیز فراموش نکرده است (۳۰/۲-۳۱).

گویند به سبب قصیدهٔ نخست، خلیفه او را به زندان افکند (۱/۲) و نیز در قصیدهٔ سوم (۱۳/۲) است که سوسمار خوردن اعراب تمیمی را به رخ افراد قبیله می‌کشد و بارها برای خود دردسر می‌خرد.

این قصاید را بدون اطلاع دقیق از اخبار و انساب قبایل، یا بدون یاری شروح نمی‌توان درست فهمید، به همین سبب باید بسیاری از توضیحات غزالی را در حاشیهٔ *دیوان* گمراه کننده و احیاناً نادرست پنداشت.

هجای اشراف (۳۵/۲-۵۵) در اینجا، گاه بوی سیاست دارد و گاه بوی کینه توزیهای شخصی. هجای برمکیان که روزی ممدوح او بوده‌اند، شاید برای خوشامد خلیفه بوده باشد (نک: ۵۰/۲-۵۱)، اما هنگامی که خانوادهٔ ابن حُدَیج به بی‌دینی، شرکت در جنگهای ردّه و کشتن داماد پیامبر (ص) (۳۵/۲-۴۰) و یا اسماعیل‌بن صبیح، کاتب سرِ امین، را به عشق امویان و خیانت با زنان حرم متهم می‌کند (۴۳/۲-

۴۵)، شاید اغراض شخصی در کار بوده، زیرا با این اشعار، به ریشهٔ آنان تیشه می‌زند. وی می‌خواهد که اسماعیل را نیز به سرنوشت برمکیان دچار کند.

نمی‌دانیم چگونه ابونواس گستاخی را به آن درجه رسانده که عباسه خواهر هارون الرشید را نیز هجو می‌کند و موجب می‌شود که سومین خواستگار از او روبگرداند (۵۳/۲).

هجای دانشمندان معاصر (۵۶/۲ـ۶۱) بسیار شخصی‌تر، واقعی‌تر و گاه خشونت بارتر است و شاعر در آنها به آسانی پرده‌های ظاهر را می‌درد و خصوصیات ناپسندی را که مردم پیوسته دوست دارند پنهان سازند، آشکار می‌گرداند. هیثم بن عدی، محدث و نسب شناس بزرگ را، بی‌توجه به خواهشهای عاجزانهٔ او، به سست دینی و دورویی متهم می‌کند و از اینکه نژاد بیگانهٔ خود را پنهان کرده و عرب نمایی می‌کند، به ریشخند می‌گیرد (۵۷/۲؛ نیز نک: خطیب، ۵۳/۱۴ـ۵۴)؛ نیز کیمیاگران که در پی یافتن زر عمر خود را تباه می‌کنند (۵۷/۲)؛ قطرب نحوی (۵۸/۲)؛ ابوعبیده معمر بن مثنی که پیرو قوم لوط است (۵۹/۲)؛ علی اسواری که در ماه مبارک رمضان عیاشی و غلامبارگی می‌کند و نیز بزرگ معتزله، ابراهیم نظام که در زندقه و کفر بر شاعر پیشی گرفته، شراب می‌نوشد و به زشتیهای دیگر آلوده است (۶۰/۲)، همو که «چیزکی آموخته و چیزها از او پنهان مانده» (۴/۳)، همه آماج تیرهای زهرآگین او قرار داشته‌اند.

از میان شاعرانی که او هجو گفته (۶۱/۲ـ۸۱)، سهم رقاشی یکی از اعضای «گروه هرزگان» از همه بیشتر است. موضوع اصلی هجای او نیز یکی خست اوست، دیگر ادعای عرب نژاد بودنش. اما زنبور بن ابی حماد که گویا از دست هجاهای او به تنگ آمده بود، او را متهم به ناسزا گویی به شیعیان و خاصه حضرت امیرالمؤمنین (ع) کرد و بنا به روایت حمزه («شرح»، ۷۵/۲) همین امر موجب شد که شاعر را زهر بخورانند.

کینهٔ شاعر نسبت به اشجع سلمی (که ادعایش به نژاد عرب مایهٔ ریشخند شاعر است) گویا از آن جهت بوده که وی دل برمکیان را نسبت به ابونواس چرکین ساخته بوده (همان، ۷۶/۲). اما دیگر شاعر دستگاه برمکیان، ابان لاحقی عمیقاً مورد خشم و کینه شاعر قرار داشت، زیرا ـ احتمالاً از سر حسد ـ در سنجش شعر او بی‌احتیاطی کرده، وی را از بارگاه برمکی دور ساخته بود. اگر زیرکی ابان و تظاهر به دینداری او نبود، احتمالاً هجای ابونواس او را به کام مرگ می‌کشانید. ابان که نزد ابونواس «اتان» (خرمادینه) گردیده (۸۰/۲)، به محض اینکه به برمکیان پیوست، از گروه هرزگان جدایی گزید و دیگر هیچ هجایی، به خصوص هجاهای ابونواس را پاسخ نگفت. این شیوه موجب شده است که داوری در حق او، از کفر مطلق تا پارسایی مطلق در نوسان باشد (نک: هـ د، ابان بن عبدالحمید).

هجای ابان ایرانی نژاد خود نیک نشان می‌دهد که شعوبیت ابونواس، به آن صورت که در برخی آثار جلوه کرده، افسانه‌ای بیش نیست. او تنها نسبت به فرهنگی خاص که در آن یکی دو قرن امکان حیات داشت و اتفاقاً مایهٔ ایرانی آن بر مایهٔ عربی می‌چربید، تعصب می‌ورزید، نه نسبت به نژاد، تاریخ، سیاست و دین.

آنچه حمزه ذیل هجای مردم عامی گرد آورده (همان، ۸۲/۲ـ۱۰۲)، باز هم بیشتر از اعماق جامعهٔ بغداد برمی‌خیزد. هجای زنان هرزه، کنیزکان آوازخوان، نخاسان و کنیزک فروشان، کنیزکی که چون نامش را می‌بری، فضا را بوی ناخوش پر می‌کند، آوازخوانی که به تندیس گربه می‌ماند و خلاصه انبوهی تصاویر و کلمات مستهجن، اما خنده انگیز، خواننده را به بیغوله‌های زندگی قرن دوم هجری می‌برد. وی از نخستین معشوقش جنان هم در نمی‌گذرد: مادر او که سندی و زنی «زواندراز» (= زبان دراز) است، به جای جیم، زاء تلفظ می‌کند و به جای «نار باجه»، «ناربازه» می‌گوید و به همین جهت شاعر او را سخت به ریشخند می‌گیرد (۸۵/۲؛ قس: هـ د، ابوالعطاء سندی).

هجای یکی از کاتبان دیوان به نام ابن سیابه و چند مرد «ثقیل» (گران جان) از جهتی بسیار جالب توجه است. ناسزاهایی چون: «ای زاغ جدایی، ای نامهٔ طلاق، ای آبریز جنابت، ای تسلیت که به مصیبت دیده گویند، ای نان سخت خشکیده‌ای که بقال پس فرستاده» (۹۰/۲ـ۹۱)، «ای کوه کینه که لنگر انداخته‌ای و در نمی‌گذری» (۹۲/۲)... و ناسزاهای متعدد دیگری از این قبیل، اگر به راستی از آن ابونواس باشند، پایه‌های نخستین برخی «مقامات» و به خصوص *حکایت ابوالقاسم بغدادی* (نک: هـ د، ابومطهر ازدی) در دو سدهٔ بعد به شمار می‌آیند.

در کنار این اشعار و شماری شعر مستهجن شرم‌آور (۹۵/۲)، چند قطعهٔ هزل آمیز نیز آمده است: هجای رود نیل، هجای باران (۹۹/۲ـ۱۰۰)، شوخی با ماه مبارک رمضان که دیر می‌پاید و او را خسته می‌سازد (۱۰۰/۲). برخی از این قطعات چندان طبیعی و روان و ساده‌اند که اگر به نثر نوشته شوند، روان‌تر نخواهند شد.

فصل ۶ با ۱۴ قطعهٔ کوتاه (۱۰۲/۲ـ ۱۱۵) به شعرهای شوخی و مسخره اختصاص دارد: مردی ایرانی که می‌خواسته عرب شود، مردی مولی که پدرش سندی بوده و لهجهٔ هندی داشته، خواجه دوستی خلیفه امین، خواجگان او، اقدام او و وزیرانش که برای فرزند خردسال خلیفه بیعت گرفته‌اند (۱۱۳/۲ـ ۱۱۵)، به استهزا گرفته می‌شود. نیز همین جاست که یکی از جالب ترین آثار او، یعنی شعری آکنده از کلمات و ترکیبات فارسی نقل شده است. از ۱۴ قافیهٔ این شعر، دو کلمه عربی و بقیه همه کلمات فارسی است. حمزه بیشتر این کلمات را شرح کرده است. این شرح، برای تصحیح واژه‌های فارسی شعر که البته سخت تحریف شده‌اند و نیز برای فهم آنها، کمکی بی‌مانند است (نک: ۱۰۳/۲ـ۱۰۷). فهرست این کلمات در بخش زبان فارسی در شعر ابونواس آورده می‌شود.

فصلهای هفتم و هشتم که شامل هجای برمکیان و نوبختیان و ابن حدیج و زنبور است، همانطور که حمزه بیان می‌کند، روی هم رفته کم بها

و از فواید اجتماعی و تاریخی و لغوی بی‌بهره است. حتی از نظر واژه‌های فارسی نیز نسبتاً فقیر است، هر چند که یک بار به نوعی بازی ایرانی به نام «گردیون»، یا «بردیون» به معنی دوار (۱۴۲/۲) اشاره شده و آن بنا به تفسیر حمزه، با چرخهایی که در روزی معین از سال به میدان می‌بردند، انجام می‌گرفته است.

رثا: مراثی ابونواس که باب چهارم مجموعهٔ حمزه را با ۲۱ قصیده و قطعه تشکیل داده‌اند، پستی و بلندی بسیار دارند. مونتی (ص 39) به راستی بیشتر این اشعار را خالی از احساس می‌پندارد، زیرا غالباً، یا شعر مناسبت، یا زورآزمایی شاعرانه و یا رفع تکلیف است. چه سود از مرثیه‌ای در بحر رجز، که برای استادش خلف احمر ـ که هنوز نمرده است ـ می‌سراید و برای اظهارنظر به خود او می‌دهد؟ جالب آنکه چون خلف نه رجز که قصیده می‌خواهد، شاعر همان معانی را در قالب قصیده می‌نهد (۳۱۲/۱). او همین شیوه را با راویه‌اش ابوالبیداء پیش می‌گیرد (۳۱۷/۱). از این قصاید که مجموعه‌ای از الفاظ دشوار و ترکیبات کهنهٔ همسان و تقریباً همیشه میان تهی است، طرفی نمی‌توان بربست، هر چند که ابن رومی و ابن معتز نیز از آن تقلید کرده باشند.

ابونواس اصولاً شاعر مرگ‌ورثا نیست. از رثای راویه‌اش ابوالبیداء و یکی دو قصیدهٔ بزرگ ظاهراً جعلی که بگذریم، او هیچ قصیده‌ای به شیوهٔ مراثی بزرگ عرب نسروده؛ این است آنچه از او در دست است: رثای هارون الرشید: دو بیت؛ امین: ۳ قطعهٔ چند بیتی؛ برمکیان: دو بیت و یک سه بیتی که بر دیوار خانه‌شان می‌نویسند؛ تسلیت به فضل بن ربیع در مرگ هارون: ۳ بیت؛ رثای پسر فضل: دو بیت (۲۹۹/۱ـ۳۰۱). شعری که در سوگ این کسان سروده شده و حتی مرثیهٔ‌نخستین استادش والبه (۳۰۹/۱ـ۳۱۰)، اندوهی در دل نمی‌انگیزد.

با اینهمه، بارقه‌های نبوغ ابونواس را در این زمینه نیز می‌توان بازیافت: وقتی در بستر بیماری به چشم می‌بیند که نیستی در تنش خزیده است و «اندامهایش یکی پس از دیگری می‌میرند» (۳۰۲/۱)، یا هر روز چیزی در تن او می‌میرد و اعضای دیگر، گور آن اعضای مرده می‌شوند (۳۰۳/۱، این بیت را ده پانزده شاعر تقلید کرده‌اند، نک: حمزه، «شرح»، ۳۰۳/۱ـ ۳۰۵)، یا وقتی بانگ می‌زند که شعرش، شعر مردی مرده است که بر زبان مردی زنده جاری گشته (۳۰۲/۱)، لحن صادقانهٔ او در میان استواری و لطافت شعر، سخت مؤثر می‌گردد.

از اشعاری که در رثای دوستان و خاصه دوست و حامی خود خلیفه امین سروده، نیز گاه ناله‌های سوزناک برمی‌خیزد: «اگر خانه‌های شهر از کسانی که دوست نمی‌دارم، آکنده شده است، در عوض گورستانها به کسانی که دوست می‌دارم آباد گشته‌اند» (۲۹۹/۱).

عتاب: ۲۹ قطعه‌ای که در باب عتاب، یعنی باب پنجم کتاب حمزه گرد آمده (۳۳۷/۱ـ۳۵۵)، همه اشعار مناسبت و به همین جهت آکنده از عواطف واقعی و شخصی شاعر است: از نسب شناس بزرگ، کلبی که در آموختن تبارنامهٔ دو قبیلهٔ بزرگ به‌او تعلل کرده بود، گله‌مند است (۳۴۱/۱). یک بار از مردی که به سبب کثرت مال از دوستان کناره می‌گیرد، گله می‌کند و می‌گوید: آنچه به غرور من می‌افزاید، آن است که تنگدستم، اما از همگان بی‌نیازم (۳۳۹/۱). بار دیگر گستاخانه بانگ می‌زند که هرگز از هیچ کس هیچ حاجتی نمی‌طلبم. پس کسی از من نخواهد که دست گدایی به سوی او دراز کنم، نه مردم عادی و نه خلیفهٔ کاخ نشین (همانجا). به سبب همین شعر به او تهمت الحاد بستند و امین به زندانش افکند (نک: حمزه، همان، ۳۴۰/۱). اما او در زندان گستاخ‌تر شده، اعلام می‌کند که به او ستم روا داشته‌اند، زیرا که او به تقیه ایمان دارد، هر چه کرده، به قصد همراهی با خلیفه کرده است (۳۴۰/۱). همین بیت عتاب که در اثنای کشاکش میان امین و مأمون از هر هجایی گزنده‌تر می‌نمود، می‌توانست به آسانی موجب نابودی او گردد، اما هیچ خبری در این باب نقل نشده است. چون زندان به درازا کشید و دوستان از دیدار او سرباز زدند، شاعر به گله از آنان پرداخت (۳۴۱/۱ـ۳۴۲). یک بار وی چنان از دوستان گله‌مند شد که بانگ برآورد: امید خود را از همگان ببرید (۳۴۸/۱).

زبان فارسی در شعر ابونواس: هنگام بررسی مضامین شعر ابونواس ملاحظه کردیم که شاعر، گویی نمایندهٔ پرقدرت فرهنگ ایرانی در شعر عربی است. به قول حمزه حدود ۲۰۰ واژهٔ فارسی در *دیوان* ابونواس آمده است (نک: صادقی، ۸۲). از این رو انتظار می‌رود که انبوهی کلمهٔ فارسی دیگر نیز در شعر او به کار رفته باشد، اما این سخن را که البته بی معنی نیست، نباید بدون ملاحظات و احتیاطهای لازم پذیرفت. زیرا به نظر می‌رسد که ابونواس هیچ گاه با عواطف شعوبیگری و گرایشهای ضد عربی دست به استفاده از کلمات فارسی نزده است. در بسیاری از قصایدی که در زمینهٔ مدح، هجا، عتاب و زهد سروده، حتی یک کلمهٔ فارسی نامأنوس به کار نبرده است، اما به عکس در خمریات و نخجیرگانی و گاه غزل او، ملاحظه می‌شود که در اشعاری معین، ناگهان الفاظ بی شماری ظاهر می‌گردند. احتمال می‌رود که این حال با دو امر رابطهٔ مستقیم داشته است: یکی موضوع شعر و دیگر مخاطبان شاعر.

ابونواس هرگاه سخن از باده‌نوشی نزد دهقان و در بوستانهای پرگل و گیاه است، یا چون به شیوهٔ بزرگان ایران به شکار می‌رود، ناچار انبوهی کلمه را که از دیر باز میان اعراب معروف بوده (چون باز، شاهین، دراج، تذرو و...)، یا چندین کلمه را که شاید در واژگان می‌خواران، یا شکارگران معاصر او رواج داشته (چون کلمات شکار، شکاربند و...)، به کار می‌گیرد، اما امر دوم، یعنی مخاطبان او نقش مهم‌تری در ظهور واژه‌های فارسی داشته‌اند: در بسیاری از موارد، همینکه مخاطب او ایرانی نژاد است و سخن از تاریخ گذشتهٔ ایران به میان می‌آید، نامها و کلمات فارسی در شعر او پدیدار می‌شود، اما این دسته از کلمات هم، چون کلمات دستهٔ اول، کمتر غریب و نامأنوسند، یعنی بیشتر واژه‌هایی است که در عصر عباسی سیل وار به زبان عربی فرو می‌ریخت و همگان با آنها آشنا بوده‌اند.

اما ابونواس گاه پسرانی ایرانی را مخاطب قرار داده که احتمالاً از طبقات پایین جامعه برخاسته بودند و شاید زبان عربی را هم درست

نمی‌دانستند. در این موارد (که شاید از ۵ مورد تجاوز نکند)، ناگهان انبوهی کلمه و ترکیب و حتی جملهٔ فارسی در شعر او پدیدار می‌شود که تنها به کار مطالعه در تاریخ زبان فارسی می‌آید. این شیوهٔ فارسی گویی، البته مختص به ابو نواس نبوده است. ابن مفرّغ (ﻫ م) حدود ۱۰۰ سال پیش از او نیز چنین می‌کرده است.

جاحظ (*البیان*، ۱۳۱/۱) به این نکته اشاره کرده، می‌نویسد: «گاه مردی عرب از باب خوشمزگی، چیزی از زبان فارسی در شعر خود می‌آورد» و آنگاه چند نمونه ذکر می‌کند. مؤلف *تاریخ سیستان* (ص ۲۱۲) نیز به این نکته پی برده و معتقد است که ابو نواس نخستین کسی است که الفاظ فارسی در شعر خود به کار برده است. این کار بعدها نیز ادامه یافت، مثلاً در سدهٔ ۵ ق، ابوالحکم مغربی که در شرق با کلمات فارسی آشنا شده بود، در رثای «اسفهسالار اتابک زنگی بن آق سنقر» و باز از باب خوشمزگی، برخی کلمات فارسی که گاه همان کلمات ابونواس است، آورده: بزرگ، باز، باشق و نیز پلنگ (عمادالدین، ۲۹۶/۱ـ۲۹۷). با اینهمه، لازم است یادآور شویم که هیچ کس به اندازهٔ ابونواس «فارسیات» ندارد و از آنجا که او در سدهٔ ۲ ق می‌زیسته و ما از آن روزگار اثر قابل توجهی به زبان فارسی در دست نداریم، ناچار آنچه او باقی گذاشته، برای ایران شناسان اعتبار بسیار می‌یابد. در هر حال، چنانکه گذشت، مجموعهٔ کلمات فارسی ابونواس را حمزه ۲۰۰ کلمه برآورد کرده (نک: واگنر، 213؛ صادقی، همانجا)، اما آنچه ما استخراج کرده‌ایم حدود ۲۷۰ کلمه است.

در زمان ما نخستین کسی که به فارسیات پرداخت، محمدتقی بهار بود که دو قطعه از فارسیات ابو نواس را در *دیوان* وی (نسخهٔ خطی مجلس شورا) یافته، در مجلهٔ *مهر* (س ۵، شم ۱۱) منتشر ساخت (ص ۱۰۷۴ـ ۱۰۷۵). پس از او مجتبی مینوی در مجلهٔ *دانشکدهٔ ادبیات تهران* (س ۱، شم ۳) به یکی دیگر از فارسیات او پرداخت (ص ۶۱ ـ۷۷). در ۱۹۶۵م واگنر به برخی کلمات اشاره کرد (ص 213 به بعد). اخیراً (۱۳۵۷ش) علی اشرف صادقی همین قطعات را به کمک نسخهٔ دیوان هند لندن تکمیل کرد و همراه با قصیده‌ای که در نسخهٔ چاپی هم آمده، در کتاب *تکوین زبان فارسی* (ص ۸۲ـ۹۱) به چاپ رسانید.

اما آنچه تقریباً هیچ گاه مورد جست و جو قرار نگرفته، کلمه‌های فارسی دیگری است که در ۴ جلد *دیوان* چاپی او می‌توان یافت. فهرستی که اینک عرضه می‌شود، شامل ۳ بخش اصلی است:

۱. کلماتی که از زمان جاهلی در شعر عرب یا در *قرآن* کریم به کار رفته‌اند و ابونواس نیز آنها را در شعر خود آورده است. پیداست که این کلمات، اینک رنگ عربی گرفته‌اند. جدا کردن آنها از دسته‌های دیگر برای تعیین نوع تأثیر فارسی در دورانهای گوناگون عربی مفید است.

۲. انبوه کلماتی که از سدهٔ اول هجری، با آمیزش دو قوم ایرانی و عرب، به زبان عربی راه یافت و ابونواس نیز آنها را پیوسته در شعرهای استوار و جدی خود به کار برد. این کلمات با بار معنایی خود، در زبان و فرهنگ عربی جایی برای خویش باز کرده‌اند و به همین جهت برای بررسی تأثیر فرهنگ فارسی در عربی، اعتبار بسیار دارند.

۳. «فارسیات» ابو نواس، شامل واژه‌های فارسی، نامها و القاب ایرانی، نام جایها. فارسیات در حقیقت دو گروه است: یکی کلماتی که در شعرهای جدی به کار رفته‌اند، اما ظاهراً کسی پیش از ابو نواس آنها را در شعر عربی وارد نکرده است و حضور آنها در شعر ابو نواس اندکی غریب است. شاید این کلمات میان گروهی معین از مردم رواج داشته و سپس از یادها رفته، یا جای خود را به کلمات عربی اصیل داده است. مثلاً اگر کلمات باز و باشه و شاهین پیوسته رایج بوده‌اند، در عوض کلماتی چون شکار، شکاربند و سگ بند، شاید تنها خاص شکارگران عصر ابونواس بوده و استعمال آنها در شعر نخجیرگانی عیبی نداشته است، جز اینکه عمر آنها در زبان عربی چندان دراز نبوده و به سرعت فراموش شده‌اند. گروه دوم شامل کلماتی است که معانی آنها بر عربها پنهان بوده و ابو نواس آنها را برای فارسی زبانان در شعر آورده است. شاید بهترین نمونه ترکیب «گوذر چشمان» باشد. بی‌تردید ابو نواس می‌دانسته که کلمهٔ گوذر به شکل جوذر معرب شده و بارها در شعر به کار رفته است، اما او در این مورد خاص، شکل فارسی آن را ترجیح داده است. منابع ما در این باب عبارتند:

۱. *دیوان* ابو نواس، به روایت حمزهٔ اصفهانی (چاپ ویسبادن). اما می‌دانیم که روایت حمزه با روایات متعدد دیگر تفاوت بسیار دارد. به همین جهت ناچار شده‌ایم گاه از چاپ غزالی استفاده کنیم. با اینهمه انبوهی شعر باقی می‌ماند که معلوم نیست از آن ابو نواس است، یا نه. این اشعار در چاپها و نسخه‌های خطی *دیوان* و حتی آثار نویسندگان دیگر پراکنده‌اند، مثلاً مخمسی که دمیری (۱۰۶/۱ به بعد) آورده و به قول واگنر (ص 217-216) احتمال تعلق آن به ابو نواس بسیار است.

۲. قطعات معروف به فارسیات: الف ـ یک قطعهٔ نونیه شامل ۴ بیت که توسط محمدتقی بهار از نسخهٔ مجلس شورا استخراج شده است (همانجا). همان شعر در نسخهٔ دیوان هند لندن (صادقی، ۸۳ـ۸۴) با ۴ بیت اضافی. ب ـ یک قطعهٔ رائیه (بهار، همانجا)، ۴ بیت و یک مصراع. همان شعر در نسخهٔ دیوان هند لندن، شامل ۱۰ بیت (صادقی، ۸۴). ج ـ یک قطعهٔ سینیه در نسخهٔ پاریس که توسط مینوی معرفی شده (ص ۶۶ ـ۶۷)، شامل ۲۱ بیت. د ـ یک قصیده که در روایت حمزهٔ اصفهانی آمده است («شرح»، ۱۰۴/۲ـ ۱۰۵). اهمیت این قصیده در آن است که بسیاری از کلمات آن را حمزه خود شرح کرده و برخی کلمات فارسی نیز در شرح آورده است. همهٔ این قطعات را صادقی (ص ۸۲ ـ۹۱) بررسی کرده است.

واژه‌های معرب جاهلی و قرآن: ابریق و جمع آن اباریق (۳۰۹/۲، ۶۸/۳، ۶۹، ۱۱۳، ۲۰۱، جم)، ابزن (صادقی، ۸۳: به معنی طشت بزرگی که در آن خود را می‌شستند)، ابلق؟ (۲۰۹/۲؛ قس: ابلک، ابلوک)، اترج (۵۹/۳، ۴۱۸)، ارجوان (۴۳۱/۳، ۳۵۶/۴، ارغوان)، ایوان کسری (۴۶/۳)، باز و بازی (۱۱۲/۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶)، باطیه (۹۲/۳، ۲۰۲، ۲۳۲/۴؛ شاید اصلاً آرامی باشد، نک: فرنکل، 73, 168)، بخت (۱۱۲/۲،

۹۸/۴)، مبخوت (۶۴/۳)، بسرندج (۱۴۴/۳؛ نک: یرندج)، بستان (۲۹۱/۲، ۹/۳، ۹۲، ۳۴۲/۴، جه)، بم (۳۲۱/۲، ۱۴۴/۳، ۱۷۲)، بنفسج (۹/۳، ۳۳۸)، تاج (۷۱/۳، ۲۲۰)، جمع آن: تیجان (۲۵۳/۱، ۱۱۳/۳)، جناح (۲۸۰/۱، ۴۰/۴، گناه؛ نک: جفری[1])، جند (۳۱۳/۲، ۲۵۶/۴، جه؛ نک: جفری)، جوذر (ابونواس، چ غزالی، ۶۶: گوذر؛ نک: فرنکل، 112)، جوهر (۲۵۷/۴)، خزّ (۳۰۴/۴)، خسروی (۱۳۸/۳، ۳۵۳، جه)، خندق (چ غزالی، ۱۵۷، ۳۵۸، نیز، ۲۶/۲)، گرچه زمان راه یافتن این واژه را در زبان عربی مربوط به نبرد خندق به شمار آورده‌اند، اما چند بار در شعر جاهلی هم آمده است، خوان (۳۹/۲)، خیری (۱۷۸/۳، ۱۹۴، ۱۹۸، نوعی گل)، دراج (۲۰۵/۲، ۲۹۸، ۷۴/۳، ۴۱۸)، دهقان (۱۴/۳، ۲۵، ۱۹۹، جه)، دیوان (۲۹۶/۴، ۳۳۹)، دیباج (۲۰۳/۲، ۲۰۵، ۲۸۶، ۶۳/۳، ۷۴، جه، جمع آن دیابیج و دبابیج)، دیباجه (۹۲/۱، ۱۶۰)، زیر (۳۲۱/۲، ۱۷۲/۳، ۱۷۸، مقابل بم)، سروال و جمع آن سراویل و سرابیل و افعال گوناگون مشتق از آن (۲۸۴/۱، ۲۸۶، ۲۰/۳، ۵۱، ۳۰۴/۴، جه)، سراج (۱۵/۳، چراغ؛ نک: جفری)، سوسان و سوسن (۲۹/۲، ۲۳۸/۳، ۲۷۲/۴)، سیسنبر (۱۶۵/۳، ۴۲۷)، شاه (۱۰۴/۲، ۲۶۴)، شاهسفر [م] (۴۲۷/۳)، صرد (۱۰۹/۳، سرد، مقابل جرم = گرم، که در شعر جاهلی موجود نیست)، صنج (۱۶۵/۳)، طنبور (۱۶۹/۳، ۱۷۸، ۱۶۱/۴، از اصل رومی)، عسکر (۳۰۳/۲، شاید از لشکر؛ نک: فرنکل، 239)، فردوس (۲۱۵/۴)، فرند (۲۷۸/۱، ۲۰۰/۲، جه، ۲۰۱/۴، پرند)، قرطق (۱۳۳/۱، ۳۰۶/۲، ۱۱۳/۳، جه، کرتک، کرته، لباس کوتاه)، کسری (۲۰۴/۲، ۱۵/۳، ۷۱، جه)، لجام (۲۶۵/۱، ۳۲۸/۴، جه)، مجوس (جه)، مرازب (۲۳۵/۳، جمع مرزبان)، مرجان (۳۱۶/۲، ۱۴۶/۳، ۳۶۱/۴، جه، از اصل یونانی)، مرزجوش (۶۰/۱، مرزنجوش)، مُزَرَّدة (۲۳/۳، از زَرَد = زره؛ نک: آذرنوش، ۱۲۲، به نقل از تلگدی)، مِسک (۶۰/۱، ۱۴۴، ۶/۳، ۲۴۷/۴، جه)، ملاب (۲۸۰/۲، ۲۹۹، نوعی عطر)، مهارق (۲۳۵/۲، مهرک؛ نک: آذرنوش، ۸۸، ۸۹)، نای (۲۰۰/۳، ۳۰۱)، نرجس (۸۶/۱، ۱۵۰/۳، ۱۹۱، ۱۹۸، جه)، نسرین (۲۹/۲، ۱۹۱/۳، ۳۳۴)، نمارقه (۳۰۶/۲، ۱۰۸/۳؛ نک: آذرنوش، ۱۲۷، به نقل از تلگدی)، ورد (۳۲۰/۲، گل سرخ، از اصل اوستایی؛ نک: آذرنوش، همانجا)، یاسمین (۶۰/۱، ۱۶۵/۳، ۳۱۵، ۳۳۹/۴، ۳۴۳)، یَرَنْدَج (۱۴۴/۳، در اصل: برندج، نیز شکل ارندج در *المعرب* جوالیقی، ۱۶).

واژه‌های معرب دورهٔ اسلامی: آذریون (۲۷۳/۳، ۳۱۵، نام گل)، آذین (۳۱۴/۳)، آیین (۱۳۳/۳، ۲۳۰، ۳۳۴)، ابزار (۲۶۴/۲، دیگ افزار، ادویه)، اسطوانه، جمع آن: اساطین (۲۷۴/۲، استوانه، ستون)، اسبهرج (چ غزالی، ۶۶۴؛ نک: سبهرج)، باز بکند (۲۰۳/۲، ظاهراً تصحیف بازیکند، نوعی ردا که بر دوش می‌افکندند)، بازیار (۲۹۷/۲، در تلمود نیز آمده؛ نک: آذرنوش، ۱۱۷، به نقل از تلگدی، اما در شعر جاهلی دیده نشد، هر چند که «باز» بسیار مشهور است)، باشَق (۳۲۲/۲، ۲۲۳/۳، جه = باشه، نوعی پرندهٔ شکاری)، بختج (۲۲۸/۲، پخته)، بُرجاس (۱۹۱/۳، آماجگاه)، برذون (۳۴۶/۱، ۳۵۰، از اصل آرامی است؛ فرنکل، 106، اما آن را اسب ایرانی خوانده‌اند)، برسام (۲۹۲/۳، ورمی درون سینه؛ نک: آذرنوش، همانجا، به نقل از تلگدی)، بِستاق (۲۰۸/۲، اوستا)، بَستَج (۸۹/۴، نوعی لباس که در شعر ابونواس آستری از پوست دلق، جانوری از تیرهٔ سموریان، دارد)، بندار (چ غزالی، ۳۹۵)، بندق (۲۳۲/۲، ۲۳۵، ۳۰۹، ۳۱۴، ۳۱۵، گلولهٔ گلین برای شکار پرندگان، پهلوی پُنْدُک)، بهار (۱۵۰/۳، نام گل)، بهرام (۱۵۱/۱، ۲۳/۳، نام ستاره)، بهرام جوران (۳۰۹/۲، بهرام گور)، بهرمان (۳۲۶/۳، ۳۲۹، یاقوت قرمز)، بوران (۳۰۹/۲، نام خاص)، بوسیدن (۱۴۹/۴، چ غزالی، ۳۲۷)، بیذخت (۱۹۷/۱، ستارهٔ زهره؛ نک: EI^2, S، بدوح)، تبان (۱۱۳/۱، ۳۲۰/۳، شلوارک ملاحان)، تخت (۳۶۱/۴)، تدرج (۲۹۳/۲، تذور)، تدروج (۲۹۲/۲، تذرو)، توجی (۲۶۳/۲، ۲۹۱، باز منسوب به توج)، جام (۲۹۲/۳، ۲۹۸، ۳۰۲)، جردق (۴۸/۲، گرده، نوعی نان)، جلاهق (۲۳۸/۲، ۳۲۲، گلولهٔ فلاخن، یا کمان گروه، آن را گاه معرب گروهک دانسته‌اند)، جلّنار (۱۵۰/۳، ۱۶۱، ۲۵۷، ۴۱۸، ۲۱۰/۴، ۳۷۹، گلنار)، جم (۱۰۴/۲)، جوز (۲۸۹/۲، ۳۱۹/۳، گوز = گردو)، جوسق (۱۵۷/۴، کوشک)، خاتون (۱۰۴/۲، ازترکی)، خامیز (۲۶۴/۲، ۲۸۷، نوعی خوراکی)، خشنشار (۱۹۷/۱، ۲۹۸/۲، ۳۱۶، نوعی پرندهٔ آبزی، به فارسی: خشینسار، خشنسار)، خلنجی (۱۹۵/۲، خلنگ: دو رنگ یا چوب دو رنگ)، دستبان (۱۱۱/۲، ۲۰۳، ۲۰۶، ۳۱۰، دستکشی که بازبان به دست می‌کند)، دستبند (۲۰۴/۲، ۲۷۱، نوعی بازی و رقص)، دسکره و جمع آن دساکر (۳۲/۳، ۹۱، ۱۰۸، ۱۴۸، اصلاً به معنی خیمه؛ نک: آذرنوش، ۱۲۱، به نقل از تلگدی)، دلق (۸۹/۴، پوست جانوری از تیرهٔ سموریان یا لباسی از آن، به قول برهان، معرب دله)، دورق، جمع آن دوارق و دواریق (۲۲۱/۳، ۲۸۵، ۳۱۸، دوره، پیمانهٔ شراب یا سبوی دسته‌دار)، راسن (۱۰۴/۲، نوعی گیاه؛ نک: برهان)، رستاق (۲۳۸/۲، روستا)، زبرج (۱۴۹/۱، ۲۹۳/۲، جواهرات یا زیور)، زبیل (۸۵/۲، زنبیل، زنبیر...)، زرجون (۶۰/۱، ۳۱۴/۳، ۳۳۸، زرگون)، زرفن (۲۰۵/۲، ۲۴/۳، ۲۹۳، ۱۷۹/۴، ۲۴۷، ۳۶۴، به صورت اسم و فعل = زرفین، به معنی حلقه و خاصه حلقهٔ مو، همهٔ لغت‌نویسان به مولّد بودن آن تصریح کرده‌اند)، زُرّق (۲۱۶/۲، ۳۶۳، جرّه ؟، باز نرینه)، زریاب (۱۱۱/۲، ۲۵۸، ۲۸۰، آب زر)، زنجبیل (۳۳۳/۴، ازهندی)، زندیق (۶۰/۳؛ نک: آذرنوش، ۱۹۴)، سابر (۱۸۶/۲، نوعی جامه از شاپور فارس)، سابری (= شاپوری، ۱۰۹/۲: نان سابری، ۱۶۰/۱: دیبای سابری، ۲۹/۲: وجه سابری، ۳۳۵/۳: جامهٔ سابری)، سبج (۱۸۲/۴-۱۸۳، شبه)، سَبَهرَج (۲۲۷/۲؛ احتمالاً: سه + بهره؛ قس: بهرج، قابل قیاس با سمرّج؛ نک: ابن قتیبه، *ادب ...*، ۳۸۶)، سَرَق (۸۲/۴، سره، نوعی حریر؛ نیز نک: ابن قتیبه، همان، ۳۸۴)، ستوق (۱۹۱/۱، درهم ناسره، اصل آن را سه تا، سه تو، ستو دانسته‌اند)، سمند (۲۰۳/۲، ۲۸۹، زرد رنگ: اسب)، سنجاب (۲۰۶/۲)، سوذق (۱۱۳/۱، نیز سوذانق، ۳۰۶/۲)، سوذنیق،

1. Jeffery

۳۰۵/۲، شاهین، نیز شکلهای شوذنیق، شوذانق و حتی شوذنوق)، شاهین (۲۲۸/۲، ۲۴۴، ۲۸۴/۳، جه)، شبارق (۲۳۷/۲، گوشت تکه شده: نک: جوالیقی، ۲۰۴، که آن را معرب پیش پاره می‌داند)، شطرنج (چ غزالی، ۷۱۳)، شهریار (۱۰۴/۲)، صکت (۳۳۶/۴، چک: قباله، سند)، صوبج (۱۰۸/۲، چوبک، چوبی که خمیر را با آن پهن کنند)، صولجان (۲۵۶/۲، ۲۲۳/۳، ۱۹۶/۴، چوگان)، طاس(۶۹/۳، ۹۲، ۹۳، ۱۹۵، ۲۱۴)، طبرزین(۱۰۴/۲)، طرخون (۱۰۴/۲)، طیلسان(تالشیان؟ ۳۱۹/۳، ۲۳۱/۴)، فاخته (۶۴/۳)، فیج (۵۴/۲، ۲۱۵، پیک)، فیروزج (۲۲۸/۲، ۲۹۳)، قبا (۳۱۳/۳)، قلطبان (۸۳/۱، قرطبان = قلتبان)، قند (۳۳۳/۳)، قهرمان (۳۲۸/۳، پیشکار)، کُربَج (۲۶۴/۲، کربه و کلبه)، کوزه، جمع آن، اکواز، کیزان (۳۲۱/۳؛ نک: آذرنوش، ۱۲۵، به نقل از تلگدی)، مطبهج (۲۹۴/۲، شاید از طباهجه)، موزج (۲۲۷/۲، ۳۵۰/۳، موزه)، مهرجان (۲۳۴/۱؛ صادقی، ۸۴: مهرگان)، ناهید (۱۹۷/۱)، نرد (۱۱۳/۲)، نوبهار (۲۰۷/۱، نام بتکده)، نیروز (۲۳۴/۱، ۱۴۵/۳؛ برای شکل پهلوی آن، نک: دنبالهٔ مقاله)، نیزک (۲۱۹/۲، ۲۲۲، زوبین)، نیلج (۲۲۷/۲؛ واگنر، 215: نیله)، هاون (چ غزالی، ۵۶۵)، هرابذ، جمع هیربذ (صادقی، ۸۶)، هرمز (۸۹/۲، یوم هرمز)، یلمق (۲۳۴/۲؛ برهان: یلمه؛ نیز نک: ابن قتیبه، همانجا).

فارسیات ابونواسی: آذرخوراء (صادقی، ۸۵ـ۸۶: آذرخره = آذر خرّاد = آذر خرداد)، آیین الترختون (همو، ۸۶، آیین از معربات معروف است). ابزن صینیا (همو، ۸۳، در اصل: ابرن، کلمه بی‌گمان آبزن چینی و ابزن در شعر جاهلی نیز موجود است، اما اینجا ترکیب با صینی جالب توجه است)، ابراز بنده (نک: واگنر، 213؛ صادقی، ۹۰: شاید افراز و پنده، آماس کرده، برآمده)، ابسـال (همو، ۸۶) واابسال الوهار (همو، ۸۴ ــ ۸۵: آبسالِ: آغاز بهار. وهار نیز تلفظی از بهار است. اابسال در نسخهٔ مجلس، به آتشان تحریف شده، همانجا)، أستُرجه (۸۳/۲؛ به قول حمزه، معرب أستُرک «بالفارسیة و هو صفیق الوجه»، نک: «شرح»، ۸۳/۲)، اسفهر (صادقی، ۸۵: اسپهر = سپهر)، بابا (همو، ۸۴)، باز بازه (همو، ۹۰: بزباز، یا جوزهندی، بعید نیست که این کلمه همان نارباز = نارباجه باشد، نک: دنبالهٔ مقاله)، بده مرا یکباری (همو، ۸۴)، بردج شاه (۲۶۴/۲، بردهٔ شاه ؟)، برسم (صادقی، ۸۶: شاخه‌های بریدهٔ درخت که زردشتیان هنگام نیایش به کار برند)، بزرج (نک: خرن البزرج)، بزمرده (واگنر، 214؛ صادقی ۹۰، در دیوانهای چاپی یافت نشد، = پژمرده)، بستاق (صادقی، ۸۶؛ کلمه در عربی معروف بوده، معرب شکل پهلویِ ابستاگ)، بسنده (واگنر، همانجا؛ صادقی، ۹۰، در دیوانهای چاپی دیده نشد)، بَلکُند (۱۰۴/۲، در حاشیهٔ یکی از نسخه‌ها: گوشت کلیتین؛ در *لغت نامهٔ دهخدا* : نوعی نان روغنی)، بَنَفس (۲۳۱/۴، ظاهراً به معنی بنفش)، بهار (صادقی، ۸۴: نوعی گل)، بهدینه (۶۴/۳، ۲۱۳، دختری از بهدینان)، بیابان (نک: دشت بیابان)، بیرون (۳۱۳/۳؛ نک: درز بیرون)، تیر (صادقی، ۸۵: نام ستاره)، جانی (همو، ۸۴، ۹۰: جان من، در نسخه «من قیلی یا جانی»، ظاهراً در اصل «قتلی» بوده و به همین سبب ممکن است کلمهٔ بعدی جانٍ به معنی گناهکار باشد که به اشباع جانی نوشته شده)، جشن کاهنبار (همانجا)، جهبار (همو، ۸۶: معرب گهبار = گاهنبار)، چشمان (نک: گوذر چشمان)، خذاهیه (۴۲۷/۳، نک:بخش فهرست‌القاب)، خرسن (جه ، لباس‌خراسانی پوشاندن،وبه‌شکلهای گوناگون: خرسنوه، ۳۵۰/۳؛ تخرسن، ۳۴۲/۳؛ مُخَرسَن، ۳۱۳/۳)، خُرّما باذنوش (مینوی، ۶۵: نوعی گل بهاری؛ در چ غزالی، ۷۱۶، به حزمة الباذنوس تصحیف شده است)، خُرّن البزرج (صادقی، همانجا: خرن از فعل خوردن به معنی جشن، بزرج معرب بزرگ است که جایهای دیگر نیز به کار رفته)، خرّه ایرانشار (همو، ۸۴: ایرانشار، شکل دیگر ایرانشهر است)، خلّار (۱۹۶/۱؛ اما در چ غزالی، ۴۴۴: جلّار، در حاشیه: نام بهشت به فارسی؛ نک: حمزه، «شرح»، ۲۰۲/۱، دوباره گفته است که خلّار به فارسی نام باغ است)، خوراء (نک: آذر خوراء)، دامن جرد (۲۰۳/۲، دامن گرد)، دایه (۲۴۷/۴، ۳۸۰، پهلوی: دایَک)، درز بیرون (۱۰۴/۲، نوعی دوخت لباس، همین کلمه به شکل عجیب «مدرّز بیرون»، در این بیت که همهٔ کلمات آن فارسی است، تکرار شده: قرطقی مخرسن فی قباء/کرد دامن مدرز بیرونا، نک: ۳۱۳/۳)، دستخاز (۲۱۶/۲، دست خیز؟ قس: پرویز، برواز (نک: دنبالهٔ مقاله) و نمونه‌های دیگر در شعر ابونواس)، دشت بیابان (صادقی، همانجا)، دفهری (همو، ۸۷: دیفهری به معنی کسی که پادشاه تبعید کرده باشد؛ قس: برهان، زِبَهر، به معنی عاق والدین)، دنبالق (۳۰۶/۲، دنباله)، دندان (نک: شیرین دندان)، دهفرج (۲۲۷/۲؛ واگنر، 216: ده پرک)، دوستان (صادقی، ۸۴)، دو سر (۳۸۶/۴، دوسری، ۳۰۱/۲، این کلمه را به معنی شدید و قوی آورده‌اند. بعید نیست از نام سپاه معروف نعمان اخذ شده باشد؛ نک: آذرنوش، ۱۷۱)، دو وَیَک (۱۱۳/۲، دوویک)، دیزج (۲۲۸/۲، ۲۹۳؛ سیاه، شاید ابونواس اولین کسی باشد که آن را در شعر به کار برده)، رام (۲۷۱/۳ ، یوم رام ، بیست و یکـمین روز از هر ماه ایرانی که عید شمـرده می‌شد)، رختج(۲۶۴/۲، نوعی‌پارچه، نک: دوزی[1]؛ قس:همو،رختوانیه؛ نیز نک: معین، ذیل رخت؛ اما در شعر ابونواس به معنی طعام، یا صفتی مربوط به آن آمده، نک: برهان،رخت)، رخفین (۱۰۴/۲ ،نوعی‌قراقروت؛ در *فرهنگ جهانگیری* انجو شیرازی، ۷۵۱/۱، به صورت رخپین؛ در *برهان قاطع* به صورت رَخبین آمده)، روامشن (۱۸/۳، در روایات دیگر *دیوان* ، روامیش در شعر ، به معنی دستهٔ گل به کار رفته)، زرد (۲۸۹/۲)، زَرَذُش (صادقی، ۸۶: شکل دیگری از زردشت)، زرنب (۵۲/۳، شاید زرناب)، زرین (نک: هاون زرینا)، زواندرازه (۸۵/۲، زبان دراز)، زینهار (صادقی، ۸۴)، سَرْمداد؟ (۲۸۷/۲، شاید کلمه‌ای فارسی باشد. معنی آن بر ما روشن نشد)، سِفتَج (۲۶۴/۲، به معنی سفت و غلیظ ، نک: برهان، سفته)، سگ بند (۲۷۱/۲)، شهرداز (۲۰۳/۲، ۲۱۶، ۲۲۷، ۲۹۳، سرخ رنگ)، سوسن بستان (صادقی، ۸۳: هر دو کلمه در معربات جاهلی)، شاهمُرد (۱۱۳/۲، مات، مراد ابو نواس خود بازی شطرنج

---

1. Dozy

است)، شکار (۲۹۴/۲)، شکار بند (۲۰۴/۲)، شهریار (۱۰۴/۲؛ صادقی، ۸۴)، شیرین دندان (همو، ۸۳: به معنی دارای دندانهای سفید، چون شیر)، طبرزین (۱۰۴/۲، بعدها در عربی رایج شد)، طرجهار (۱۳۸/۳، جام شراب)، طردین (۱۰۴/۲، نوعی خوراک؛ نک: *لغت نامهٔ دهخدا*)، طیر فیروز (۳۵/۱، ۳۶، به توضیح حمزه، مراد پرندهٔ خجسته نزد ایرانیان است که همان هدهد باشد)، فازه (۸۵/۲، خیمه)، فرجردات رامین و ویس (صادقی، ۸۶ـ۸۷: فرگرد، به معنی فصل و باب)، فرخار (نک: کنک فرخار)، فرخروز (همانجا)، فرواز (۲۱۷/۲؛ حمزهٔ اصفهانی آن را کلمه‌ای عربی دانسته، اما در حاشیهٔ کتاب آن را پرواز فارسی پنداشته‌اند. آیا مفروز در ۳۰۶/۲ از همین کلمه نیست؟)، قارقیس (حمزه آن را فارسی پنداشته؛ نک: صادقی، ۸۶ ـ۸۷)، قرابوذ (۵۳/۴، حمزه آن را فارسی و به معنی «مُشرِف» دانسته است، از این رو احتمالاً فرابوذ؟ باید باشد)، قوهیه (۶/۳، کوهی)، کامکار (نک: ماهها الکامکار)، کاهنبار (صادقی، ۸۴: گاهنبار)، کنک فرخار (همو، ۸۴ـ ۸۵: کنگ، نام شهر، فرخار در نسخهٔ دیوان هند لندن، رفتار شده است که معنی آن معلوم نشد)، کرجک (۹۴/۲، به قول حمزه: حربه)، کرددامن (۳۱۳/۳، گرد دامن)، کردیون (۱۴۲/۲، گردیون، نوعی بازی)، کرزمان (نک: مینو کرزمان)، کرفکار (صادقی، ۸۴، در پهلوی: کربگ کار، به معنی ثوابکار)، کند فیره (۸۰/۱، گنده‌پیر، این صفت را عنان در بیتی به مادر ابونواس داده)، کومج (۲۶۳/۲؟؛ برهان: کومه؟)، گرد دامن (نک: کرددامن)، گردیون (نک: کردیون)، گفت و نبوذ (۵۲/۴)، گوذر چشمان (صادقی، ۸۳: گوذر، همان است که در عصر جاهلی به جوذر معرب شده)، لخش (۱۰۴/۲، لخشه = لخشک، به‌معنی‌نوعی‌غذای‌خراسانی سیردار، آش آرد؛ نک: برهان)، ماما (مینوی، ۶۵)، ماه: ماهها الکامکار (صادقی، ۸۴)، ماه «ب... حق الماه و المهر» (همو، ۸۵)، مخرسن (۳۱۳/۳، نک: خرسن)، مُدرَّز (نک: درز بیرون؛ نیز قس: واگنر، 214)، مُردان (ایا عاشق مردان، صادقی، ۸۳؛ این کلمه جمع فارسی مُرد نیست، بلکه جمع امرد است. صادقی الف و نون آخر آن را علامت جمع فارسی پنداشته. اما این فرض هم لازم نیست، زیرا امرد، بنا به قیاس، هم به مُرد جمع بسته می‌شود و هم به مُردان و همین کلمه در *دیوان* ابو نواس ـ که ربطی به فارسیات ندارد ـ این نظر را تأیید می‌کند (نک: ج غزالی، ۲۸۸)، مزرق (۱۰۸/۲؛ به قول حمزه معرب از فارسی)، مُفَرزَج (۲۶۳/۲، عربی نیست. آیا از فیروزج یا فرزجه گرفته نشده؟)، مهر (نک: ماه)، میجون (۳۱۸/۳، میگون، نام زنی)، مینو کرزمان (صادقی، ۸۵: کرزمان، همان گرزمان، یا آسمان برین نزد زردشتیان است)، ناریاجه (۸۵/۲، نوعی خوراک، اما کسی که آن را تلفظ می‌کرده، سندی بوده و «ج» را به «ز» تبدیل می‌کرده، به همین جهت ابونواس برای ریشخند، نار بازه نوشته است)، ناهید (صادقی، همانجا)، نخره سکران (؟) (همو، ۸۳)، نمکدان (همانجا، در نسخه‌های دیگر چنین تحریف شده: لحمدان)، نمکسوذ (۵۳/۴، بعداً در شعر عرب دو سه بار به کار رفته، مثلاً نک: هـ د، ابن حجاج)، نوکروز، نوکرون (صادقی، ۸۴، ۸۶، نوکرون که مصحف نوکروز است = نوگ روز که شکل پهلوی نوروز است)، هاون زرینا (همو، ۸۳، در اصل هارون. اما اینجا بی‌گمان مراد هاون فارسی است. ابو نواس جای دیگر و نیز دیگران آن را به کار برده‌اند، نک: بخش فهرست معربات)، هرمز (صادقی، ۹۰، روز اول هر ماه)، وهار (نک: ابسال الوهار)، یاذکار (۱۶۴/۳).

نامها و القاب ایرانی: اردشیر (۲۵۳/۱)، اشتاخنج (۱۰۴/۲، لقب امرای ناحیه‌ای از خراسان)، افشین (۱۰۴/۲، لقب شاهان اسروشنه)، باغبور (۱۰۴/۲، این شکل کاملاً نادر است = بغپور، شکل فغفور معروف است)، برواز (۳/۲، ۱۵۱/۴، پرویز)، بَلهَرجیا (۱۰۴/۲، ۱۰۶؛ واگنر، همانجا، بلهرا: نام پادشاه هند، رجیا به معنی مطلق پادشاه)، بخاراخذاه (۳۱۳/۳)، جم (۱۰۴/۲)، خاتون (همانجا، از اصل ترکی)، خاقان (همانجا، از اصل ترکی)، خذاهین (۱۰۵/۲، خذاهون که جمع خذاه و به معنی پادشاه است، قس: خذاهیه، ۴۲۷/۳)، رامین (صادقی، ۸۶)، ساسان خذاهین (۱۰۵/۲)، شاه ماجین (۱۰۴/۲)، شروین (همانجا، ۳۱۳/۳)، شیر (۱۰۴/۲، لقب شاهان بامیان)، طغرین (همانجا، لقب امرای ناحیه‌ای از خراسان)، فریدون (همانجا)، ماجین (۱۰۴/۲؛ واگنر، همانجا: ماچین = ماه چین، ماه بر خلاف نظر حمزه، نک: «شرح»، ۱۰۶/۲، به معنی قمر نیست، بلکه به معنی ناحیه یا شهر است، قس: ماه کوفه، ماه بصره)، وسفور (۱۰۵/۲ـ۱۰۶، وَسپور، به معنی شاهزاده)، ویس (صادقی، ۸۶).

نام جایها: از ذکر جایهای بسیاری در عراق و اطراف آن که نامهای بسیار مشهور، یا غیر ایرانی داشته‌اند، خودداری می‌شود. بامیان (۱۰۴/۲)، باذغیس (۳۱۳/۳)، باطرنجی (۳۳۳/۳، ۴۱۸) بَهراذان (۳۳۴/۳، دیر بهراذان)، تل آذین (۷۳/۳)، ختلان (۳۱۳/۳)، دستبی (صادقی، ۸۶: در ترکیب شروین دستبی)، دندانقان (۱۵۷/۲)، ساتیدما (۳/۲)، سَروشَن (۱۰۴/۲، اسروشنه)، طوس (۱۹۹/۳)، طیزناباذ (۳۵۳/۳)، ماسبذان (۱۵۷/۲)، مرو (۱۹۹/۳)، نوبهار (صادقی، ۸۴: نام بتکده).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ابن ابار، محمد، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن انباری، عبدالرحمان، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن بابویه، محمد، *عیون اخبار الرضا*، به کوشش سید مهدی حسینی، قم، ۱۳۷۹ق؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن جبیر، محمد، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ ابن جراح، محمد، *الورقة*، به‌کوشش عبدالوهاب‌عزام و عبدالستاراحمدفراج، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن‌جزری، محمد، *غایة‌النهایة*، به کوشش برگشترسر و پرتسل، استانبول، ۱۹۳۳ـ ۱۹۳۵م؛ ابن حجر، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۲ق؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ علماء الاندلس*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *ادب الکاتب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۸۲ق؛ همو، *الشعر والشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همو، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات*

الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن منظور، محمد، *اخبار ابی‌نواس*، به کوشش محمد عبدالرسول ابراهیم، قاهره، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۴م؛ همو، همان، به کوشش عبد. أ. علی مهنا، همراه *الاغانی* ابوالفرج، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *مختار الاغانی*، به کوشش عبدالعلیم طحاوی، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن نباته، محمد، *سرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوتمام، حبیب، *الوحشیات*، به کوشش عبدالعزیز میمنی و محمود محمد محمد شاکر، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ ابوزهره، محمداحمد، *المذاهب الاسلامیة*، قاهره، مکتبة الآداب؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ ابوالعلای معری، احمد، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشه عبدالرحمان بنت الشاطی، قاهره، دارالمعارف؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ق؛ همو، *الاماء الشواعر*، به کوشش نوری حمودی قیس و یونس احمد سامرائی، بیروت، عالم الکتب؛ ابونواس، حسن، دیوان، همراه با «شرح» حمزهٔ اصفهانی، ج ۱-۳، به کوشش اوالد واگنر، قاهره، ۱۳۷۸-۱۴۰۸ق، ج ۴، به کوشش گریگور شولر، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، همان، به کوشش غزالی، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ ابوهفان، *اخبار ابی نواس*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، مصر، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م؛ ابوهلال عسکری، حسن، *دیوان المعانی*، به کوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، ۱۹۸۴م؛ همو، *کتاب الصناعتین*، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ اقبال، عباس، *خاندان نوبختی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *الف لیلة و لیلة*، بیروت، دارالمکتبة‌الحیاة؛ امین، احمد، «ابن هانی الشاعر المجدد»، *ابونواس، حیاته و شعره*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ انجو شیرازی، حسین، *فرهنگ جهانگیری*، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ برهان، محمدحسین، *برهان قاطع*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بستانی؛ بستانی، بطرس، *ادباء العرب فی العصر العباسیة*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ بهار، محمدتقی، «شعر در ایران»، *مهر*، فروردین ۱۳۱۷، س ۵، شم ۱۱؛ بیهقی، ابراهیم، *المحاسن و المساوی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ پلا، شارل، *الجاحظ*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۲ش؛ جاحظ، عمرو، *البخلاء*، به کوشش احمد عوامری‌بک و علی جارم‌بک، بیروت، دارالکتب‌العلمیه؛ همو، *البیان والتبیین*، به‌کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ جرجانی، علی، *الوساطة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و علی محمد بجاوی، بیروت، دارالقلم؛ جندی، احمد، «دیوان ابی نواس الحسن بن هانی الحکمی»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م، شم ۳۷؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۰ق؛ جوینی، ابراهیم، *فرائد السمطین*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حجاب، محمدنبیه، *مظاهرالشعوبیة فی الادب العربی*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ حسن، امین، «ابونواس»، *العرفان*، ۱۹۲۵م، صیدا، ج ۱۰ (۶)؛ حسین، طه، «حدیث الاربعاء»، *المجموعة الکاملة*، بیروت، ۱۹۸۰م، ج ۲؛ حصری، ابراهیم، *زهرالآداب*، به کوشش زکی مبارک و محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ حمزهٔ اصفهانی، *التنبیه علی حدوث التصحیف*، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، «شرح دیوان ابی نواس» (هم)؛ خالدیین، ابوبکرمحمد و ابوعثمان‌سعید، *الاشباه و النظائر*، به کوشش محمد یوسف، قاهره، ۱۹۵۸م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۱ق؛ دمیری، محمد، *حیاة الحیوان الکبری*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ دوری، عبدالعزیز، *الجذور التاریخیة للشعوبیة*، بیروت، ۱۹۶۲م؛ ذهبی، محمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م؛ زبیدی، محمد، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سعدی، «گلستان»، متن کامل دیوان، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سیدابراهیم، «ابونواس بین المعری و الخیام»، *ابو نواس، حیاته و شعره*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ شکری، عبدالرحمان، «فن ابی نواس»، *ابونواس، حیاته و شعره*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ شکعه، مصطفی، *الشعر و الشعراء فی العصر العباسی*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ شلق، علی، *ابونواس بین التخطی و الالتزام*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ شیبوب، خلیل، «الجانب الفلسفی فی حیاة ابن هانی»، *ابونواس، حیاته و شعره*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ صادقی، علی اشرف، *تکوین زبان فارسی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة*، بغداد، شرکة النشر و الطباعة العراقیه؛ صدقی، عبدالرحمان، *ابونواس*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ صولی، محمد، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، المکتب التجاری؛ همو، *الاوراق*، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الاول*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، *الفن و مذاهبه فی الشعر العربی*، قاهره، ۱۹۴۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ عباسی، عبدالرحیم، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۷م؛ عبدالجلیل، ج.م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عبدالحسنین، خضر، *دیوان شعری مخطوط بین ابی نواس و البازیاری*، دمشق، المطبعة الجدیده؛ عبدالرزاق، مصطفی، «وثبات عبقریة فی زهد ابی نواس»، *ابونواس، حیاته و شعره*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ عقاد، عباس محمود، «ابونواس»، *المجموعة‌الکاملة*، بیروت، ۱۹۸۰م، ج ۱۶؛ علی خان مدنی، صدرالدین، *انوارالربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۸م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر* (بخش مغرب)، به کوشش محمد مرزوقی و دیگران، تونس، ۱۹۶۶م؛ عمرو بن کلثوم، «معلقة»، *شرح المعلقات السبع* زوزنی، بیروت، دار بیروت؛ عنترة بن شداد، «معلقة»، *شرح المعلقات العشر* شنقیطی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ غزالی، احمد عبدالمجید، مقدمه و حواشی بر دیوان ابونواس (هم)؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ فهمی، عزیز، *المقارنة بین الشعر الاموی و العباسی*، به کوشش محمد قندیل بقلی، قاهره، ۱۹۷۹م؛ قاضی، منیر، «ابونواس»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م، شم ۸؛ قرآن مجید؛ قمی، عباس، *الکنی و الالقاب*، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ لبید بن ربیعه، «معلقة»، *شرح المعلقات السبع* زوزنی، بیروت، دار بیروت؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مبرد، محمد، *الکامل*، بیروت، مکتبة المعارف؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، باریس، ۱۹۱۴م؛ معین، محمد، تعلیقات بر *برهان قاطع* (نک: هم، برهان)؛ مقدسی، انیس، *امراء الشعر العربی فی العصر العباسی*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ملحس، ثریا عبدالفتاح، *القیم الروحیة فی الشعر العربی*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ منوچهری، احمد، دیوان، به کوشش دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مهدوی دامغانی، احمد، «ابونواس»، *هفتاد مقاله*، به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مهنا، عبد. أ. علی، مقدمهٔ *اخبار ابی نواس* (نک: هم، ابن منظور)؛ مینوی، مجتبی، «یکی از فارسیات ابونواس»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۳۳ش، س ۱، شم ۳؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ واگنر، اوالد، مقدمه بر دیوان ابو نواس (هم)؛ وشاء، محمد، *الظرف والظرفاء*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نیز:

Bencheikh, J., « Poésies bachiques d' Abū Nuwās thémes et personnages» , *Bulletin d'études orientales*, Damas, 1964; Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968; EI^2; EI^2, S ; Fraenkel,S ., *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Hildesheim, 1962; GAS; Hamori, A.,«Examples of Convention in the Poetry of Abū Nuwās», SI, vol. XXX; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*, Baroda, 1938; Khawam, R., *La poésie arabe des origines à nos jours*, Verviers (Belgium), 1967; Miquel, André,«Sur un poème d' Abū Nuwās», *The Islamic World*, Princeton, 1991; Monteil, V., *Abû - Nuwâs le vin, le vent, la vie*, Paris, 1979; Nicholson, R., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1969; Schaade-Hamburg, A.,«Weiteres zu Abū Nuwās in 1001 Nacht» , ZDMG, 1936; Schoeler, G., *Arabische Naturdichtung*, Beirut, 1974; Wagner, E., *Abū Nuwās*, Wiesbaden, 1965.

آذرتاش آذرنوش

آبوالوَزیر، عمربن مُطَرِّف بن محمد عبدی (د ۱۸۸ق/۸۰۴م)، ادیب، نسب شناس و دبیر چند تن از خلفای نخست عباسی. صابی شاید به لحاظ نام یکی از نیاکانش وی را «ابوالوزیر ابن هانی» خوانده

است (ص ۲۸). نسبت عبدی او به رابطهٔ ولاء با بنی عبدالقیس اشارت دارد (ابوالفرج، ۴۶/۳؛ یاقوت، ۷۲/۱۶). پدر او مطرف، کاتبی از اهل مرو بود (نک: جهشیاری، ۲۲۷) که در زمان اقامت مهدی عباسی، ولیعهد منصور در ایران (۱۴۱ـ۱۴۴ ق/۷۵۸ـ۷۶۱ م)، احتمالاً در خراسان به خدمت وی درآمد و به هنگام اقامت مهدی در ری از جانب او عهده‌دار دیوان خراج گردید و در ۱۴۴ ق در اوانی که مهدی ری را به قصد بغداد ترک گفت، وفات یافت (نک: یاقوت، همانجا).

با درگذشت پدر و انتقال مهدی به بغداد، ابوالوزیر نیز راهی عراق گردید. در بغداد مهدی او را به ادارهٔ «دیوان مشرق» گمارد (جهشیاری، همانجا). در زمان خلافت مهدی، ابوایوب سلیمان مکی چند سالی از جانب وزیر ابوعبیدالله معاویة بن یسار (وزارت: ۱۵۸ـح ۱۶۳ ق) دیوان خراج را دردست داشت، ولی خلیفه در ۱۶۱ ق/ ۷۷۸ م ابوایوب را معزول کرد و ابوالوزیر را برجای او نشانید (طبری، ۱۴۰/۸؛ جهشیاری، ۱۲۵؛ نیز نک: سوردل، II/730). با برکناری ابوعبیدالله و به وزارت رسیدن یعقوب بن داوود (۱۶۳ـ۱۶۶ ق)، ابوالوزیر که با او خویشاوندی سببی داشت، در مقام خود ابقا گردید (طبری، ۱۶۲/۸؛ نیز نک: سوردل، همانجا). البته این خویشاوندی مانع از آن نبود که ابوالوزیر، با وجود رابطهٔ نزدیک بین وزیر و اسحاق بن فضل هاشمی، این نکته را که اسحاق خاندان خود را برای خلافت مستحق‌تر از خاندان عباسی می‌داند، به اطلاع خلیفه برساند (طبری، همانجا).

رابطهٔ دیرینهٔ مهدی با ابوالوزیر و خدمات وی موجب شد تا به هنگام خشم مهدی بر وزیر خود یعقوب و برکناری و زندانی شدن او در ۱۶۶ ق تزلزلی در منزلت ابوالوزیر به وجود نیاید. هرچند در فاصلهٔ سالهای ۱۶۶ ـ ۱۷۰ ق، به ویژه در خلافت هادی (۱۶۹ـ۱۷۰ ق)، نام ابوالوزیر در رأس «دیوان خراج» دیده نمی‌شود (نک: سوردل، II/730-731)، ولی به گفتهٔ جهشیاری وی از دبیران خاص هادی بوده است (ص ۲۲۷).

در ۱۷۰ ق، چون هارون بر کرسی خلافت نشست و یحیی بن خالد برمکی را به وزارت برگزید، احتمالاً به دنبال بدگمانیهایی که از پیش وجود داشت، یوسف بن قاسم را که عهده‌دار «دیوان الازمه» (ناظر بر دیگر دیوانها) بود، از سمت خود برکنار، و دیوان مزبور را به مدت دو ماه تعطیل کرد. پس از گذشت دو ماه، ادارهٔ دیوان الازمه به ابوالوزیر سپرده شد (یاقوت، همانجا؛ نیز نک: سوردل، II/731).

در ۱۷۹ ق وزیر برمکی، یحیی بن خالد، ابوالوزیر را برآن داشت تا کتابی تحریر کند که خراج جمیع نواحی قلمرو حکومت عباسی، اعم از پرداختهای نقدی و جنسی را شامل شود (جهشیاری، همانجا؛ صابی، ۲۸ـ۲۹). ظاهراً ابوالوزیر سمت خود در دیوان الازمه را در طول وزارت یحیی بن خالد دارا بود و با مغضوب شدن برمکیان در ۱۸۷ ق نیز همچنان در مقام خود باقی ماند (نک: بیهقی، ۱۹۴).

ابوالوزیر در ۱۸۸ ق همراه هارون به سفر حج رفت و در موسم حج درگذشت. هارون خود بر پیکر او نماز گزارد و در ستایش او عبارتی بر زبان آورد که از افسوسی عمیق توأم با احترام حکایت داشت (نک: جهشیاری، ۲۱۴). باید گفت تنها مأخذ مورخان در تعیین تاریخ وفات ابوالوزیر، درگذشت او در سفر حج به همراهی هارون بوده است و به همین جهت برخی چون یاقوت (۷۳/۱۶) در تاریخ وفات او بین ۱۸۶و۱۸۸ق تردید کرده‌اند، ولی اشارهٔ بیهقی به زنده بودن ابوالوزیر در ۱۸۷ ق و گزارش مورخان مبنی بر اینکه آخرین سفر حج هارون در ۱۸۸ ق صورت گرفته است (نک: یعقوبی، ۴۳۰/۲)، جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد.

چیره‌دستی ابوالوزیر در هنر دبیری و عفت و امانت او را در نگهداری بیت‌المال ستوده‌اند. دقت و سختگیری او در این امر گاه موجب می‌شود که وی را به بخل متصف سازند (نک: ابوالفرج، ۴۶/۳؛ ابن ندیم، ۱۴۱).

تنها اثر برجای مانده از ابوالوزیر که درعین اختصار بسیار حائز اهمیت است، نوشتهٔ او در تعیین میزان خراج نواحی مختلف تحت نفوذ خلافت عباسی است که نسخهٔ کامل آن را جهشیاری در *الوزراء* (ص ۲۲۷ـ۲۳۵) آورده است. اگرچه به گفتهٔ صابی این نوشته در نوع خود نخستین تألیف به شمار می‌رود (ص ۲۸)، ولی ممکن است نخستین تألیف در موضوع خراج به طور عام نباشد، چنانکه به گفتهٔ ابن طقطقی، معاویة بن یسار، وزیر مهدی پیش‌تر کتابی در احکام و قواعد خراج تألیف کرده بوده است (ص ۲۴۶ـ۲۴۷). ابن ندیم نیز یادآور می‌شود که حفصویه نخستین بار به تألیف کتابی در خراج دست یازیده است (ص ۱۵۰). به هر تقدیر کتاب ابوالوزیر کهن‌ترین متن بازمانده دربارهٔ خراج است که تاکنون شناخته شده است و برخلاف کتب تفصیلی چون *الخراج* قاضی ابویوسف (د ۱۸۲ ق) و *الخراج* یحیی بن آدم (د۲۰۳ ق) که با فاصله‌ای اندک نوشته شدند، کاملاً جنبهٔ کاربردی دیوانی دارد و در آن مسائل فقهی و تاریخی خراج نیامده است. این کتاب مختصر از نظر مطالعهٔ نظام خراج ستانی و تقسیمات مالی قلمرو عباسی حائز اهمیت بوده و اطلاعات ارزشمندی نیز دربارهٔ بنیهٔ اقتصادی و کالاهای تولیدی نواحی مختلف به‌دست می‌دهد. شایان ذکر است که ابن خلدون، نسخه‌ای دیگر از این متن را به طور کامل، ولی بی‌آنکه نامی از ابوالوزیر ببرد، در مقدمهٔ *العبر* (۳۲۰/۱ ـ ۳۲۴) آورده است.

به غیر از اثر یاد شده، ابن ندیم (ص ۱۴۱) سه اثر دیگر از ابوالوزیر برشمرده که عبارتند از: *منازل العرب و حدودها و این کانت محلة کل قوم والی این انتقل منها*، دربارهٔ پراکندگی جغرافیایی قبایل عرب و جابه‌جایی آنها، *مفاخرة العرب و مفاخرة (منافرة) القبائل فی النسب*، در مفاخرات جاری بین قبایل عرب و *رسائل ابی الوزیر* (نیز نک: یاقوت، ۷۲/۱۶). عنوان اثر اخیر در چاپ فلوگل از *الفهرست* ابن ندیم (ص ۱۲۷)، *رسائل الی الوزیر* ضبط شده و سوردل براساس آن معتقد است که محتوای این کتاب بدون تردید رساله‌های ابوالوزیر، خطاب به یعقوب بن داوود، وزیر مهدی بوده است (I/99).

باید افزود که ابوالوزیر حدیثی نیز به روایت از مهدی عباسی از پدرانش از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده و راوی آن از وی مسلمة بن صلت بوده است (نک: خطیب، ۴۰۵/۱۴؛ برای منابع دیگر حدیث، نک: سیوطی، ۴/۱).

مآخذ: ابن خلدون، *العبر*؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، الفخری فی الآداب السلطانیة، به کوشش هـ. درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ همو، همان، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۱ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ بیهقی، محمد بن حسین، *تاریخ*، به کوشش غنی و فیاض، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ جهشیاری، محمد بن عبدوس، *الوزراء و الکتاب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ سیوطی، *الجامع الصغیر*، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ صابی، هلال بن محسن، رسوم *دارالخلافة*، به کوشش میخائیل عواد، بغداد، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ طبری، *تاریخ*؛ یاقوت، *ادبا*؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ نیز: Sourdel, D., *Le vizirat ʿAbbāside*, Damas, 1959-1960.

احمد پاکتچی

اَبوالْوَفا بوزَجانی، نک: بوزجانی.

اَبوالْوَفا خوارَزْمی (د ۴ رجب ۸۳۵ ق/ ۷ مارس ۱۴۳۲م)، از عرفای سلسلهٔ کبرویه که از او با القابی چون قدوة العرفا (جامی، *اشعة*، ۶۱)، پیر فرشته (علیشیر نوایی، ۱۸۵؛ رازی، ۳۲۹/۳) و فرشتهٔ روی زمین (گازرگاهی، ۱۵۷) یاد کرده‌اند.

تاریخ ولادت ابوالوفا روشن نیست. تنها به استناد یکی از رباعیات وی ــ که در آن خود را مردی ۷۴ ساله گفته است ــ ۷۶۰ق/۱۳۵۹م را سال تولد او دانسته‌اند (نک: *دانشنامه*)، اما با توجه به سخنی که وی اندکی پیش از مرگ خود بر زبان آورده و به ۷۸ سالگی خود اشاره کرده است، تولد او را می‌توان در حدود سال ۷۵۷ق حدس زد (نک: خوارزمی، *جواهر*، چ ۱۳۱۲ق، ۶۳۸).

ابوالوفا سلسلهٔ مشایخ خود را در قطعه‌ای که از او نقل کرده‌اند، از طریق خواجه سعید و ابوالفتوح به چند واسطه از جمله بابا کمال جندی، به نجم الدین کبریٰ می‌پیوندد (همان، چ ۱۳۶۰ش، ۱۱۸/۱؛ نیز نک: ابن کربلایی، ۳۲۸/۲؛ معصوم علیشاه، ۱۰۷/۲).

ابوالوفا از شاعران معروف زمان خویش نیز بوده است و اشعار و رباعیات او را بسیاری از بر داشته‌اند (خواندمیر، ۸/۴ ــ ۹؛ نیز نک: کاشفی، ۳۲۰/۱). همچنین از استادی او در موسیقی و علوم غریبه نیز سخن گفته‌اند (علیشیر نوایی، همانجا؛ رازی، ۳۲۹/۱ــ۳۳۰؛ خواندمیر، ۸/۴).

از شاگردان مشهور ابوالوفا می‌توان به کمال الدین حسین خوارزمی، شارح *فصوص الحکم* ابن عربی و مثنوی مولوی اشاره کرد که تألیف *جواهر الاسرار* در شرح مثنوی را به اشارت و تشویق استاد خود آغاز نمود (خوارزمی، همان، چ ۱۳۶۰ش، ۲۳/۱). مریدان و معتقدان ابوالوفا گفته‌اند که مقصود جلال الدین مولوی از «بوالوفا» در غزلی به مطلع «پیش‌تر آ پیش‌تر، ای بوالوفا...» (مولوی، ۱۵۷/۱) خوارزمی، و به گونه‌ای پیشگویی از ظهور او بوده است (نک: هدایت، ۴۱؛ معصوم علیشاه، ۳۳۸/۲) و ظاهراً نخست خود ابوالوفا در بیتی از یک رباعی که حسین خوارزمی از او نقل کرده (ینبوع، ۲۲۷)، چنین ادعا کرده است. اما روشن است که این خطاب در شعر مذکور به شخص خاصی ناظر نیست.

ابوالوفا در خوارزم درگذشت و همانجا مدفون شد (گازرگاهی، همانجا؛ خواندمیر، ۹/۴؛ برای تاریخ دقیق درگذشت وی، نک: خوارزمی، همان، چ ۱۳۱۲ق، ۶۳۶).

آثار:

۱. *دیوان اشعار*. بخش اندکی از آن که تماماً ترجیع‌بند است، بر جای مانده و در کتابخانهٔ ملی ملک (شم‍ ۵۳۰۶) موجود است. افزون بر این اشعاری نیز به طور پراکنده از وی نقل شده است (نک: خوارزمی، همانجا، جم‍؛ نیز شرح، ۹۴/۱، جم‍؛ ینبوع، همانجا؛ جامی، *نفحات*، ۴۳۴).

۲. *نثر الجواهر*، که در منابع اخیر به صورت *کنز الجواهر* ضبط شده است (آقا بزرگ، ۱۵۰/۱۲؛ هدایت، همانجا). خوارزمی از این کتاب نام برده و گفته است که ابوالوفا تا اندک زمانی پیش از مرگ خود همچنان به تصحیح آن مشغول بوده است (*جواهر*، چ ۱۳۱۲ق، ۶۳۶ ــ ۶۳۷). به گفتهٔ گازرگاهی، ابوالوفا این کتاب را برای پسر یزدان بخش چنگی تألیف کرده بود (ص ۱۵۷ــ۱۵۸) و بسیاری از رباعیات او در این کتاب موجود بوده است (خوارزمی، شرح، ۱۲۱/۱، ۱۲۲، *جواهر*، چ ۱۳۱۲ق، نیز گازرگاهی، همانجاها).

رسائل دیگری نیز به ابوالوفا نسبت داده‌اند (نک: جامی، خواندمیر، همانجاها؛ صفا، ۸۴/۴؛ نفیسی، ۳۲۱/۱). خوارزمی به نامه‌ها و مکاتیب ابوالوفا که به وی نوشته بوده، اشاره کرده و دو نمونه از آن را نقل کرده است (نک: همان، چ ۱۳۱۲ق، ۶۳۰ــ۶۳۱).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرائی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ جامی، عبد الرحمان، *اشعة اللمعات*، به کوشش احمد ربانی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ همو، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خوارزمی، حسین، *جواهر الاسرار و زواهر الانوار*، به کوشش محمد جواد شریعت، اصفهان، ۱۳۶۰ ش؛ همو، همان، لکهنو، ۱۳۱۲ ق؛ همو، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ همو، *ینبوع الاسرار*، به کوشش مهدی درخشان، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ *دانشنامه*؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، علی اکبر علمی؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کاشفی، علی، رشحات *عین الحیات*، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ گازرگاهی، حسین، *مجالس العشاق*، هند، ۱۳۱۴ ش/۱۸۹۷ م؛ معصوم علیشاه، محمد، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹ــ۱۳۴۵ ش؛ مولوی، *کلیات شمس*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، به کوشش مهرعلی گرکانی، تهران، ۱۳۴۴ ش.

محمدجواد شمس

اَبوالْوَلید، نک: ابن رُشد.

اَبوالْوَلیدِ باجی، سلیمان بن خلف بن سعد (سعدون) بن ایوب

ابن وارث (ذیحجهٔ ۴۰۳ـ۴۷۴/ژوئن ۱۰۱۳ـ۱۰۸۱)، از بزرگان فقهای مالکی در اندلس. اصل او از بَطَلْیوس بود و خود همانجا زاده شد. پس از آن، خاندانش به باجهٔ اندلس کوچ کردند و بعدها در قرطبه سکنی گزیدند و ابوالولید در شرق اندلس مستقر شد (قاضی عیاض، ۸۰۲/۴). جد مادری او محمد بن موهب قبری فقیهی دانشمند بود (حمیدی، ۱۵۰/۱) و پدرش از تجار باجهٔ قیروان بود که به اندلس رفت و آمد می‌کرد (ابن عساکر، ۵۶۲/۷). در اندلس از کسانی از جمله دایی‌اش ابوشاکر قبری دانش فراگرفت. درحدود ۴۲۶ ق روی به حجاز نهاد و مدت ۳ سال در آنجا در محضر ابوذر هروی به استماع حدیث پرداخت و از عده‌ای چون مُطوِّعی، ابن سَحنون و دیگران حدیث شنید. آنگاه به بغداد رفت و در آنجا نیز ۳ سال از جمعی مانند ابن عمروس، صیمری، ابوالطیب طبری، ابواسحاق شیرازی و ابوعبدالله دامغانی بهره گرفت، سپس راهی شام شد و از ابن سمسار و دیگران حدیث شنید، آنگاه به مصر رفت و نزد ابن ولید و سایر محدثان به شنیدن حدیث پرداخت و بعد به موصل رفت و یک سال از محضر سمنانی بهرهٔ علمی برد (قاضی عیاض، همانجا). گفته‌اند که وی مدتی نیز منصب قضای حلب را برعهده داشت (ابن خلکان، ۱۴۲/۲).

ابوالولید پس از ۱۳ سال با توشه‌ای از دانش به اندلس بازگشت. در آنجا گروهی از او فقه و حدیث آموختند. وی غالباً به شهرهای سَرَقُسطه، بَلنسیه، مُرسیه و دانیه رفت و آمد می‌کرد (قاضی عیاض، ۸۰۳/۴) و چون در آن زمان ملوک طوایف به تفرقه و جدایی گراییده بودند، ابوالولید به منظور ایجاد صلح میان آنان فعالیت می‌کرد. ملوک طوایف احترام او را نگاه می‌داشتند، ولی از کار او به سردی استقبال می‌کردند (مقری، ۲۸۶/۲) و شاید به همین سبب بود که او را به قضا در شهرهایی، چون اُریوله که در شأن او نبود، می‌گماشتند (قاضی عیاض، ۸۰۵/۴). به هر روی، اقبال دانشمندان به او و پیروزی او بر ابن حزم ظاهری (ﻫ م) طی مناظرات متعدد، نشانگر مقام علمی اوست (همانجا).

ابوالولید به هنگام اقامت در بغداد، برای گذران زندگی به نگهبانی تن درداده بود. پس از بازگشت به اندلس نیز همچنان گرفتار تنگدستی بود و با نوشتن قباله و پیمان نامه یا از راه طلاکوبی امرار معاش می‌کرد، به طوری که در مجلس درس آثار چکش بر دستان او دیده می‌شد. پس از آشکار شدن مراتب علمی وی، مشاغلی ازقبیل قضا بدو محول شد و به دریافت صله‌های فراوان و مصاحبت رؤسا نایل آمد و جایزه‌های ایشان را پذیرفت و از این بابت مورد نکوهش بسیاری از مردم قرار گرفت (همو، ۸۰۴/۴ـ۸۰۵).

به هنگام ورود او به اندلس، ابن حزم ظاهری از شهرتی فراگیر برخوردار بود. دانشمندان مالکی اندلس، با آنکه با نظریات ابن حزم ظاهری مخالف بودند، بدان سبب که بر استدلال و مناظره تسلط نداشتند، از مقابلهٔ او باز ایستادند. ابوالولید که از روشهای جدل و مناظره آگاهی داشت، چند بار با ابن حزم به بحث و مجادله پرداخت که به خروج ابن حزم از میورقه منجر گردید. ابوالولید صورت مناظرات خود را در کتاب خویش موسوم به *الفرق* آورده است (همو، ۸۰۵/۴).

ابوالولید در بحث از حدیثی در کتاب بخاری اعلام داشت که نسبت کتابت به پیامبر (ص) خالی از اشکال است. همین امر موجب شد که ابن صائغ به انکار و تکفیر ابوالولید بپردازد و این مطلب به سمع مردم ــ که غرض ابوالولید را درنیافته بودند ــ رسید و موجب بیزاری از او و لعن بر وی گردید و اشعاری در طعن او سروده شد. ابوالولید نیز رسالهٔ تحقیق *المذهب* را در این باره نوشت و خواندن و نوشتن پیامبر (ص) را منافی با امّی بودن آن حضرت ندانست، بلکه آن را معجزه شمرد و علمای صقلیه نیز به دفاع از آن نظریه پرداختند (همو، ۸۰۵/۴ـ۸۰۶). از ابوالولید اشعاری نیز به‌جای مانده است (همو، ۸۰۷/۴؛ فتح بن خاقان، ۱۸۸؛ یاقوت، ۲۴۹/۱۱ـ۲۵۱).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *احکام الفصول فی احکام الاصول*، به کوشش عبدالمجید ترکی، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ۲. جواب علی *رسالة الراهب من افرنسة*، که در مجلهٔ *الاندلس* (۱۹۵۲ م) به چاپ رسیده است؛ ۳. *رسالة فی الحدود*، به کوشش جوده هلال در «مجلهٔ مؤسسهٔ مصری مطالعات اسلامی مادرید[1]»، در مادرید (۱۹۵۴ م) چاپ شده است؛ ۴. *المنتقی*، در شرح موطأ مالک، قاهره، ۱۹۱۴ م، در ۷ مجلد؛ همچنین خلاصه‌ای از کتاب او *المختصر من مشکل الآثار*، به نام *المعتصر من المختصر* تألیف جمال‌الدین یوسف بن موسی ملطی حنفی (د ۸۰۳ ق/ ۱۴۰۰ م)، در حیدرآباد دکن در ۱۳۰۷ و ۱۳۶۲ ق چاپ شده است.

ب ـ خطی: ۱. *الاشارة فی اصول الفقه*، در کتابخانهٔ ازهریه (ازهریه، ۸۹/۲)؛ ۲. *التعدیل والتجریح لمن خَرَّج عنه البخاری فی الصحیح*، در کتابخانهٔ نور عثمانیه (GAS, I/130)؛ ۳. *سنن الصالحین*، در لیون (ورهووه، 347)؛ ۴. *بیان مامضی بها العمل عند الفقهاء والحکام*، در دارالکتب مصر (خدیویه، ۱۸۰/۳ـ۱۸۱)؛ ۵. شرح کتاب *السواد الاعظم*، در قاهره (GAL, I/183)؛ ۶. *منهاج الاحکام*، در رباط (*المعرض السادس*، شم ۳۰)؛ ۷. وصیة *الباجی*، در لیدن و اسکوریال (ورهووه، 399؛ ESC², شم (4)732؛ برای دیگر آثار وی، نک: قاضی عیاض، ۸۰۶/۴ـ۸۰۷؛ یاقوت، ۲۴۸/۱۱ـ۲۴۹).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، [عمان]، دارالبشیر؛ ازهریه، *فهرست*؛ حمیدی، محمد بن ابی نصر، *جذوة المقتبس فی تاریخ علماء الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ فتح بن خاقان، *قلائد العقیان*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ *المعرض السادس* (المخطوطات)، رباط، ۱۹۷۴ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
ESC²; GAL; GAS; *Voorhoeve*.

عبدالامیر سلیم

اَبوالْوَلیدِ بْنِ حَزْم، محمد بن یحیی، شاعر اندلسی سدهٔ ۶ق/ ۱۲م. در منابع تنها به مجموعه‌ای از اشعار او اشاره شده است و بیشتر

---

1. *Revista del instituto egipcio de estudios islamicos en Madrid.*

این اشعار نیز در دو کتاب، یعنی *مطمح الانفس* فتح بن خاقان و *ذخیرهٔ* ابن بسام گرد آمده است. منابع دیگر، جز بخشی از روایات ابن بسام (۲(۱)/۵۹۸) چیزی در بر ندارند (نک: ابن سعید، ۱/۲۳۹؛ ابن فضل الله، ۱۱/۴۳۴؛ ابن شاکر، ۴/۵۳). در جایی از وی با لقب «وزیر» یاد شده (مقری، ۳/۵۵۳) و بی‌گمان این لقب از همان القاب رایجی بوده که به اشخاص سرشناس اندلس می‌دادند و بر شغلی دلالت نداشته است.

ابوالولید پسرعم ابوبکر محمد بن مذحج و ابوالحکم عمرو بن مذحج بود (ابن سعید، ۱/۲۳۸ــ۲۳۹) و با آنان و نیز عدهٔ دیگری از بزرگان زمان خود چون ابوالعلاء وزیر و ابن هرمز مکاتبات شعری داشته است (فتح ابن خاقان، ۳۲ــ۳۴؛ ابن بسام، ۲(۱)/۲۲۳، ۵۹۵ ــ ۵۹۶، ۶۱۰ ــ ۶۱۲). اشعار مندرج در این نامه‌ها، شامل انبوهی مضامین گله و عتاب است و از همین جاست که ابن بسام (۲(۱)/۵۹۸) شعر او را در این باب بهترین سروده‌ها دانسته است. برخی از شعرهای او در ستایش پاکدامنی و تقواست و شاعر گویی به راستی پای بند این فضیلت بوده است، زیرا در قطعه‌ای نسبتاً زیبا که فتح بن خاقان (ص ۳۳) نقل کرده و در آن صحنهٔ دیدار عاشقانهٔ شبانگاهی ترسیم شده است، ملاحظه می‌شود که عاشق، با آنکه معشوق را در دسترس خویش می‌دیده، باز از سر تقید به پاکدامنی و بزرگ منشی، دست به هیچ گونه گناه نیالوده است.

از مجموعهٔ اشعار او ۲۳۶ بیت به طور پراکنده در آثار فتح بن خاقان (ص ۳۲ــ۳۴)، ابن بسام (۲(۱)/۵۹۹ ــ ۶۱۵، جم)، ابن فضل الله عمری (۱۱/۴۳۲ــ۴۳۸) و دیگران آمده است.

مآخذ: ابن بسام شنترینی، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ فتح بن خاقان، *مطمح الانفس و مسرح التأنس*، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ق؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م.

رضوان مسّاح

اَبوالْوَلیدِ حِمْیَری، اسماعیل بن محمد بن عامر (د ح ۴۴۰ق/۱۰۴۸م)، ادیب، وزیر، کاتب و شاعر اشبیلی. پدر او به حبیب ملقب بود؛ ابن ابار (۱/۱۸۰) به این نکته تصریح کرده و نیز در قطعه‌ای که ابوالولید خود نقل کرده (ص ۱۳۹)، آمده است. در آن قطعه، شاعری در اثنای مدیحه‌ای که تقدیم پدر ابوالولید نموده، وی را حبیب خوانده است. با اینهمه، گویی شیوه نگارش اسماء و عناوین در منابع کهن، موجب خلطی شده است: بدین معنی که «الملقب بحبیب» را گاه نه به محمد، که به پسر او ابوالولید باز گردانده‌اند (نک: ابن بسام، ۲(۱)/۱۲۴؛ ابن سعید، *رایات*، ۵۰، *عنوان*، ۶۰؛ ابن فضل الله، ۱۷/۳۶). این آشفتگی از همان روزگاران ادامه داشته و امروز هم در آثار معاصر پدیدار است (مثلاً نک: فروخ، ۴/۴۹۴).

وی از یکی از خاندانهای اشرافی و اصیل اندلس برخاسته بود (خالص، ۱۶۵ــ۱۶۶). پدرش محمد، در بارگاه قاضی ابن عباد، منصب وزارت داشت و برادرش محمد، شیخ ابوبکر ابن عربی بود (ابن ابار، همانجا). منابع موجود، به ذکر چند نکتهٔ کوتاه از شرح حال او اکتفا کرده‌اند: مقری گوید ۱۷ ساله بود که نیک می‌نوشت و نیک می‌سرود (۳/۴۲۸) و ابن بسام از یگانه استاد ابوالولید، ابو جعفر ابن ابار به نیکی یاد کرده و با عباراتی بسیار لطیف، نقش استاد را در پرورش و شکوفایی استعداد ذاتی شاگرد یادآور شده است (۲(۱)/۱۲۵).

چون استعداد و خوش ذوقی ابوالولید از همان آغاز جوانی آشکار شد، پدرش که خود وزیر قاضی ذوالوزارتین محمد بن عباد بود، توانست وی را در بارگاه عبادیان، ظاهراً به عنوان کاتب (در برخی منابع «الوزیر الکاتب»، نک: حُمیدی، ۱۵۲) وارد کند (مقری، ۳/۴۲۸؛ پرس، 3) و بی‌گمان ابن ابار نیز در این کار بی تأثیر نبود، اما دانسته نیست این امر در چه تاریخی رخ داده است. در هر حال، با اینکه وی بسیار جوان بود، چنان هوش و درایتی از خود نشان داد (نک: ابن ابار، ابن فضل الله، همانجاها) که سخت مورد عنایت مولای خود قرار گرفت و صله‌های گران به چنگ آورد (پرس، همانجا). در همین روزگار پر تنعم و سعادت بود که وی جُنگی دربارهٔ بهار و شکوفه‌های بهاری (نَوریات) همراه با سروده‌های خود تدوین کرد و آن را *البدیع فی وصف الربیع* نام نهاد (پرس، همانجا؛ ابوالولید، ۳). برخی در عنوان کتاب به جای «وصف»، «فصل» آورده‌اند (ضبی، ۲۲۸؛ ابن سعید، *رایات*، همانجا؛ GAS,III/671). تاریخ دقیق تألیف کتاب، معلوم نیست. اما بر پایهٔ پژوهش صلاح خالص (ص ۱۶۷)، باید میان سالهای ۴۲۶ــ ۴۳۱ق تألیف شده باشد. ابن سعید گوید که ابوالولید به دست معتضد بن عباد کشته شده است (*المغرب*، ۱/۲۴۵) و ابن بسام نیز در شرح حال معتضد گوید: هنگامی که وی در ۴۳۳ق به امارت اشبیلیه دست یافت، کار خویش را با قتل وزیر پدرش حبیب آغاز نمود (نک: ۲(۱)/۲۳ــ ۲۴). حال دانسته نیست که آیا معتضد پدر را به قتل رساند، یا پسر و یا هر دو را، زیرا پس از ۴۳۳ق، یعنی پس از روی کار آمدن معتضد (حک ۴۳۳ــ ۴۶۱ق)، دیگر نشانی از ابوالولید یافت نشده است.

در مدت زندگانی ابوالولید اختلاف کرده و آن را ۲۲ یا ۲۵ سال دانسته‌اند (ابن بسام، ابن سعید، همانجاها).

نکته‌ای که در ادبیات اندلسی به چشم می‌خورد، همانا تقلید محض از ادبیات شرق است. گویی این تقلید همه جانبه، ابوالولید را سخت می‌آزرده و از این رو بر آن شده است تا به امید بازیافتن هویت ادبی اندلس اشعاری را که دربارهٔ بهار و گلهای بهاری در محدودهٔ اشبیلیه خود و شاعران دیگر سروده‌اند، گرد آورد و جامه‌ای ملّی بر تن ادب سرزمین خویش کند و بدین سان *البدیع فی وصف الربیع* را پدید آورده است. وی در مقدمهٔ کتاب برنامهٔ کار خویش را به تفصیل بیان داشته است (ص ۱ــ۴). شایسته‌ترین موضوعات در نظر او، طبیعت دل انگیز اندلس به ویژه در فصل بهار است، ولی تأسف انگیز است که نویسندگان این سرزمین به آن موضوع عنایت نورزند و از وصف آن روی بگردانند. وی از شیدایی اندلسیان در برابر شاعران خاور زمین اظهار شگفتی کرده، معتقد است که اگر ایشان به شیوهٔ شرقیان عمل کرده بودند، اینک

گنجینه‌ای، بارها کلان‌تر از گنجینهٔ ادبی شرق، در دست داشتند. طرح کتاب آن چنانکه مؤلف خود در مقدمهٔ آن عرضه کرده (نک: ص ۵) چنین است: ۱. قطعات عمومی دربارهٔ بهار که در آن نام هیچ گلی نیامده است؛ ۲. قطعاتی که حداقل شامل وصف دو گل یا بیشتر می‌گردد؛ ۳. وصف گلهای مختلف.

این نکته نیز قابل ذکر است که گویی شاعران اندلس، وصف گل و بوستان و طبیعت را، منحصراً در سایهٔ مدح میسر و مقبول دانسته‌اند، به همین جهت کمتر شعری از معانی مدیح تهی است (مثلاً نک: ابوالولید، ۳۸-۳۹، جم،در مدح ذوالوزارتین قاضی، ۱۶- ۱۸، جم،در مدح حاجب، ۲۴-۲۵، جم،در مدح پدر). ابوالولید در بخش دوم کتاب تمام متن رسالهٔ مفصل ابن‌برد اصغر در باب برتری گل سرخ بر سایر گلها را آورده است (ص ۵۲-۵۸) و سپس خود به همان شیوه به معارضه با ابن‌برد پرداخته، بهار (= نرگس) را بر سایر گلها مقدم داشته است (نک: ص ۵۸-۶۷).

در این کتاب برای نخستین بار، آثار شعر و نثر مسجعی که در سدهٔ ۵ق به اوج شکوفایی رسیده است، دیده می‌شود. این اشعار ظریف دیگر از خشونت بیابان نشانه‌ای ندارند و به نوعی، ادب درباری و شعر اشرافی را در خاطر زنده می‌کنند (پرس، 7-6؛ نیز نک: خالص، ۱۶۵). پرس (ص 7) این کتاب را صحنه‌ای واقعی از ملی‌گرایی ادبی اندلس معرفی می‌کند که بعدها الگوی ادبای دیگر از جمله فتح بن خاقان گردید، با این تفاوت که ابوالولید کار خویش را به اشبیلیه و شعرا و ادبای معاصر محدود کرده، اما ابن خاقان به سراسر اندلس عنایت داشته است. بروکلمان کتاب *البدیع* را در حقیقت تکمله‌ای بر اثر مفقود شدهٔ ابن‌فرج (هم)، *الحدائق* دانسته است (GAL, I/319)، زیرا وی نیز به گردآوری سروده‌های شعرای اندلس سخت علاقه‌مند بود. شگفت آنکه ابوالولید در مقدمه، آنجا که از شیفتگی اندلسیان در قبال شرقیان انتقاد می‌کند، هیچ اشاره‌ای به کوشش ابن فرج در باب گردآوری جُنگی همانند جنگ خود او نمی‌کند، اما در جای جای کتاب، اشعاری از وی نقل کرده است (برای نمونه، نک: ص ۶-۷).

اثر ابوالولید، *البدیع فی وصف الربیع*، چنانکه گذشت، کهن‌ترین مجموعهٔ نثر آمیخته به شعر است که از روی یگانه نسخهٔ اسکوریال به چاپ رسیده است. این اثر، ابتدا به کوشش هانری پرس در رباط (۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م) و سپس به کوشش عبدالله عسیلان در قاهره (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م) انتشار یافته است.

مآخذ: ابن ابار، محمد، *التکملة لکتاب الصلة*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عباس، تونس/ بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن سعید مغربی، علی، *رایات المبرزین و غایات الممیزین*، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۹۸۷م؛ همو، *عنوان المرقصات*، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ همو، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابوالولید حمیری، اسماعیل، *البدیع فی وصف الربیع*، به کوشش هانری پرس، رباط، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش محمد بن تاویت الطنجی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ خالص، صلاح، *اشبیلیة فی القرن الخامس الهجری*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ ضبی، احمد، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ نیز:
GAL; GAS; Pérès, H., introd. *Al-Badī'* (vide: PB, Ab-ol-Valīd).

ایران‌ناز کاشیان

اَبوهاشِم، نک: شریفان مکه.

اَبوهاشِم، عبدالله بن محمد بن علی بن ابی طالب (ع)، شخصیتی که بنابر مشهور در پای‌گیری حرکت سیاسی بنی عباس و در شکل گیری برخی احزاب و فرق شیعی نقش مهمی داشته است.

نام ابوهاشم به گونهٔ شگفتی با تاریخ اعتقادات و فرق گوناگون سیاسی و کلامی از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق/۷م پیوند خورده است. اما بی‌گمان مهم‌ترین مسأله‌ای که مایهٔ شهرت وی شده، موضوع «انتقال وصایت» است. بر اساس روایاتی که پس از این نمونه‌های بازمانده از آنها بررسی می‌شوند، ابو هاشم حقّی را که به سبب نوادگی امام علی (ع)، نسبت به امامت مسلمانان برای خویش قائل بوده، به محمد بن علی بن عبدالله بن عباس جدّ عباسیان و کسی که ابتکار آغاز فعالیتهای سرّی در ایران و عراق برای سرنگونی امویان به او نسبت داده می‌شود، انتقال داده است. از دیر باز محققان در صحت موضوع انتقال وصایت از طریق ابوهاشم به محمد بن علی تردید کرده‌اند. اینکه ابوهاشم، حقانیتی را که به سبب انتساب به امیرالمؤمنین علی (ع) در خود می‌دید، به‌سبب نداشتن فرزند ذکور، به شخص دیگری ـ گرچه از هاشمیان ـ انتقال داده باشد، بسیار غریب و بعید می‌نماید. از آن گذشته، بررسی روایات این مسأله، چیزی از ابهام آن نمی‌کاهد، اما به هر حال، بسیاری برای ارائهٔ تصویری از زندگی ابوهاشم کوشیده‌اند با کنار هم نهادن برخی آگاهیهای پراکنده، به نتایجی دربارهٔ زندگی او دست یابند. در واقع اگر اشاره‌ای هم در تک تک این روایات به برخی جوانب زندگی ابوهاشم می‌شود، سرانجام به نحوی به زندگی او و انتقال وصایت به عباسیان پیوند می‌یابد. بنابراین تا مجموعهٔ آن روایات از جوانب گوناگون مورد مداقه قرار نگیرد، از هیچ یک از اجزای آن نمی‌توان به نتیجهٔ قانع کننده‌ای در باب زندگی ابوهاشم رسید. می‌توان گفت که از زندگی ابوهاشم، تاریخ تولد، محل زندگی، تاریخ وفات و سرانجام احتمال فعالیتهای سیاسی او اطلاع روشنی در دست نیست. در اینجا نخست منابع و سپس مجموعهٔ روایات، دسته‌بندی، وسپس کوشیده می‌شود تا با نشان دادن اختلاف در اصلی‌ترین آن روایات به نتایجی دربارهٔ ابوهاشم و سپس ادعاهای عباسیان در حقانیت خود نسبت به خلافت دست یافت. پیش از آن لازم است، نخست به کوتاهی، تصویری از ماجرای انتقال وصایت به دست داده شود:

محیط عراق پس از شهادت امام حسین (ع)، برای حرکتهایی بر ضد امویان مستعد بود. یکی از علل خیزشها در این دوره، حضور گستردهٔ «موالی» بود که سیاستهای نژادی امویان را به سود تازیان،

برنمی‌تافتند. قیام مختار ثقفی در کوفه که به خونخواهی امام حسین (ع) صورت گرفت، یکی از اصلی‌ترین نمونه‌های اینگونه قیامها در این دوره به شمار می‌رود. مختار کوشید تا حرکت خود را برای سرنگونی امویان و در جهت حمایت از خاندان پیامبر (ص) جلوه دهد و خصوصاً در جلب نظر محمد حنفیه ـ یعنی پسر دیگر علی (ع) از مادری جز فاطمه (ع) ـ کوشید. در اینکه تا چه حد، شخص محمد حنفیه با مختار همراه بود، تردیدهایی وجود دارد، اما به هر حال از آن پس، محمد حنفیه شخصیتی محسوب شد که می‌توانست حامل حقانیت خاندان علوی (ع) به خلافت باشد. بر اساس روایاتی که پس از این خواهد آمد، گروهی از نسل بازماندگان قیام سرکوب شدهٔ مختار گمان می‌کردند، تقدسی که از امیرالمؤمنین علی (ع) به محمد حنفیه رسیده، اینک در پسر وی، ابوهاشم عبدالله تجلی یافته است؛ اما این ابوهاشم فرزند پسر نداشت و چون در اواخر عمر به دربار ولید بن عبدالملک یا سلیمان بن عبدالملک رفت، به او سم خورانیده شد و او با همراهانش که همگی هستهٔ اولیهٔ داعیان دعوت عباسی را تشکیل می‌دادند، به شتاب، در شام نزد محمدبن علی بن عبدالله بن عباس ـ که در حُمَیْمَه در ارض شَراة منزل داشت ـ رفت و وصایتی را که از جدّ و پدرش به او رسیده بود، به وی و سپس فرزندان او انتقال داد و به همراهان خود امر کرد تا از این پس، از محمد بن علی فرمان برند. اما زمانهایی که در روایات و همچنین جزئیاتی که برای این موضوع مطرح می‌شود، به تناقض بسیار آمیخته است و به نحوی با حوادث سالهای پیروزی عباسیان، ارتباط می‌یابد و از زندگی شخص ابوهاشم فرا می‌گذرد.

منابع اصلی را عموماً می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: منابع تاریخی و منابع فرقه شناسی. گذشته از تناقضاتی که منابع هر دسته در درون خود دارند، چنانکه در هر دو بخش این مقاله ملاحظه خواهد شد، در اغلب موارد پیوندی میان اینگونه منابع دیده نمی‌شود.

در باب منابع تاریخی، باید گفت که اسناد ارزشمندی از نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ و سدهٔ ۳ق به بعد در دست است که مهم‌ترین آنها کتاب *اخبار الدولة العباسیة* است که غالباً اخبار آن، در مآخذ دیگر کمتر آمده و اسناد آن بیشتر به منابع دست اول منتهی می‌شود. مهم‌ترین منبع این کتاب، روایات شخصی به نام اسحاق بن فضل هاشمی است که به ربیعة ابن حارث بن عبدالمطلب نسب می‌برد. این اسحاق بن فضل از نزدیکان به دربار عباسی بود و گفته‌اند زمانی که منصور، از سوی ابوالعباس سفاح برای اخذ بیعت به خراسان می‌رفت، از همراهان او بود (بلاذری، چ دوری، ۱۵۵/۳؛ دینوری، ۳۷۵ـ۳۷۶؛ طبری، ۴۵۰/۷). اسحاق را از «اعلم نـاس» به مسائل هاشمیان و امـور دعوت عباسـی دانسته‌انـد (*اخبارالدولة*...، ۱۷۸). چند اشاره در یکی دو مأخذ ـ و از جمله همین *اخبار الدوله* ـ نشان می‌دهد که نقل از اسحاق احتمالاً متکی بر سندی مکتوب بوده است (نیز نک: مسعودی، مروج...، ۱۵۶/۴). به گفتهٔ اسحاق، یک‌بار خالد بن یزید بن معاویه در محضر ولید، ضمن ستایش ابوهاشم گفت که نباید از ابوهاشم و دیگر بنی اعمام او بیم داشت، بلکه باید از فرزندان علی بن عبدالله بن عباس ترسید که به‌زودی مشرقیان (=خراسانیان) به‌سوی آنان می‌شتابند و سرزمینها را برایشان می‌ستانند و به‌خاطر آنان «جبابـره» را می‌کُشند و «رایـات سود» از مشـرق (=خراسان) پدیدار می‌شود (*اخبار الدولة*، ۱۷۸ـ ۱۷۹). این روایت به دو دلیل کاملاً ساختگی می‌نماید: یکی آنکه شامل پیشگویی به خلافت عباسیان است و به گونه‌ای ستایش از آنان، دیگر اینکه خالد بن یزید بن معاویه در زمان خلافت عبدالملک بن مروان در ۸۵ق درگذشت و گویا هرگز به دوران ولید نرسید (نک: بلاذری، ۴(۲)/۶۹؛ ابن‌خلکان، ۲۲۶/۲).

منبـع دیگـر، سخنـان عیسی بن علـی بن عبدالله بن عبـاس است (*اخبارالدولة*، ۱۷۳) که وی بعدها از سوی ابوالعباس سفاح بر ولایت فارس گماشته شد (بلاذری، چ دوری، ۸۹/۳). عیسی در این روایت، ابوهاشـم را بدخُلق و زشت کـار دانسته و گفتـه است که پدرش، یعنی علی بن عبدالله بن عباس روابط خوبی با ابوهاشم نداشته، ولی در عوض برادرش محمد بن علی با ابوهاشم بسیار نیکو رفتار می‌کرده است و سرانجام هم ابوهاشم خراسانیانی را که با وی رابطه داشته‌اند، در مرض موت، به سوی محمد بن علی خواند و او را از همه داناتر و نیکوتر دانست. آنگاه عیسی می‌گوید: «فذاک شَبَبْنا بِخُراسان».

روایت جالب دیگر، مربوط به داستان «الصحیفة الصفراء» است که بنابر آن، صحیفهٔ مذکور از آنِ امام علی (ع) بود و مشتمل بر «عِلْمِ رایات خراسان السود» و زمان و جای پیدا شدن آن و نام کسانی که صاحب «رایات» بودند و سایر رجال و پیروان دعوت. بر اساس این روایت، «الصحیفة الصفراء» نخست نزد امامان حسن و حسین (ع) بود و سپس به محمد حنفیه منتقل شد و او نیز آن را به فرزندش ابوهاشم سپرد و وی هم آن را به هنگامی که بیمار شده و نزد محمد بن علی در حمیمه بود، به وی اعطا کرد و ضمناً به او یادآور شد که این امر (=خلافت) اساساً حق آنان است، ولی چون هنگام رسیدن ابراهیم به‌این «امر» نزدیک شود، این قوم (=بنی امیه) او را بکشند و خلافت به دو پسر دیگر محمد، یعنی ابوالعباس و منصور و سپس فرزندان آن دو برسد (*اخبارالدولة*، ۱۸۴ـ ۱۸۵). در صدر سند این خبر نام یونس بن ظَبْیان به چشم می‌خورد که این روایت را از قول امام باقر (ع) نقل کرده است. این یونس که از اصحاب حضرت صادق (ع) دانسته شده، به جعل و غلو متهم بوده است (نک: کشی، ۳۶۳ـ ۳۶۵؛ دربارهٔ برخی مضامین این روایت، نک: دنبالهٔ مقاله).

روایت دیگر را در کتاب *اخبارالدوله*، عبدالله بن عُمَیر مُسْلی ـ که خود از نزدیکان به رجال دعوت بود (*اخبارالدولة*، ۱۸۶، ۲۳۰) ـ به نقل از سالم أعجمی (یا أعمی: همان، ۱۹۱) آورده است و این سالم به نقل از خود محمد بن علی گفته که ابوهاشم در خانهٔ وی درگذشته و پیش از مرگ به محمد بن علی گفته بوده است که این «امر» به اولاد او خواهد رسید (همان، ۱۸۶). سالم همچنین خبر دیگری از ابو ریاح میسرهٔ نَبّال نقل کرده است و آن نیز باز حاکی از آمدن ابوهاشم نزد محمد بن علی است (نک: همان، ۱۸۳).

منبع دیگر برای داستان انتقال وصایت از ابوهاشم به محمد بن علی، روایات ابوالحسن علی بن محمد مداینی است که به منابع اولیهٔ خود اشاره کرده است: یکی ابوبزار نامی است که مولای علی بن عبدالله بن عباس بوده است (بلاذری، چ دوری، ۷۹/۳) و خبر نیز مشتمل بر پیشگوییهایی است و اینکه با رسیدن قدرت به «حمار» (اشارهٔ طعن‌گونه به مروان بن محمد واپسین خلیفهٔ اموی) زمان خلافت عباسیان نیز نزدیک می‌شود. منبع دیگر مداینی، غسّان بن عبدالحمید است که کاتب سلیمان بن علی بن عبدالله بن عباس بود (همان، ۹۰/۳). ابوالفرج نیز از طریق رجال زیدی مانند ابن عقده و ابن حمزه به این روایت مداینی از غسان بن عبدالحمید اشاره کرده است (*مقاتل*، ...، ۱۲۶). در این روایت نیز ابوهاشم نزد محمد بن علی آمده و ضمن انتقال وصایت، در اینکه خلافت در اولاد او خواهد ماند، سخن گفته است (نک: بلاذری، چ محمودی، ۲۷۴/۳). همچنین باید به روایت رِشدین بن کُرَیْب هاشمی اشاره کرد که طبری از قول مداینی در آغاز مبحث خلافت ابوالعباس به آن استناد کرده است (۴۲۱/۷) و همان مضامین، تقریباً در اینجا نیز تکرار شده است. رشدین بن کریب مولای عبدالله بن عباس بود و او را در حدیث سخت تضعیف کرده‌اند (نک: مزّی، ۱۹۶/۹–۱۹۸؛ برای روایت او از ابن عباس، نک: *اخبار الدولة*، ۱۲۲).

روایت دیگر از ماجرای انتقال وصایت از عوانة بن حکم (د ۱۴۷ یا ۱۵۸ق: GAS, I/307) بدون اشاره به مآخذ او نقل شده است (بلاذری، همان، ۲۷۵/۳).

روایت مشهور دیگر، منقول از هیثم بن عدی (د ۲۰۷ق) است (همان، ۲۷۴/۳) و به احتمال، برگرفته از اثر او، *کتاب الدولة* (نک: ابن ندیم، ۱۱۲).

دیگر مورخان چون یعقوبی و مسعودی به منابع خود اشاره نمی‌کنند، اما روایت یعقوبی سخت جالب توجه به نظر می‌رسد، زیرا ابوهاشم در این روایت به محمد بن علی دربارهٔ چگونگی بسط دعوت در خراسان و حتی تک تک شهرهای خراسان چون مرو و مروالرود و دیگر شهرها توصیه‌هایی هم کرده است (نک: ۲۹۷/۲)؛ به ابو معشر سندی و ابن ابی خیثمه هم استناداتی شده است (نک: ابن عساکر، ۱۷۶/۳۸–۱۷۷).

اینک مسائل مربوط به زندگی ابوهاشم را که از مسألهٔ انتقال وصایت جدا به نظر می‌رسد، بررسی می‌کنیم: دربارهٔ تاریخ تولد او در مآخذ تصریحی دیده نمی‌شود و یکی دو اشارهٔ ضمنی موجود نیز به حل مشکل کمکی نمی‌کند. در روایت منقول از اسحاق بن فضل هاشمی دربارهٔ نزاعی که میان ابوهاشم و زید بن حسن درگرفته بود، ابوهاشم به زید بن حسن گفته است: «من از تو به سال بزرگ‌ترم» (نک: دنبالهٔ مقاله) که با توجه به تاریخ درگذشت زید بن حسن در ۱۱۰ق در ۷۰ سالگی (نک: صفدی، ۳۰/۱۵–۳۱)، تولد ابوهاشم به پیش از سال ۴۰ق باز می‌گردد؛ ولی این تخمین با آنچه گفته‌اند که درگذشت او در ۴۵ سالگی اتفاق افتاد (نک: بیهقی، ۴۰۴/۱)، با توجه به تاریخ مشهور وفات وی در حدود سال ۹۵ ق به بعد، سازگاری ندارد. جز این، یکی دو اشارهٔ جزئی دیگر نیز در دست است: بر اساس منابع، از ابوهاشم فرزند پسری برجای نماند. چند فرزند پسری که برای او برشمرده‌اند، گویا همگی در کودکی مردند و همین دستاویز خوبی بود، برای انتقال وصایت به یک گروه هاشمی دیگر (نک: ابن سعد، ۳۲۷/۵؛ زبیری، ۷۷؛ ابن قتیبه، ۲۱۷). و تنها از دختران او نام برده شده است (نک: ابن سعد، همانجا؛ نیز نک: *اخبار الدولة*، ۱۷۷)، مانند ریطه مادر یحیی بن زید (نک: بلاذری، همان، ۲۵۳/۳، ۲۷۱؛ ابوالفرج، همان، ۱۵۲؛ ابونصر، ۶۰؛ ابن عنبه، ۲۵۹). خبر دیگر ــ که کاملاً جعلی به نظر می‌رسد ــ آنکه ابوهاشم کسانی را اجیر کرده بود تا از دور مراقب کُثَیِّر عِزَّه (د ۱۰۵ق)، شاعر منتسب به کیسانیه باشند و اعمال وی را به او گزارش کنند و بدین ترتیب او می‌توانست به کثیر بگوید که قبل از آمدن پیش او چه می‌کرده است! و به همین‌سبب کثیر معتقد به پیامبری ابوهاشم شده بود (نک: ابوالفرج، *الاغانی*، ۳۴/۸).

دستهٔ اول روایات دربارهٔ انتقال وصایت، به مرگ ابوهاشم مربوط می‌شود: بر مبنای یک روایت، زمانی که محمد حنفیه درگذشت، برخی پیروان او دور فرزندش ابوهاشم گرد آمدند. این پیروان در حقیقت بعدها حلقهٔ اصلی نقیبان عباسی را تشکیل دادند. سرانجام مردی به ولید بن عبدالملک خبر داد که کسانی در عراق پیرو ابوهاشم شده‌اند و حتی او عنوان «امیرالمؤمنین» یافته است (بلاذری، همان، ۲۷۲/۳–۲۷۳). این ماجرا در روایت اسحاق بن فضل با اختلاف نقل شده‌است. زید ابن‌حسن بن‌علی بن‌ابی‌طالب (ع) سالمندترین‌بازماندگان امام‌علی (ع) از فرزندان فاطمه (ع) بود و بدین‌سبب آن مالها که به‌خاندان‌علوی (ع) می‌رسید، به زید بن حسن تعلق می‌گرفت، اما ابوهاشم با او در این مورد نزاع کرد و گفت که آن مالها به «ذوی الفضل» از بزرگ‌ترین فرزندان علی (ع) می‌رسد و چون ابوهاشم از زید، به سال بزرگ‌تر است و همچنین بدین سبب که «وصیت» از آن علی (ع) و فرزندان اوست نه فقط از فرزندان فاطمه (ع)، وی به تصاحب آن مالها سزاوارتر است. سرانجام کار به قضات مدینه کشید و چون قاضیان سخن ابوهاشم را پذیرفتند، زید خشمگینانه به دمشق رفت و به ولید خبر داد که گروهی از پیروان مختار گرد آمده‌اند (نک: *اخبار الدولة*، ۱۷۴).

بر مبنای روایتی دیگر، وقتی در ۹۱ق، ولید به قصد حج (نک: طبری، ۴۶۵/۶) به مدینه درآمد، ابوهاشم و زید نیز که نزاع میان آن‌دو بالا گرفته بود، نزد او آمدند و در اینجا زید بن حسن، ابوهاشم را متهم کرد که کسانی از کوفیان پیرو او هستند و برایش هدیه می‌فرستند. ولید بدین سبب زید را به خود نزدیک کرد و حتی گفته‌اند که دختر زید را به زنی گرفت و ابوهاشم را در دمشق به زندان افکند و برادرش عون بن محمد گرچه اتهامات را رد کرد، ولی ولید نپذیرفت. سرانجام امام علی بن حسین (ع) که وسیلهٔ عون بن محمد از حبس ابوهاشم خبر یافته بود، به دمشق نزد ولید رفت و اتهامات وارده بر ابوهاشم را سخت رد کرد و سپس ولید شفاعت امام را پذیرفت و ابوهاشم را رها کرد (*اخبار الدولة*، ۱۷۵–۱۷۶). بر اساس همین گزارش، ابوهاشم نزد ولید بود و حتی در شب نشینیهای او شرکت می‌کرد، تا آنکه یک شب ولید به طعنه به او

گفت: «یا اباالبنات» (= ای پدر دختران!). ابوهاشم سخت رنجید و ولید نیز او را راند. ابوهاشم به قصد مدینه به راه افتاد، اما در بَلقاء (در شام) بیمار شد، پس به سوی محمد بن علی رفت و پیش او وصیت کرد و درگذشت (بلاذری، همانجا). در برخی روایات دیگر گفته‌اند که ابوهاشم براثر مسموم شدن به دستور ولید درگذشت (*اخبار الدولة*، ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن عساکر، ۱۷۶/۳۸-۱۷۷). بنابراین درگذشت ابوهاشم دست کم به پیش از ۹۶ق - آخرین سال حکومت ولید - باز می‌گردد.

اینک باید به دستهٔ دوم روایات توجه کنیم که گویا منشأ آنها هیثم بن عدی است و دیگر مورخان نیز از او گرفته‌اند. بر مبنای این روایات، چون سلیمان بن عبدالملک به خلافت رسید (۹۶ق: طبری، ۵۰۵/۶)، ابوهاشم همراه عده‌ای از پیروان خود - میسره و ابوعکرمه (هـ م) و دیگران که همگی از داعیان اولیهٔ عباسی بودند - نزد او رفت (نک: بلاذری، چ محمودی، ۲۷۴/۳). سلیمان سخت او را نیکو داشت و حتی گفت که در بین قریشیان با کسی چون او سخن نگفته است و در برآوردن برخی خواسته‌ها و حوایج او و همراهانش کوشید، اما چون ابوهاشم قصد رفتن کرد - در این روایت به سوی فلسطین! - سلیمان کسانی را برانگیخت تا او را مسموم کردند و چون ابوهاشم دانست که مرگ او نزدیک است، گفت: مرا به سوی پسر عمویم محمد بن علی ببرید و آنان به‌شتاب او را به‌شراة و به‌حمیمه بردند (همان، ۲۷۴/۳-۲۷۵؛ یعقوبی، ۲۹۶/۲-۲۹۷؛ ابن‌عبدربه، ۴۷۵/۴-۴۷۶؛ مسعودی، *التنبیه*...، ۳۳۸؛ ابوالفرج، *مقاتل*، ۱۲۶). بیشترین روایات هم دربارهٔ تاریخ مرگ ابوهاشم به دورهٔ خلافت سلیمان بن عبدالملک باز می‌گردد و اغلب به ماجرای مسموم شدن او اشاره کرده‌اند و تاریخهایی که برای سال درگذشت او از ۹۶ تا ۹۹ق آورده‌اند، گویا همگی با توجه به روایات درگذشت او در خلافت سلیمان گفته شده است (نک: ابن‌سعد، ۳۲۸/۵؛ خلیفه، *تاریخ*، ۴۳۳/۱، *الطبقات*، ۲۳۹/۱؛ یعقوبی، ۲۹۸/۲؛ ابن حبان، *الثقات*، ۲/۷؛ ابن قیسرانی، ۲۵۸/۱، به نقل از واقدی؛ ابن عساکر، همانجا؛ مزی، ۸۷/۱۶). بنابراین، دورترین تاریخی که بر اساس این روایت برای تاریخ وفات او به نظر می‌رسد، سال ۹۹ق است.

یک روایت نادر دیگر، نشان می‌دهد که چون ابوهاشم از دمشق حرکت کرد و دانست که به وسیلهٔ سلیمان بن عبدالملک مسموم شده است (در این باب، نک: دنبالهٔ مقاله)، فرستاده‌ای به سوی محمد بن علی و عبدالله بن حارث بن نوفل گسیل کرد و آن دو نزد وی آمدند و تا هنگام مرگ با او بودند (ابوالفرج، همانجا). از آنجا که عبدالله بن حارث مذکور، معروف به «بَبّه» در ۸۴ق درگذشته (بلاذری، همان، ۲۹۷/۳)، تاریخ مرگ ابوهاشم به دوران خلافت عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶ق/۶۸۵-۷۰۵م) باز می‌گردد (نک: *ایرانیکا*، ذیل ابوهاشم، که روایت اخیر را پذیرفته است). مسعودی نیز گفته، آن کس که ابوهاشم را مسموم کرد، عبدالملک بن مروان بود (*مروج*...، ۹۱/۵). در این روایت مسعودی نیز چندان بعید نیست که نام ولید یا سلیمان، پیش از نام عبدالملک افتاده باشد.

حتی در یک روایت نادر دیگر، از هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵-۱۲۵ق/۷۲۳-۷۴۳م) نیز به عنوان خلیفه‌ای که ابوهاشم با هیأت همراه بر او وارد شد، نام برده شده است (نک: ابن طقطقی، ۱۴۳).

اکنون همهٔ این اخبار را با توجه به حوادث بعدی بررسی می‌کنیم، زیرا تا اخبار مربوط به ملاقات ابوهاشم و هیأت همراه او، مورد مداقه قرار نگیرد، نمی‌توان به هیچ یک از تاریخهای مذکور اطمینان داشت.

نخست آنکه، بنابر تصریح *اخبار الدولة* (ص ۱۸۸-۱۸۹) به نقل از اسحاق بن فضل هاشمی، اساساً ابوهاشم مسموم نشد، بلکه به گفتهٔ همو، وی به سبب استخفافی که ولید به او روا داشت، دق کرد، و ماجرای مسموم شدن ابوهاشم با شیر زهرآلود - که در بارهٔ آن چند افسانهٔ واهی هم نقل کرده‌اند - درست به نظر نمی‌رسد و احتمالاً از جعلیات بعدی است (برای نمونه، نک: ابن حبیب، ۱۷۹؛ بلاذری، چ محمودی، ۲۷۵/۳). دوم آنکه وقتی ابوهاشم درگذشت و همراهان و پیروان او به دور محمد بن علی گرد آمدند، محمد بن علی به ایشان گفت: در امر دعوت چندان شتاب نکنند، تا آنکه «اشجّ بنی امیه» یعنی عمر بن عبدالعزیز هلاک شود و خلیفه در این هنگام سلیمان بن عبدالملک بود (*اخبار الدولة*، ۱۹۳) و همچنین گفت بردباری کنند تا سال ۱۰۰ق سپری شود و اولین گروههای داعیان نیز بنابر اخبار، پس از ۱۰۰ق عازم خراسان شدند و در کوفه نیز هستهٔ مرکزی دعوت را تشکیل دادند. دربارهٔ این تاریخ یک نکته قابل توجه به نظر می‌رسد: تاریخی که برای درگذشت علی بن عبدالله بن عباس - پدر محمد بن علی و چند عباسیان - در مآخذ اصلی آمده، همگی به ۱۱۷ یا ۱۱۸ق باز می‌گردد (نک: ابن سعد، ۳۱۴/۵؛ طبری، ۱۱۱/۷؛ مقدسی، ۶۰/۶؛ *اخبار الدولة*، ۱۵۹). یعنی - اگر روایات مذکور را بپذیریم - به سالها پس از درگذشت ابوهاشم و انتقال وصایت و حتی پس از تشکیل هسته‌های مرکزی نقیبان و داعیان در خراسان و عراق. اگر تاریخ مذکور برای درگذشت علی بن عبدالله درست باشد، اینکه وصایت با وجود او به محمد بن علی - فرزندش - منتقل شده و او نیز به تشکیل گروهها و تشدید فعالیتهای ضد اموی دست زده باشد، بسیار شگفت انگیز و ناپذیرفتنی می‌نماید، مگر آنکه به دو نکته توجه کنیم: نخست آنکه از بین اخبار معروف‌تر دربارهٔ درگذشت علی بن عبدالله، یک خبر نادر هست که بنابر آن، علی در دورهٔ ولید بن عبدالملک درگذشت (*اخبار الدولة*، همانجا)؛ دوم آنکه، در دنبالهٔ خبری که از اسحاق بن فضل دربارهٔ انتقال وصایت و سرانجام درگذشت ابوهاشم نقل شده، آمده است که چون ابوهاشم درگذشت، محمد بن علی در اندوه او سخت غمگین شد، چندانکه برادرش داوود بن علی به او گفت: این اندوه و غمی که به سبب مرگ ابوهاشم بر تو چیره شده، به هنگام مرگ پدرت هم ندیدیم (همان، ۱۸۹) و از این جمله می‌توان دانست که علی بن عبدالله سالیانی پیش درگذشته بوده است. پس یا راوی در جعل اخبار مربوط به آغاز دعوت در ۱۰۰ق، متوجه تناقض آن با تاریخ درگذشت علی بن عبدالله نبوده و یا تاریخ ۱۱۸ق بعدها پیدا شده است. به هر روی، این اختلافات بر سر تاریخ

۱۰۰ق پیش آمده است، چه هیچ بعید نیست که عباسیان با تبلیغاتی که بر سر سال ۱۰۰ق به راه انداخته شد، مانند استشهادبه آیات قرآن کریم (بقره /۲/ ۲۵۹) به عنوان احیای دین یا احقاق حق پس از ۱۰۰ سال غصب خلافت، حوادث سالهای بعد را از نظر زمانی اندکی به عقب باز گردانده باشند. به هر حال روایتهای تاریخی در این دوره چندان دستخوش تغییر و تحریف شده‌اند که حکم در باب آنها اینک آسان نیست.

بررسی متن گفت و گوهایی هم که در خصوص انتقال وصایت نقل شده، می‌تواند تا حدود بسیاری به روشن‌تر شدن موضوع کمک کند. گذشته از مواردی که ابوهاشم، محمدبن علی را به سبب فضل و بزرگواری و تقوا برای انتقال وصایت بر می‌گزیند، چند نکتهٔ بخصوص در این گفت و گوها به چشم می‌خورد و نشان از اهداف خاصی دارد. مثلاً یک جا ابوهاشم به محمدبن علی ـ که خود گویندهٔ این روایت است ـ می‌گوید: این امری که ما در راه آن کوشش می‌کردیم، به تو و فرزندان تو می‌رسد و حتی حدیثی از علی(ع) نقل کرده است که بنابر آن، ایشان به محمد حنفیه فرزند خود توصیه کرده‌اند که خون خود را در راه چیزی که بر آنان مقدر نشده، به هدر ندهند و این امر جز به بنی عباس نرسد و ابوهاشم نیز خود تأکید کرده است که این امر در فرزندان محمدبن علی خواهد ماند (*اخبار الدولة*، ۱۸۶ـ۱۸۷). در دیگر گزارشها نیز تأکید ابوهاشم بر ماندن خلافت در بنی عباس دیده می‌شود (نک: ابن سعد، ۳۲۸/۵؛ ابن قتیبه، ۲۱۷؛ بلاذری، چ دوری، ۲۷۴/۳؛ یعقوبی، ۲۹۷/۲؛ مسعودی، *التنبیه*، ۳۳۸؛ مقدسی، ۷۶/۵؛ ابن جوزی، ۲۶۹؛ ابن اثیر، ۵۳/۵).

در برخی گزارشها ابوهاشم در مورد سایر امور دعوت هم وصیتهایی کرده است، مثلاً در مورد شهرهایی که برای دعوت مستعدند (نک: سطور پیشین). در یک گزارش، عین وصایای ابراهیم امام به ابومسلم در مورد چگونگی رفتار با قبایل یمانی، مضری، ربیعه و دیگر تازیان در خراسان (نک: هـ د، ابومسلم خراسانی)، را به ابوهاشم نسبت داده‌اند (ابن عبدربه، ۴۷۶/۴). همچنین گفته‌اند ابوهاشم ادامهٔ خلافت را در فرزندان محمد بن علی مورد تأکید قرار داده است (مثلاً نک: ابن‌سعد، همانجا؛ بلاذری، همان، ۸۰/۳؛ یعقوبی، ابن عبدربه، ابن‌قتیبه، همانجاها). گویا به همین سبب در برخی مآخذ دیگر در شرح عقاید فرق گوناگون کیسانیه، گفته شده است که امامت از ابوهاشم به محمد بن علی منتقل شد و سپس در فرزندان دیگر تا مهدی عباسی ادامه داشت و در این زمان، مهدی عباسی استحقاق عباسیان را به خلافت از طریق عباس عموی پیامبر (ص) به عنوان «وارث» او مطرح کرد (مثلاً نک: اشعری، سعد، ۶۵؛ *اخبار الدولة*، ۱۶۵؛ نیز *مسائل الامامة*، ۳۰ـ۳۱) و هم در این روایات گفته شده که ابومسلم نیز بر همین مبنا برای عباسیان تبلیغ می‌کرده است (*اخبار الدولة*، نیز *مسائل الامامة*، همانجاها) که این ادعای گزافی بیش نیست، زیرا از روایات موجود دربارهٔ فعالیتهای ابومسلم در خراسان، نه تنها به تصریح چنین نکته‌ای برنمی‌آید، بلکه به عکس، ابومسلم و دیگر داعیان به علل گوناگون تنها به شعار «الرضا من آل محمد (ص)» تبلیغ می‌کردند که اشاره به نام بخصوصی نیست و همهٔ پیشوایان دعوت‌عباسی همیشه بر پنهان‌ماندن نام‌خویش تأکیدمی‌کردند (نک: هـ د، ابومسلم خراسانی). دربارهٔ سایر مضامین این گزارشها باید به اجمال گفت که به احتمال بسیار، زمان اصلی رواج این روایات به اواخر دورهٔ منصور و دورهٔ مهدی عباسی باز می‌گردد، چه گذشته از به خلافت نشستن ابوالعباس سفاح که خود با دشواریهای فراوان انجام شد، مراحل جانشینی در دو خلیفهٔ دیگر یعنی منصور و مهدی نیز به وضوح بحرانی بود، مثلاً باید به ماجرای ولایت عهدی عیسی بن موسی اشاره کرد که وی از سوی ابوالعباس، ولیعهد منصور شد و منصور در دورهٔ پایانی خلافت خود، او را با تهدید و تطمیع فریفت و برای پسر خود مهدی بیعت ستاند و ولایت عهدی عیسی بن موسی را حتی برای دورهٔ مهدی نیز ابقا کرد (برای تفصیل، نک: طبری، ۴۷۰/۷، ۹/۸ به بعد).

تأکید در این روایات مبنی بر ماندن خلافت در فرزندان محمد بن علی ـ گاه حتی با تصریح به نام و به‌ترتیب ـ معنایی جز نشان از این سیاست عباسیان ندارد که می‌خواستند خلافت را به ترتیب در سفاح، منصور و مهدی امری پیش بینی شده، آن هم از سوی ابوهاشم بدانند، چه اگر ماجرای وصایت درست می‌بود، ولایت عهدی عیسی بن موسی و دیگر بحرانها در این دوره چه معنی می‌داشت؟ تغییر موضع عباسیان، در پاسخ منصور به نامهٔ محمد نفس زکیه متجلی است که در آن صریحاً عباس را وارث پیامبر (ص) اعلام کرده است (نک: همو، ۵۷۱/۷)؛ همچنین در دورهٔ مهدی، این موضوع در برخی آثار برجای ماندهٔ دیگر به وضوح دیده می‌شود، مثلاً در شعری که مروان بن ابی حفصه در مدح خلیفه مهدی سرود (ص ۱۰۴) و بنابر خبر طبری (۱۸۱/۸ـ۱۸۲)، خلیفه برای آن ۷۰ هزار درهم به او صله بخشید، کاملاً به موضوع انتقال وراثت از جانب عباس اشاره کرده است.

همهٔ این موارد، اولاً تشکیک در انتقال وصایت از ابوهاشم به محمد ابن علی عباسی و سپس تاریخ ۱۰۰ق را برای آغاز دعوت، به شدت تقویت‌می‌کند و سرانجام باید در انتقال جنبش کیسانیه ـ یعنی‌بازماندگان حرکت سیاسی مختار در عراق ـ به جنبشی که به فروپاشی امویان و برآمدن دولت عباسی انجامید، جداً تأمل کرد. زیرا بررسی دقیق منابع و مقایسهٔ آنها با یکدیگر و پژوهش در حوادث و اعتقادات فکری در دورهٔ پس از پیروزی عباسیان، دست‌کم در مورد ابوهاشم تا حدود بسیاری نشان داد که هیچ بعید نیست بخش مهمی از آنچه در منابع تاریخی و فرقه شناختی دربارهٔ وجود ابوهاشم و ارتباط او با کیسانیه آمده، در واقع به اوایل دوران عباسیان باز گردد.

مآخذ: در پایان مقاله. علی بهرامیان

جایگاه ابوهاشم در کتابهای حدیثی و رجالی: ابن سعد (۳۲۷/۵ـ ۳۲۸) ابوهاشم را صاحب علم و روایت خوانده و ضمن اینکه او را «قلیل الحدیث» دانسته، وی را توثیق نموده است. عجلی (ص ۲۷۷) نیز وی را ثقه خوانده و ابن حبان در *الثقات* (۲/۷) از او نام برده است. با

اینهمه زُهری، برادرش حسن را از او اوثق می‌دانست و بر این باور بود که ابوهاشم از سبائیه پیروی می‌کند. حتی در روایتی دیگر از زهری، چنین ادعا شده که ابوهاشم احادیث و گفته‌های سبائیه را گرد می‌آورده است. از این رو گفته‌اند که بخاری در نقل حدیثی به روایت وی از پدرش از حضرت علی (ع)، برادرش حسن را نیز قرین وی کرده تا صحت روایت را تضمین کند (بخاری، *التاریخ* ...، ۳(۱)/۱۸۷؛ ابن قیسرانی، ۲۵۸/۱؛ ابن عساکر، ۴۸۲/۷؛ ذهبی، سیر...، ۱۲۹/۴-۱۳۰). روایت مورد نظر، روایتی است به نقل از ابن شهاب زهری که مضمون قسمتی از آن، چنین است که رسول خدا (ص) در روز خیبر از «متعهٔ نساء» نهی فرمود. این روایت مورد استناد علمای اهل سنت در تحریم متعه بوده است (مالک، ۵۴۲/۲؛ بخاری، *صحیح*، ۲۱/۷؛ مسلم، ۱۳۵/۴). اگر نسبت این روایت به ابوهاشم درست باشد، خود از گرایشهای وی حکایت دارد. ابوهاشم جز پدرش از صحابی دیگری نقل حدیث می‌کرد و علاوه بر زهری، کسانی چون عمرو بن دینار، سالم بن ابی الجعد و چنانکه گفته‌اند محمد بن علی بن عبدالله بن عباس و ابراهیم امام از وی روایت حدیث کرده‌اند (ابن عساکر، ۴۸۰/۷، ۴۸۲؛ ذهبی، *تاریخ*...، ۲۰/۴؛ ابن حجر، ۱۶/۶؛ نیـز نک: *اخبارالدولة*، ۱۷۳). ذهبی گفته است که احادیث ابوهاشم با اسنادی عالی ضمن جزء بانیاسی روایت شده است (همان، ۲۱/۴). ابن حبان در *مشاهیر علماء الامصار* (ص ۱۲۷) ابوهاشم را از عابدان مدینه و قراء اهل بیت دانسته است. ابوالفرج اصفهانی نیز او را شخصی دانشمند خوانده است (*مقاتل*، ۱۲۶). ابن عبدالبر نیز گفته است که ابوهاشم به بسیاری از عقاید و مقالات و مذاهب آگاه بود (نک: ابن‌حجر، همانجا) که البته گفته‌ای است غریب و شاید خلطی باشد میان وی و ابوهاشم جبائی، متکلم معتزلی (برای نقش وی در میان معتزلیان، نک: دنبالهٔ مقاله).

جایگاه ابوهاشم در کتابهای فرقه شناسی: گزارش منابع فرقه‌شناسی و ملل و نحل دربارهٔ ابوهاشم و گروهها و فرقه‌هایی که به گونه‌ای ادعای انتساب به وی و امامت وی را داشتند، آشفته است. از این رو باید در پذیرش مطلق اینگونه گزارشها که غرضهای مذهبی ـ سیاسی می‌توانسته در شکل گیری آنها مؤثر بوده باشد، احتیاط را از یاد نبرد. گزارش سعد بن‌عبدالله‌اشعری در *المقالات والفرق* که شباهت بسیاری با اطلاعات نوبختی در *فرق الشیعه* دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار است، از این‌رو اساس این بخش از مقاله بر نوشتهٔ سعد بن عبدالله اشعری استوار شده است. در میان گروههای کیسانیه، کسانی بر مرگ محمد بن حنفیه باور داشتند و امامت را پس از وی حق فرزندش ابوهاشم می‌دانستند، ولی آنگاه که ابوهاشم وفات کرد، اینان چندین دسته شدند. جز این گروهها، ظاهراً برخی کیسانیان نیز که به مرگ محمد بن حنفیه اعتقاد نداشتند، ابوهاشم را خلیفه و جانشین او در امامت می‌دانستند و به وی دلبستگی داشتند. در اینجا به بررسی عقاید این گروهها می‌پردازیم:

۱. گروهی بر این اعتقاد بودند که ابوهاشم امامت را به برادر خود علی بن محمد بن حنفیه سپرد و به او وصیت کرد. اینان بر این باور بودند که گروهی که امامت محمد بن علی بن عبدالله بن عباس را پس از ابوهاشم مطرح می‌کنند (نک: دنبالهٔ مقاله)، میان این دو خلط کرده‌اند. همچنین معتقد بودند که علی بن محمد به پسرش حسن و او به فرزندش علی و علی به فرزندش حسن وصیت کرد و اینان یکی پس از دیگری امام بودند. این گروه همچنین اعتقاد داشتند که امامت همواره در فرزندان محمد بن حنفیه باقی می‌ماند و از آنان بیرون نمی‌رود. نیز معتقد بودند که از اولاد محمد بن حنفیه، قائم مهدی ظهور می‌کند. سعد اشعری گفته است که اینان «کیسانیهٔ خُلَّص» بودند و به مختاریه (؟) نیز شهرت داشتند. با این حال هم او می‌افزاید که گروهی از اینان بر این باور بودند که پس از حسن (آخرین شخصی که از وی نام برده شد) کسی وصی او نیست و امامت منقطع می‌شود تا محمد بن حنفیه باز گردد و اوست قائم مهدی (ص ۳۸-۳۹؛ نوبختی، ۲۸-۲۹). گزارش سعد اشعری دربارهٔ کیسانیهٔ خلص توسط ابوحاتم رازی (ص ۲۹۷)، قاضی نعمان (شرح...، ۳۱۶/۳)، قلهاتی (ص ۲۷۶) و شهرستانی (۱۵۱/۱) تأیید می‌شود. با اینهمه‌ابوالقاسم بلخی (نک: قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۲۰(۲)/۱۷۸)، ابوالحسن علی اشعری (ص ۲۰-۲۱) و نشوان حمیری (ص ۱۶۰) به نقل از گروهی از کیسانیان آورده‌اند که ابوهاشم پسر برادرش را که به حسن شهرت داشت، وصی خود کرد و او نیز به پسرش علی وصیت کرد، لیکن هنگامی که علی وفات کرد، از خود پسری بر جای نگذاشت و امامت منقطع شد. از این‌رو اینان منتظر رجعت محمد ابن حنفیه بودند و اعتقاد داشتند که او باز می‌گردد و مالک زمین می‌شود و بدین‌جهت تا بازگشت وی، امامی نخواهند داشت (نیز نک: قلهاتی، شهرستانی، همانجاها، که در کنار کسانی که به امامت برادر ابوهاشم پس از وی باور داشتند، از گروه اخیر نیز نام می‌برند).

۲. گروهی پس از ابوهاشم به وصایت و امامت عبدالله بن معاویة بن عبدالله بن جعفر طیار ـ از قیام‌کنندگان اواخر دورهٔ اموی که به دست ابومسلم کشته شد (نک: هـ د، عبدالله بن معاویه) ـ معتقد شدند و گفتند از آنجا که وی در هنگام مرگ ابوهاشم، کودکی بیش نبود، ابوهاشم «وصیت» را به صالح بن مُدرِک سپرد و از وی خواست که آن‌را در هنگامی که عبدالله بالغ شود، بدو سپارد. سپس عبدالله به عنوان امام، وصی ابوهاشم شد. اینان معتقد بودند آن روح الٰهی که در تمامی انبیا تا حضرت محمد (ص)، یکی پس از دیگری حلول کرده و از نبی اکرم به حضرت علی (ع) و پس از آن در محمد حنفیه و سپس ابوهاشم حلول نموده، حال در عبدالله بن معاویه حلول کرده است (اشعری، سعد، ۳۹، ۴۲؛ نیز نک: *مسائل الامامة*، ۳۰، ۳۷؛ نوبختی، ۲۹-۳۰؛ ابوحاتم، ۲۹۸؛ قاضی نعمان، *الارجوزة*...، ۲۳۲، شرح، همانجا).

۳. گروهی بر این باور بودند که ابوهاشم به امامت محمد بن علی بن عبدالله بن عباس وصیت کرد و چون در آن هنگام محمد کودک بود، وصیت را به پدرش علی بن عبدالله سپرد و از وی خواست که چون محمد بالغ شد، آن‌را به او تحویل دهد. این گزارش با گزارش مربوط به

عبدالله بن معاویه شباهت دارد و دور نیست که یکی بر اساس دیگری ساخته شده باشد. جالب اینکه به گزارش سعد اشعری، پیروان عبدالله ابن معاویه و محمد بن علی بن عبدالله در وصیت ابوهاشم با یکدیگر به منازعه پرداختند، پس به شخصی بزرگ از میانشان به نام ابوریاح (یا ریاح بر اساس برخی منابع دیگر) داوری بردند و او چنانکه گفته شده، مدعی شد که همانا ابوهاشم به محمد بن علی بن عبدالله بن عباس وصیت کرده است. از این‌رو گروه بسیاری از پیروان عبدالله بن معاویه به امامت محمد بن علی گراییدند (ص ۳۹ـ۴۰؛ نیز نک: *مسائل الامامة*، ۳۰؛ نوبختی، ابوحاتم، همانجاها؛ اشعری، ابوالحسن، ۲۱؛ قاضی نعمان، *الارجوزة*، ۲۳۴، ۲۳۵، شرح، ۳/۳۱۷؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۰(۲)/۱۷۷).

۴. گروهی دیگر پس از ابوهاشم به امامت شخصی به نام عبدالله بن عمرو بن حرب کِنْدی معتقد شدند. چنانکه سعدبن‌عبدالله اشعری یاد می‌کند، این گروه معروف به حربیه بودند که در کتابهای فرقه‌شناسی، شناخته شده هستند. اینان قائل به تناسخ بودند و گمان می‌بردند که امامت برای علی (ع)، سپس حسن (ع)، آنگاه برای حسین (ع) و پس از آن برای محمد حنفیه ثابت است و در نظر آنان روح خداوند در پیامبر (ص) و سپس در هر یک از افراد یاد شده حلول کرده و پس از محمد حنفیه، در فرزندش ابوهاشم حلول کرده است. اینان بر این باور بودند که روح ابوهاشم در عبدالله بن عمرو بن حرب حلول کرده و تا آن هنگام که محمد حنفیه خروج کند، او امام است. این گروه، امامت را از آنجا حق عبدالله بن عمرو می‌دانستند که بنابر نظر آنان خود ابوهاشم به عبدالله وصیت کرده بوده است (اشعری، سعد، ۲۶ـ۲۷، ۳۵؛ نیز نک: اشعری، ابوالحسن، ۶، ۲۲؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۲۰(۲)/۱۷۸؛ بغدادی، ۱۴۹). بنا بر گزارش سعد اشعری، برخی پیروان عبدالله بن عمرو بن حرب، آنگاه که با ادعای امامت و وصایت ابوهاشم از سوی عبدالله روبه‌رو شدند، او را تکذیب کردند و به امامت عبدالله بن معاویه گراییدند (ص ۴۰). این گزارش توسط ابوالقاسم بلخی (نک: قاضی عبدالجبار، همانجا)، ابوالحسن اشعری (همانجا) و شهرستانی (۱/۱۵۱) نیز تأیید می‌شود. بر اساس این گزارشها، حربیه که بر کذب ادعای عبدالله بن عمرو بن حرب واقف شدند، نزد عبدالله بن معاویه رفتند و او آنان را به امامت خود خواند و آنان نیز امامت وی را پذیرفتند. از اینجاست که مؤلف *مسائل الامامه* (همانجا) آنگاه که از پیروان عبدالله بن معاویه در میان کیسانیه سخن می‌گوید، آنان‌را حربیه می‌خواند. با این وصف گزارش او دربارهٔ پیروان عبدالله بن عمرو بن حرب و عبدالله بن معاویه چندان با گزارش منابع یاد شده‌سازگاری ندارد (نک: ص ۳۷). از سویی دیگر چنانکه از گفتهٔ سعد اشعری (ص ۲۷) بر می‌آید، پیروان عبدالله بن عمرو بن حرب به خروج محمد حنفیه باور داشتند و این می‌رساند که اینان اعتقادی به مرگ محمد حنفیه نداشتند، در حالی که گزارش تمامی منابع دیگر چون ابوالقاسم بلخی (نک: قاضی عبدالجبار، همانجا) و ابوالحسن اشعری (همانجا) حکایت از این دارد که پیروان عبدالله بن عمرو بن حرب را عقیده چنین بود که محمد حنفیه وفات کرده و ابوهاشم پس از مرگ محمد به منصب امامت دست یافته است.

۵. گروه دیگر به بیانیه شهرت دارند و آنان از غالیان مشهور شیعی بوده، به شخصی به نام بیان بن سمعان تهدی وابستگی داشتند. بنابر گزارشی که سعدبن عبدالله اشعری از گروهی از آنان به دست داده، آنان به امامت ابوهاشم پس از پدرش که به نظر آنان غیبت کرده بود، باور داشتند و معتقد بودند که ابوهاشم نه به عنوان خلیفهٔ محمد پس از مرگش، که به صورت جانشین او در غیبت محمد، منصب وصایت را بر عهده دارد. اینان بر این اعتقاد بودند که هرگاه ابوهاشم وفات کند، امامت به اصلش، یعنی محمد حنفیه، باز می‌گردد. در واقع در این نظرگاه، ابوهاشم به عنوان «امام صامت» در هنگام غیبتِ «امام ناطق» نگاهدار ودیعهٔ امامت است؛ اما سعد اشعری این عقیده را به پیروان ابوعمره از مختاریه منسوب می‌دارد (نک: ص ۲۳). در عین‌حال همو گزارش می‌کند که بیان بن سمعان خود مدعی بود که ابوهاشم به او وصیت کرده است و از این‌رو گروهی از کیسانیان به او گرویدند و امامت وی را پذیرفتند (ص ۳۴ـ ۳۵). ظاهراً این بخش از گزارش سعد اشعری صحیح‌تر می‌نماید، چرا که منابع دیگر نیز آن را تأیید می‌کنند (نک: سطور بعد). همچنین وی می‌گوید که گروهی از بیانیه، چنین باور داشتند که قائم مهدی، همان ابوهاشم است که وفات کرد، اما باز می‌گردد و قیام می‌کند و زمین را مالک می‌شود. اینان معتقد بودند که ابوهاشم، بیان بن سمعان را به عنوان نبی شناسانده و چنین عقیده داشتند که بیان پس از وفات ابوهاشم ادعای نبوت کرد (ص ۳۷). اگر این گزارش صحیح باشد، نشان می‌دهد که بر اساس آنچه پیش‌تر گفته شد، میان دو گروه از بیانیه که پیوند استواری با کیسانیه داشته‌اند، دربارهٔ مهدویت محمد حنفیه و ابوهاشم اختلاف ایجاد شد؛ گروهی به مهدویت محمد حنفیه باور داشتند و امامت را در ابوهاشم به عنوان خلافت در زمان غیبت محمد می‌پنداشتند. اینکه این گروه برای بیان چه نقشی قائل بودند، دانسته نیست، ولی می‌بایست به نوعی از خلافت و جانشینی بیان پس از ابوهاشم باور می‌داشتند. در مقابل گروهی دیگر مهدویت را از آن ابوهاشم می‌دانستند و با این حال به مرگ وی حکم می‌کردند و چنین می‌پنداشتند که او رجعت و قیام خواهد کرد. این گروه به تصریح سعد اشعری (همانجا) بیان بن سمعان را به عنوان نبیی که از سوی ابوهاشم تأیید شده است، قلمداد می‌کردند (نیز نک: نوبختی، ۳۰؛ ابوحاتم، ۲۹۷؛ قاضی نعمان، *الارجوزة*، ۲۲۹ـ ۲۳۰). به هر صورت چنانکه پیش‌تر نیز گفته شد، بیان خود ادعای امامت و وصایت پس از مرگ ابوهاشم را داشته است و همچنین مدعی بوده که روح ابوهاشم که روح الٰهی است، در او حلول کرده است. منابع همچنین اظهار کرده‌اند که معتقدان به این نظر، بر این باور بوده‌اند که بیان حق وصیت به شخصی پس از خود را ندارد، چرا که در نظر آنان امامت به اصل خود باز می‌گردد (اشعری، ابوالحسن، ۶، ۲۳؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۲۰(۲)/۱۷۸؛ بغدادی،

۲۷، ۱۴۵؛ شهرستانی، ۱/۱۵۲). این گروه را ظاهراً باید جدا از دو گـروهی که اشاره شد، دانست و همگـی آنـان را وابسته به کیسانیه بـه شمار آورد.

۶. گروهی دیگر امامت را پس از ابوهاشم حق مسلّم علی بن حسین، زین العابدین (ع) می‌دانستند و آن حضرت را جانشین ابوهاشم در امر امامت می‌پنداشتند (اشعری، سعد، ۳۵؛ اشعری، ابوالحسن، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، همانجا؛ حمیری، ۱۶۱). گفته‌اند که مغیریه (ﻫ م) نیز چنین اعتقادی داشتند (نک: قاضی نعمان، *الارجوزة*، ۲۲۱ـ ۲۲۲). در حالی که اساساً گروهی از کیسانیه پس از مرگ محمد حنفیه، امامت را حق علی بن حسین زین العابدین (ع) می‌دانستند (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۰(۲)/۱۷۷؛ بغدادی، ۲۷).

در مقابل گروههایی که به مرگ ابوهاشم حکم می‌کردند، گروهی هم بودند که گمان می‌بردند روح محمد حنفیه در ابوهاشم حلول کرده و او نمرده است و آن کس که درجبـل رَضْویٰ پنهان است، هموست و نه پدرش محمد حنفیه، و اوست که مالک زمین می‌شود و به کیفر آنکه نزد عبدالملک بن مروان رفته بوده (نک: بخش اول مقاله)، درجبـل رَضْویٰ گرفتار آمده است (اشعری، سعد، ۲۷؛ نوبختی، ۲۸).

دربارهٔ عقاید غلوآمیزی که از ابوهاشم در میان برخی پیروانش (نک: دنبالهٔ مقاله) وجود داشته، گزارش شهرستانی (۱/۱۵۰ـ۱۵۱) چنین است: «از آنجا ابوهاشم پس از محمد حنفیه، به امامت دست یافت که محمد اسرار علوم را به او آموخت و او را به ظاهر و باطن و تنزیل و تأویل آشنا ساخت»، اینان بر این باور بودند که «برای هر ظاهری باطنی است و برای هر شخصی روحی است و برای هر مثالی که در این عالم است، حقیقتی در عالم دیگر هست و حقیقتاً انسان جـامع جمیع اسرار و حکمتهاست و علم بدان را حضرت علی (ع) به فرزندش محمد حنفیه و او به ابوهاشم آموخته است و هر آن کس که صاحب این علم باشد، امامت حق او خواهد بود». شهرستانی این اقوال را به هاشمیه (که در نظر او کسانیند که امامت را پس از محمد حنفیه، حق ابوهاشم می‌دانند) منسوب کرده است. ظاهراً مراد از هاشمیه را در عبارت شهرستانی باید همان «هاشمیهٔ خالصه» در تعبیر سعد اشعری (ص ۳۸) دانست. به نظر سعد اشعری اینان قائل به مرگ محمد حنفیه بودند و ابوهاشم را پس از او امـام می‌پنداشتند و امامت را پس از ابـوهاشم از آن فرزندانـش می‌دانستند و بر این باور بودند که او مردگان را زنده می‌کند، ولی از نحوهٔ تعبیر سعد اشعری و نیز شهرستانی (همانجاها) چنین بر می‌آید که اینان پیروان نخستین ابوهاشم در زمان حیات وی بودند که پس از مرگ او به دسته‌های مختلف منقسم شدند.

اینکه آیا ابوهاشم خود مدعی چنین مقاماتی برای خود بوده، یا اینکه پیروانش به غلو وی را صاحب چنین مرتبه‌ای می‌پنداشته‌اند، دانسته نیست؛ لیکن دست کم قسمتی از اینگونه دعاوی را مربوط به آیندگان می‌توان دانست. وداد قاضی (ص ۱۹۹ـ ۲۰۱) چنین فرض کرده که نه‌تنها ابوهاشم مدعی مقامات باطنی برای خود نبوده، که حتی منصب امامت را نیز بر خود روا نمی‌دانسته است. همچنین به نظر می‌رسد که نداشتن فرزند پسر، ابوهاشم را در وضعی قرار داد تا شخصیتهای مختلف ادعای وصایت وی را به عنوان امام و جانشین وی داشته باشند و به گونه‌های مختلف عقایدی را به او منسوب دارند. به هر حال نظر وداد قاضی را در اینکه ابوهاشم مدعی امامت نبوده، نمی‌توان پذیرفت، زیرا مطالعهٔ تاریخ زندگی وی و نیز گزارشهای منابع مختلف خلاف آن را نشان می‌دهد (نیز نک: ادریس، ۴/۲۴۶). هالم در کتاب «گنوستیسیسم اسلامی» به بررسی عقاید فرقه‌های گوناگون کیسانی و عقاید غالیانهٔ آنان پرداخته است (ص 83-43).

دربارهٔ جایگاه ابوهاشم در میان معتزله، باید گفت که بنا به ادعای مؤلفان و علمای معتزله، واصل بن عطا، بنیان‌گذار اعتزال، تعلیمات خود را از ابوهاشم اخذ کرده بوده است. در برخی روایات چنین آمده که وی افزون بر آنکه نزد محمد حنفیه تحصیل کرده بود، از ابوهاشم نیز تعلیماتی را فرا گرفته بود. اینان چنین آورده‌اند که از آنجا که واصل دایی ابوهاشم بود، به همراه ابوهاشم نزد محمد تحصیل می‌کرد. گفته‌اند که پس از مرگ محمد، واصل مدتی طولانی نزد ابوهاشم رفت و آمد داشته است. از این رو ابوهاشم را جزء معتزلیان و در شمار طبقهٔ سوم آنان قرار داده‌اند. طرفه اینکه برادرش حسن را نیز که افکار ارجائی داشت، جزء همین طبقه از معتزلیان به شمار آورده‌اند. به‌گفتهٔ قاضی عبدالجبار، در علم و فضل ابوهاشم همین بس که گفته شود واصل از وی اخذ علم کرده است؛ همو می‌گوید آنچه واصل گفته، چونان کتابی است که مؤلفش را می‌بایست ابوهاشم فرض کرد. ابن مرتضی، عمرو بن عبید را نیز جزء شاگردان ابوهاشم دانسته است. گفته‌اند که محمد بن علی بن عبدالله بن عباس نیز از ابوهاشم اخذ دانش کرده و از همین رو قاضی عبدالجبار او را در شمار معتزله قلمداد کرده است. برخی مؤلفان غیر معتزلی نیز ابوهاشم را «صاحب المعتزله» خوانده‌اند (ابوالقاسم بلخی، ۶۴، ۶۸، ۷۵، ۹۰؛ ابن ندیم، ۲۰۲؛ قاضی عبدالجبار، *شرح ...*، ۱۳۷ـ ۱۳۸، «*طبقات...*»، ۱۶۴، ۲۱۴ـ ۲۱۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۴، *المغنی*، ۲۰(۲)/۱۳۷؛ شهرستانی، ۱/۴۹؛ حمیری، ۲۰۶؛ فخرالدین رازی، ۱۸۰ـ۱۸۱؛ ابوطالب مروزی، ۱۶۶؛ ابن ابی الحدید، ۱/۱۷، ۶/۳۷۱، ۱۵/۲۷۴؛ ابن مرتضی، ۱۲۵ـ ۱۲۶)، لیکن به نظر نمی‌رسد که ابوهاشم نقشی واقعی در ایجاد زمینه‌های فکـری واصـل بر عهده داشته باشد و بیشتر می‌باید این سند معتزلی را نمادین فرض کرد (نیز نک: مادلونگ، 35-31؛ قاضی، ۳۰۱ـ۳۰۴).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، یوسف، *تذکرة خواص الائمة*، نجف، ۱۳۶۹ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۵م؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، *نوادر المخطوطات* (المجموعة السادسة)، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ ابن حجر، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن عبدربه، احمد،

العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۷، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز، ج ۳۸، به کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قیسرانی، محمد، *الجمع بین کتابی...*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ق؛ ابن مرتضی، احمد، *المنیة و الامل فی شرح الملل و النحل*، به کوشش محمد جواد مشکور، دمشق، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحاتم رازی، احمد، «الزینة»، ج ۳، همراه *الغلو و الفرق الغالیة* عبدالله سلوم سامرائی، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابو طالب مروزی، اسماعیل، *الفخری*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ق؛ همو، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش سید احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابوالقاسم بلخی، «ذکرالمعتزلة»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابونصر بخاری، سهل، *سر السلسلة العلویة*، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ادریس، عمادالدین قرشی، *عیون الاخبار*، به‌کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ اشعری، ابوالحسن علی، *مقالات الاسلامیین*، به‌کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ اشعری، سعد، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *صحیح*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۳، به‌کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، همان، به‌کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م، ج ۴ (۲)، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت المقدس، ۱۹۳۸م؛ بیهقی، علی، *لباب الانساب*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ حمیری، نشوان، *الحور العین*، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ همو، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و مأمون صاغرجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زبیری، مصعب، *نسب قریش*، به کوشش لوی پروونسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش برند رادکه، ویسبادن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ عجلی، احمد، *تاریخ الثقات*، به‌کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ فخرالدین رازی، *الشجرة المبارکة*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ق؛ قاضی، وداد، *الکیسانیة فی التاریخ و الادب*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، «طبقات المعتزلة»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به‌کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *المغنی*، به‌کوشش عبدالحلیم محمود و دیگران، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمه؛ قاضی نعمان، *الارجوزة المختارة*، به‌کوشش پوناوالا، مونترآل، ۱۹۷۰م؛ همو، *شرح الاخبار*، به کوشش محمدحسینی جلالی، قم، ۱۴۱۲ق؛ *قرآن مجید*؛ قلهاتی، محمد، *الفرق الاسلامیة من خلال الکشف و البیان*، به‌کوشش محمد بن عبدالجلیل، تونس، ۱۹۸۴م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ مروان بن ابی حفصه، *شعر*، به کوشش حسین عطوان، قاهره، ۱۹۸۲م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشارعواد معروف، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۸۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش ریتر، استانبول، ۱۹۱۳م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

GAS; Halm, H., *Die islamische Gnosis*, München, 1982; *Iranica*; Madelung, W., *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim*, Berlin, 1965.

حسن انصاری

اَبوهاشِمِ جُبّایی، عبدالسلام بن ابی علی محمد، متکلم معروف معتزلی در سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م. وی از بنیان گذاران و متکلمان بزرگ مکتب اعتزال بوده است. برخی از تذکره نویسان تاریخ تولد او را ۲۴۷ق/۸۶۱م نوشته‌اند (نک: ابن خلکان، ۳۵۵/۲؛ ابن وردی، ۳۹۶/۱)، اما خطیب بغدادی با دو واسطه از خود ابوهاشم نقل می‌کند که وی در ۲۷۷ق/۸۹۰م تولد یافته است (۵۵/۱۱). همو به نقل از احمد بن یوسف ازرق ــ که معاصر ابوهاشم بوده ــ نقل می‌کند که وفات ابوهاشم در ماه رجب یا شعبان ۳۲۱/ ژوئیه یا اوت ۹۳۳ بوده است (۵۵/۱۱ـ۵۶).

پدر ابوهاشم، ابوعلی جبایی اهل «جُبّا» (واقع در خوزستان) بوده است (ابن حوقل، ۲۳۱). ابوهاشم نیز به «جبا» منسوب است، ولی معلوم نیست که وی در این محل می‌زیسته، یا انتساب او به دلیل شهرت پدر وی به «جبایی» بوده است.

ابوهاشم در ۳۱۴ق/۹۲۶م وارد بغداد شده، در آنجا سکنی گزیده و این شهر را محل فعالیت گستردهٔ علمی خود قرار داده است (ابن ندیم، ۲۲۲). اگر ــ آنچنانکه خطیب می‌نویسد ــ وفات ابوهاشم در ۳۲۱ق اتفاق افتاده باشد، مدت اقامت وی در بغداد بیش از ۷ سال نبوده است. وی قبل از ورود به بغداد در شهر عسکر مکرم واقع در خوزستان (نک: یاقوت، ۶۷۶/۳) مقیم بوده و در آنجا حوزهٔ درس داشته است (نک: ابن ندیم، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، «طبقات ...»، ۳۲۴، ۳۳۱).

گرچه از آثار منسوب به ابوهاشم ظاهراً چیزی باقی نمانده است، ولی از مآخذ کلامی و اصولی سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م معلوم می‌شود که رجال درجه اول کلام و اصول در دو قرن مذکور آراء وی را محور بحثهای خود قرار می‌دادند. قاضی عبدالجبار که خود از شاگردان با واسطهٔ ابوهاشم است، در کتب خود آراء ابوهاشم را مطرح کرده، در بسیاری از موارد آنها را پذیرفته و بدانها استدلال کرده است (نک: دنبالهٔ مقاله).

ابورشید نیشابوری کتاب *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین* را دربارهٔ آراء مورد اختلاف ابوالقاسم بلخی کعبی و سایر متکلمان بغداد با ابوهاشم نگاشته است. وی در آغاز این کتاب آراء ابوهاشم را آراء شیوخ معتزلهٔ بصره تلقی می‌کند و ادله‌ای را که به نفع آراء ابوهاشم و برضد آراء بغدادیان آورده، همان دلیلهایی می‌داند که شیوخ معتزلهٔ بصره اقامه کرده‌اند (ص ۲۸).

شیخ مفید (د ۴۱۳ق/۱۰۲۲م) در کتاب کلامی مهم خود *اوائل المقالات* در موارد متعددی آراء ابوهاشم و پدرش ابوعلی را مطرح کرده و مباحث کلامی خود را به آنها معطوف ساخته است (برای نمونه، نک: ص ۱۲، ۱۴، ۳۴، ۳۷، جم). بغدادی (د ۴۲۹ق/۱۰۳۸م) در *الفرق بین الفرق* در فصلی با عنوان «بهشمیه» به رد آراء کلامی وی ــ با عنوان «فضیحت»های ابوهاشم ــ پرداخته و خصوصاً نظریهٔ «احوال» وی را

به شدت مورد نقد قرار داده است (ص ۱۱۱ به بعد).

علمای درجه اول علم اصول در سده‌های ۴ و ۵ ق نیز آراء ابوهاشم را محور مباحث خود قرار داده‌اند. ابوالحسین بصری (د ۴۳۶ق/۱۰۴۴م) که خود از متکلمان معتزلی بصره بوده است، در کتاب *المعتمد فی اصول الفقه*، از ابوهاشم و پدر وی ابوعلی با تعبیر «دو شیخ ما» یاد می‌کند (۸۷/۱)، آراء آن دو را به عنوان آراء اصلی علم اصول مطرح می‌سازد و به نقض و ابرام آنها می‌پردازد (مثلاً: ۲/۴۸۵، ۷۵۳، ۷۶۱، ۷۹۴، جم). سید مرتضی در کتاب اصول خود *الذریعه*، آراء اصولی ابوهاشم و ابوعلی را مورد بحث قرار داده است. ابوحامد غزالی نیز با وجود فاصلهٔ زمانی قابل توجه با ابوهاشم، در کتاب *المنخول* آراء اصولی ابوهاشم را مطرح کرده و به نقد آنها پرداخته است.

ابوهاشم علاوه بر اینکه به تأسیس مکتبی کلامی ـ اصولی پرداخته، مرجع سؤالات گوناگون نیز بوده است. این سؤالات در یکی از کتابهای قاضی عبدالجبار به نام *المسائل الواردة علی ابی علی و ابی هاشم* گردآوری شده بوده است (عثمان، ۲۳).

مجموع این اطلاعات، اهمیت مقام و نفوذ علمی ابوهاشم را در عصر خود و پس از آن نشان می‌دهد. شاید بتوان در مطلبی که قاضی عبدالجبار دربارهٔ مرگ ابوهاشم نقل کرده است، نفوذ علمی ابوهاشم را به درستی درک کرد. قاضی عبدالجبار در *تثبیت دلائل النبوة* می‌نویسد که ابوهاشم را شخصی یهودی به نام ابو حسن به علت مخالفت وی با ارسطو کشته است (ص ۶۲۸). با توجه به اینکه ابوهاشم ردیه‌هایی بر ارسطو داشته است (قفطی، ۴۰) و نیز با توجه به نفوذ بسیار زیاد ارسطو در بین متکلمان یهودی، این سخن بعید به نظر نمی‌رسد. کتاب *دلالة الحائرین* ابن میمون (د ۶۰۱ق/۱۲۰۴م) نشان می‌دهد که در قرون قبل از او، از جمله در عصر ابوهاشم کلام یهودی تا چه اندازه نیازمند فلسفهٔ ارسطو بوده و مخالفت شخصی چون ابوهاشم با تعالیم ارسطو تا چه حد بر یهودگران می‌آمده است.

ابوهاشم پس از پدرش ابوعلی به ریاست معتزلهٔ بصره رسید (بغدادی، ۱۱۰). وی در حیات پدر نیز دارای چنان شخصیتی علمی بود که با پاره‌ای از آراء پدر مخالفت می‌کرد. نظریهٔ «احوال» او مخالف آراء ابوعلی بود و ابوعلی در صدد ابطال آن برآمد (شهرستانی، *نهایة* ...، ۱۳۱، *الملل* ...، ۸۳/۱). پس از فوت ابوعلی، ابوهاشم به مذهب ویژهٔ خود تشکل و سامان داد و بدین ترتیب پیروان او در برابر پیروان ابوعلی ـ که در زمان حیات خود ریاست معتزله را داشت ـ قرار گرفتند و دو فرقهٔ «جبائیه» (پیروان ابوعلی) و «بهشمیه» (پیروان ابوهاشم) به وجود آمدند (همان، ۷۸/۱). اسفراینی می‌نویسد: ابوهاشم پدر خود را تکفیر می‌کرد و از او تبری می‌جست و پس از فوت پدر ارث او را قبول نکرد (نک: ص ۸۲). اگر در گزارش مربوط به تکفیر و تبری تردید کنیم، در اینکه اختلاف نظرهای پدر و پسر بسیار جدی بوده است، نمی‌توان تردید کرد. تشکیل دو فرقهٔ جبائیه و بهشمیه گواه مهمی بر این مطلب است. گواه دیگر این است که دو معتزلی برجسته دربارهٔ مسائل مورد اختلاف ابوعلی و ابوهاشم کتاب مستقلی تألیف کرده‌اند: یکی، قاضی عبدالجبار که کتابی با عنوان *الخلاف بین الشیخین* نوشته است. دیگری ابوالحسن علی بن عیسی که کتابی در این زمینه داشته است (ابن مرتضی، ۱۱۰). بغدادی می‌نویسد: بیشتر معتزلهٔ عصر ما تابع مذهب ابوهاشم هستند، زیرا وزیر آل‌بویه، صاحب بن عباد، به مذهب او دعوت می‌کند (ص ۱۱۱). شهرستانی نیز می‌نویسد: متأخرین معتزله مانند قاضی عبدالجبار از طریقهٔ ابوهاشم پیروی کرده‌اند (همان، ۸۵/۱). فخرالدین رازی در کتاب *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین* می‌نویسد: از همهٔ فرق معتزله فقط دو فرقه باقی مانده است: اصحاب ابوهاشم و اصحاب ابوالحسین بصری (ص ۴۵). قاضی عبدالجبار، ابوعلی جبایی را در طبقهٔ هشتم و ابوهاشم را در طبقهٔ نهم متکلمان معتزله آورده است.

آراء و عقاید او در کلام: تا زمان ابوهاشم در کلام معتزلهٔ بصره نظریات مهمی مطرح شده بود که از جملهٔ آنهاست: پنج اصل مورد اتفاق معتزله (توحید، عدل، وعد و وعید، منزلة بین المنزلتین، و امر به معروف و نهی از منکر)؛ نظریهٔ جزء لایتجزای ابوالهذیل علاف؛ نظریات مربوط به نفس انسانی، معرفت شناسی و تولد افعال؛ نظریات نظّام دربارهٔ حرکت، قائل شدن او به طفره و چگونگی پیدایش عالم طبیعت؛ نظریهٔ معانی معمّر. آنچه ابوهاشم به این مجموعه اضافه کرد، شامل سه بخش است: ۱. نظریهٔ احوال که وی در باب صفات باری تعالی مطرح کرده است. این نظریه گرچه مورد قبول دیگران قرار نگرفته و فقط گروه بهشمیه یعنی پیروان خود ابوهاشم آن را پذیرفته‌اند، ولی به دلیل بحثها و کشمکشهای فراوانی که در کلام اسلامی به وجود آورده، از نظر اهمیت در ردیف نظریات درجه اول کلام معتزلی قرار دارد. ۲. نظریات وی دربارهٔ طبیعیات. ابوهاشم در این باب آراء مهمی مطرح کرده که قسمت عمدهٔ آنها در مقابله با آراء ابوالقاسم بلخی کعبی یکی از رؤسای گروه معتزلهٔ بغداد است و قسمت عمدهٔ کتاب *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین* نگاشتهٔ ابورشید نیشابوری به بیان این آراء اختصاص یافته است. ۳. آراء ویژه در اصول پذیرفتهٔ معتزله. ابوهاشم در جزئیات و تفصیلات پاره‌ای از مسائل مقبول معتزله آرائی خاص داشت و ادله‌ای ویژه ابراز می‌نمود.

از بررسی کتاب *المسائل* ابورشید نیشابوری چنین به دست می‌آید که در عصر ابوهاشم نظریات کلامی مربوط به جهان شناسی و نظریات مربوط به معرفت دارای اهمیتی خاص بوده است. مهم ترین نظریات ابوهاشم نیز که نیشابوری بخش مهم کتاب خود را به بیان آنها اختصاص داده است، به همین مسائل مربوط می‌شود.

جهان شناسی: بهترین مأخذ برای به دست آوردن آراء ابوهاشم در مسائل جهان شناسی کتاب *المسائل* ابورشید نیشابوری است. وی در آغاز این کتاب می‌نویسد که می‌خواهد در این کتاب مسائل مورد اختلاف میان شیخ خود ابوهاشم جبایی و معتزلهٔ بغداد را بیان کند و ادلهٔ آراء ابوهاشم را ـ که خود نیز آنها را پذیرفته است ـ توضیح دهد و شبهه‌هایی را که معتزلهٔ بغداد وارد کرده‌اند، نقض کند.

مهم‌ترین نظریات ابوهاشم در جهان شناسی طبق آنچه در این کتاب آمده، اینهاست:

مسألهٔ اول اینکه آیا جواهر فرد یا اجزاء لایتجزا (اتمها که همهٔ اجسام عالم از آنها تشکیل شده است) از یک جنس و شبیه همند، یا نه؟ ابوهاشم و ابوعلی به این پرسش پاسخ مثبت می‌دادند، در حالی که ابوالقاسم بلخی و سایر متکلمان معتزلی بغداد مخالف این نظر بودند و می‌گفتند جوهرهای فرد ممکن است از یک جنس و یا از اجناس مختلف باشند (ابو رشید، ۲۹ـ۳۷).

مسألهٔ دیگر این بود که آیا جواهر فرد قبل از خلق شدن به وسیلهٔ خداوند یعنی در حال عدم جوهر هستند؟ غرض از طرح این مسأله پاسخ دادن به این سؤال بود که آیا علم و قدرت خداوند فقط به ایجاد جواهر فرد تعلق می‌گیرد، یا این موضوع نیز که چه چیز جوهر باشد و چه چیز عرض، به علم و قدرت خداوند وابسته است، به عبارت دیگر آیا علم و قدرت خداوند فقط وجودبخش است یا ذات‌بخش نیز هست؟ ابوهاشم مانند پدرش ابوعلی عقیده داشت که جوهر قبل از ایجاد نیز جوهر است و ذات «جوهر بودن» برای او ثابت است؛ خداوند فقط آن را ایجاد می‌کند. در حالی که ابوالقاسم بلخی و معتزلهٔ بغداد معتقد بودند که‌جوهر شدن جوهر و عرض شدن عرض نیز با ایجاد تحقق پیدا می‌کند. خداوند یک شیء را نه تنها ایجاد می‌کند، بلکه آن را جوهر و یا عرض هم می‌گرداند (همو، ۳۷ـ۴۷).

مسألهٔ دیگر که محل اختلاف بود، امکان یا عدم امکان «خلأ» در عالم اجسام بود. این مسأله به این شکل مطرح شده بود که آیا ممکن است میان دو جوهر فرد «جدایی» باشد، به طوری که شیء سومی در میان آنها نباشد؟ ابوهاشم و همهٔ معتزلهٔ بصره معتقد بودند که خلأ نه تنها جایز، بل واجب است. استدلالهای ابوهاشم بر وجوب خلأ، غالباً استدلالهایی آمیخته با تجربهٔ حسی است، چنانکه استدلالهای مخالفان وی، یعنی ابوالقاسم بلخی و معتزلهٔ بغداد ــ که معتقد به خلأ نبودند و آن را ممتنع می‌دانستند ــ نیز عمدتاً بر تجربهٔ حسی بنا شده است (همو، ۴۷ـ۵۶).

یکی دیگر از عقاید مهم ابوهاشم در جهان شناسی این مسأله است: تحولاتی که در پاره‌ای از اجسام ظاهر می‌شود، به حالت «کمون» در آنها وجود دارد. مثلاً آتش که از سنگ چخماق و چوب به دست می‌آید، به حالت کمون در سنگ و چوب وجود دارد؛ اما بلخی و اصحابش منکر کمون بودند (همو، ۵۶ـ۵۷).

ابوهاشم و متکلمان بصره معتقد بودند که جواهر فرد دارای مساحت (بعد)ند. در حالی که بلخی و اصحابش می‌گفتند: آنچه دارای مساحت است، جسم است، نه جوهر فرد (همو، ۵۸ ــ ۵۹). ابوهاشم جواهر فرد را دارای جهت و تحیز نیز می‌دانست، در حالی که ابوالقاسم بلخی معتقد بود که جواهر فرد نه جهت دارند، نه تحیز؛ و جهت و تحیز موقعی پیدا می‌شود که چند جوهر فرد در کنار هم قرار گیرند، یعنی جهت و تحیز نیز مربوط به جسم است (همو، ۶۱).

به نظر ابوهاشم وجود خارجی جواهر فرد بدون رنگ و بوی و مزه ممکن است، در حالی که به نظر ابوالقاسم بلخی جواهر فرد هیچ گاه بدون این عوارض نمی‌تواند وجود خارجی پیدا کند (همو، ۶۲).

بخش دوم از کتاب *المسائل* به بیان آراء ابوهاشم و ابوالقاسم بلخی دربارهٔ اعراض اختصاص دارد. مهم‌ترین آراء ابوهاشم دربارهٔ اعراض چنین است:

دو رنگ مشابه، مثلاً دو رنگ سیاه، درواقع از یک جنس [در معنای منطقی آن] هستند. شدت و ضعف و سایر تفاوتهای یک رنگ در دو محل مختلف به معنای اختلاف آنها در جنس نیست. ابوالقاسم بلخی و معتزلهٔ بغداد معتقد بودند که تفاوتهای محسوس رنگها حاکی از تفاوت آنها در جنس است (همو، ۱۱۵). ابوهاشم معتقد بود دو عرض از یک جنس مثلاً دو «سیاهی» ممکن‌است دریک محل جمع‌شود، یعنی ممکن است تصور کنیم که در یک جسم سیاه رنگ دو سیاهی وجود دارد که هر کدام جداگانه یک عرض مستقل است. ابوالقاسم و اصحابش چنین چیزی را جایز نمی‌دانستند (همو، ۱۱۷ـ۱۲۲).

ابوهاشم معتقد بود که رنگها بدون تأثیر یک عامل خارجی هیچ گاه خود به خود زائل نمی‌شوند، یعنی همیشه وارد شدن یک رنگ جدید موجب زوال رنگ قبلی می‌شود؛ ولی ابوالقاسم بلخی و معتزلهٔ‌بغداد معتقدبودند که‌رنگها خودبه‌خود و بدون‌تأثیرعامل‌خارجی زائل می‌شوند و رنگ دیگری به جای رنگ قبلی می‌نشیند (همو، ۱۲۲ـ۱۲۶).

ابوهاشم معتقد بود که پیدایش رنگ و حرارت در اجسام را نمی‌توان به فعل انسان نسبت داد، رنگ و حرارت را همیشه خداوند در اجسام خلق می‌کند (همو، ۱۲۶ـ۱۳۲).

ابوهاشم و معتزلهٔ بصره به وجود طبایعی در اجسام ــ که منشأ خواص ویژه‌ای برای آن اجسام باشد ــ معتقد نبودند، ولی ابوالقاسم بلخی معتقد بود که هر جسم دارای یک طبیعت است و تصرف انسانها در اجسام به علت وجود این طبیعت ممکن می‌شود، یعنی مثلاً آب این طبیعت را دارد که اگر آن را بجوشانیم، به بخار تبدیل می‌شود و بخار این طبیعت را دارد که اگر سرد گردد، آب می‌شود. دانهٔ گندم این خاصیت را دارد که از آن گندم به وجود آید و ممکن نیست از دانهٔ گندم، جو به وجود آید؛ زیرا این حادثه خلاف طبیعت دانهٔ گندم است و وقوع خلاف طبیعت محال است. ابوهاشم و شیوخ بصره می‌گفتند ما هیچ دلیلی بر وجود طبیعت اجسام و خواص طبیعی اجسام نداریم و خداوند قادر است که از دانهٔ گندم با حفظ گندم بودن آن جو بیافریند، یا از نطفهٔ انسان هر حیوانی را که اراده کند به وجود آورد. ابورشید نیشابوری که خود در این مسأله تابع ابوهاشم و شیوخ بصره است، ادلهٔ فراوانی برای نظر خودشان اقامه کرده است، از جمله اینکه ما نمی‌توانیم به آنچه طبیعت و یا خواص اجسام نامیده می‌شود، علم پیدا کنیم، زیرا طبیعت و خواص اجسام نه جزء معلومات بدیهی انسان است، نه با علم اکتسابی می‌توان بدانها راه یافت. دقتهای معرفت شناسانه‌ای که نیشابوری به تبعیت از ابوهاشم و سایر شیوخ خود در این مسأله به کار برده، شایستهٔ تأمل بسیار است

(همو، ۱۳۳-۱۵۰).

یکی دیگر از مسائل مهم مورد اختلاف میان ابوهاشم و شیوخ بغداد این مسأله بود که کلام خداوند را چگونه باید فهمید. آیا زبان امری توقیفی است، یا برقراردادهای لغوی (مواضعه) مبتنی است. ابوهاشم معتقد بود که پیدایش زبان جز از راه امور قراردادی (مواضعه) نبوده است. جالب این است که نیشابوری برای اثبات نظر او استدلالی کلامی آورده است. وی این مطلب را بر قاعدهٔ لطف که یکی از مبانی اساسی معتزله در مباحث کلامی است، مبتنی کرده، می‌نویسد: غرض خداوند از کلامش فهماندن چیزها به ماست، پس باید ما را به فهمیدن کلامش توانا سازد و چنانکه معرفت ذات و صفات خداوند متعال بنابر قاعدهٔ لطف باید از طریق اراده و اختیار خود ما به دست آید نه به گونه‌ای اضطراری، فهم کلام خدا نیز باید اختیاری باشد و این فهم ارادی و اختیاری فقط در صورتی میسر است که قراردادها و معیارهایی (مواضعه‌ای) برای فهم خطاب در میان انسانها وجود داشته باشد. از این رو باید گفت: حقیقت زبان عربی «مواضعه‌ای» است بین خود انسانها، نه یک امر توقیفی و سماعی که خداوند آن را معین کرده باشد (همو، ۱۵۸-۱۶۱)، در حالی که ابوالقاسم بلخی و شیوخ معتزلهٔ بغداد زبان را یک موضوع توقیفی می‌دانستند.

ابوهاشم می‌گفت لذت و الم امور نسبی هستند و بستگی به وضع بدن دارند، چنانکه اگر یک موضع سالم از بدن را بخارانند موجب درد می‌شود، ولی خاراندن محل جرب سبب احساس لذت و راحت می‌گردد، در حالی که در نظر ابوالقاسم بلخی لذت و الم دو امر مختلف هستند (همو، ۱۶۶-۱۶۷).

ابوهاشم برخلاف پدرش ابوعلی جبایی و ابوالقاسم بلخی که حرکت و سکون را دو معنی مختلف و ضد یکدیگر می‌دانستند، حرکت را از جنس سکون می‌دانست (همو، ۱۷۳-۱۷۶). ابوهاشم معتقد بود که جسم متحرک هم از درون، هم از بیرون در حال حرکت است، در حالی که ابوالقاسم بلخی حرکت جسم را فقط مربوط به سطح خارجی آن می‌دانست (همو، ۱۸۰). به عقیدهٔ ابوهاشم حرکت جسم بدون داشتن مکان ممکن است، ولی ابوالقاسم بلخی و شیوخ بغداد حرکت جسم را فقط در مکان ممکن می‌دانستند (همو، ۱۹۰).

ابوهاشم که معتقد به کرویت زمین بود (همو، ۱۰۰)، می‌گفت سکون زمین به امر خدا و ناشی از این است که نیمهٔ زبرین زمین بر نیمهٔ زیرین آن و نیمهٔ زیرین بر نیمهٔ زبرین آن فشار می‌آورد و از این راه تعادلی حاصل می‌شود و سبب سکون زمین می‌گردد، در حالی که ابوالقاسم بلخی می‌گفت سبب سکون زمین این است که در مرکز عالم واقع شده است (همو، ۱۹۲).

ابوهاشم معتقد بود که حرکت جسم نیاز به یک سبب خارجی مثلاً دفع یا جذب جسم دیگری ندارد و ممکن است خداوند با ابداع و اختراع، در یک جسم حرکت ایجاد کند؛ بلخی حرکت از راه ابداع و اختراع را ممکن نمی‌دانست و جذب و دفع اجسام خارجی را جهت حدوث حرکت در یک جسم ضروری می‌دانست (همو، ۱۹۶).

توحید و صفات خداوند: واضح است که ابوهاشم به عنوان یک عالم و رهبر برجستهٔ معتزلی اصول پنجگانهٔ معتزله را پذیرفته بود، ولی در تفصیلات و جزئیات مربوط به این اصول عقایدی خاص و ادله‌ای ویژه داشت. با توجه به اینکه اثر مکتوبی از ابوهاشم بر جای نمانده و نیشابوری در کتاب *المسائل* بیشتر به بیان تفصیلی جهان شناسی او در مقابله با ابوالقاسم بلخی پرداخته است، تفصیل عقاید ابوهاشم دربارهٔ جزئیات پنج اصل اعتقادی معتزله را می‌توان در کتابهای دیگر جست و جو کرد. قاضی عبدالجبار در *شرح الاصول الخمسة* و *المجموع فی المحیط بالتکلیف* و ملاحمی خوارزمی در کتاب *المعتمد فی اصول الدین* به تناسب طرح هر مسأله، آراء و استدلالهای ابوهاشم را در مسائل یاد شده، آورده‌اند (برای نمونه، نک: قاضی عبدالجبار، شرح...، ۴۳، ۷۴، ۷۷، ۱۲۹، جم، *المجموع*...، ۲۸، ۵۲، ۱۰۹، جم؛ ملاحمی، ۱۳، ۸۹، ۱۰۱، جم). بیان این آراء و ادله به صورت مفصل در کتابهای یاد شده و سایر منابع پس از آن، نشان دهندهٔ این است که علاوه بر مسائل جهان‌شناسی، ابوهاشم در مسائل اعتقادی نیز از ارکان تفکر معتزلی بوده و حتی در مسائل خرد و فرعی به نظریات و استدلالهای او توجه می‌شده است.

ابوهاشم افعال انسان را آفریدهٔ خود انسان می‌دانست و معتقد بود که قدرت بر فعل، قبل از انجام دادن آن در انسان موجود است. وی قدرت را پدیدهٔ مستقلی غیر از سلامت بدن و اعضای انسان می‌دانست (شهرستانی، *الملل*، ۸۱/۱). به عقیدهٔ ابوهاشم شناخت خداوند و «شریعت عقلی» از لحاظ مرتبه و درک شدن به وسیلهٔ انسان، مقدم بر شریعت نبوی است. شریعت نبوی در حقیقت چیزی غیر از احکام مربوط به جزئیات همان احکام کلی که به وسیلهٔ عقل درک می‌شود، نیست، گر چه خود این جزئیات به وسیلهٔ عقل درک شدنی نیستند (همانجا). پاداش مطیع و عقاب معصیت کار مقتضای عقل و حکمت است و ثواب و عقاب نیز بر اساس عقل و حکمت محقق می‌شود (همانجا). خداوند آنچه را در حق انسانها «لطف»، «صلاح»، یا «اصلح» است و آنان را به اطاعت و توبه نزدیک می‌کند، از ایشان دریغ نمی‌دارد و ملاک لطف و صلاح و اصلح هم عاقبت امور یعنی «حیات اخروی» است، نه لذات دنیوی. تمامی جریان بعثت انبیا و تعیین تکالیف شرعی لطفی است که از سوی خداوند متوجه انسانها شده است (همانجا). به عقیدهٔ ابوهاشم حقیقت «ایمان» عبارت است از عمل به واجبات و ترک محرمات (قاضی عبدالجبار، شرح، ۷۰۷).

نظریهٔ اختصاصی ابوهاشم در مسائل اعتقادی راجع به صفات خداوند است. وی صفات خداوند را «احوال خداوند» می‌دانست. این نظریه که مهم‌ترین نظریهٔ کلامی ابوهاشم است، کوششی بود برای رفع اشکالاتی که به هر یک از نظریات معتزله و اشاعره دربارهٔ صفات خداوند وارد شده بود. نظریهٔ «احوال» گرچه در میان خود معتزله نیز قبول عام نیافت، ولی یکی از نظریات مهم علم کلام اعتزالی به شمار

آمده است (نک: هـ د، احوال).

آراء و عقاید او در علم اصول: چنانکه قبلاً اشاره شد، ابوهاشم از بنیان‌گذاران علم اصول معتزلی نیز هست. قاضی عبدالجبار در کتاب *المغنی فی التوحید و العدل* (ج ۱۷) ـ که آن را *الشرعیات* نامیده و همهٔ مطالب آن به علم اصول مربوط است ـ بارها به آراء اصولی و دلیلهای ابوهاشم استناد کرده و برخی از آنها را قبول، و برخی را رد کرده است. شخص دیگری که با فاصلهٔ زمانی اندکی از قاضی عبدالجبار زندگی می‌کرده و یکی از مهم‌ترین و منظم‌ترین و مفصل‌ترین کتابها را در علم اصول معتزلی به نام *المعتمد فی اصول الفقه* نگاشته، ابوالحسین بصری محمد بن علی بن طیب (د ۴۳۶ق/۱۰۴۴م) است. وی در کتاب یاد شده، آراء اصولی ۴ تن را محور اصلی مباحث خود قرار داده که یکی از آنها ابوهاشم جبایی است. بهترین مآخذ برای دست‌یابی به آراء اصولی ابوهاشم همین کتاب است. در اینجا با توجه به این کتاب نخست برخی از آراء وی که به مباحث الفاظ مربوط است و سپس آراء مربوط به مباحث عقلی علم اصول نقل می‌شود:

ابوهاشم در این مسأله که صیغهٔ امر «اِفْعَل» به چه چیز دلالت می‌کند، عقیدهٔ ویژه‌ای داشت. عقاید متداول آن عصر این بود که صیغهٔ افعل به وجوب، یا ندب، یا اباحه دلالت می‌کند. ابوهاشم می‌گفت: صیغهٔ افعل فقط به این مطلب دلالت می‌کند که امر کننده فعل معینی را از شخص مأمور خواسته است. وجوب، ندب یا اباحهٔ آن فعل از صیغهٔ امر فهمیده نمی‌شود و وصف کردن فعل مأمور با این اوصاف به قراین دیگری نیازمند است (نک: ابوالحسین، ۵۷/۱).

ابوهاشم در باب «واجب تخییری» معتقد بود در مواردی که چند عمل به صورت تخییری واجب شده، متعلّق وجوب مجموع این اعمال است، با این قید که یکی از آنها باید به جا آورده شود. در این مسأله ابوهاشم با پدر خود ابوعلی هم عقیده بود؛ نظر دیگر این بود که در این موارد واجب فقط یکی از این اعمال است، ولی به صورت نامعین (همو، ۸۷/۱).

ابوهاشم در این مسألهٔ مهم که آیا امر مقتضی «فور» است، یا می‌توان عمل «مأمورٌ به» را از اول اوقات امکان انجام دادن آن فعل به تأخیر انداخت، مانند پدرش ابوعلی معتقد بود که امر اقتضای فوریت ندارد و تأخیر فعل جایز است. اصحاب ابوحنیفه می‌گفتند تأخیر فعل از اول اوقات امکان جایز نیست (همو، ۱۲۰/۱).

ابوهاشم در باب «واجب موسّع» معتقد بود که وقت وجوب فعل تمام آن وقتی است که برای واجب موسع در نظر گرفته شده، نه تنها اول آن وقت یا آخر آن وقت. ابوعلی پدر ابوهاشم و اصحاب شافعی نیز همین نظر را داشتند (همو، ۱۳۴/۱-۱۳۵).

در باب مسألهٔ «دلالت نهی بر فساد»، ابوهاشم معتقد بود که نماز خواندن در خانهٔ مغصوب نه تنها جایز نیست، بلکه خود نماز هم باطل است. دیگران می‌گفتند: گر چه نماز خواندن در خانهٔ مغصوب مجاز نیست، ولی اگر کسی این کار را کرد، نمازش صحیح است (همو، ۱۹۵/۱).

ابوهاشم می‌گفت: وقتی الف و لام بر «اسم جمع» اضافه شود ـ اعم از اینکه اسم جمع مشتق باشد، یا غیر مشتق ـ فقط بر «جنس» دلالت می‌کند و نه استغراق (همو، ۲۴۰/۱). همین طور است وقتی الف و لام بر اسم مفرد مشتق یا غیرمشتق اضافه شود، یعنی در این مورد هم فقط جنس فهمیده می‌شود. وی تأخیر بیان مجمل یا عام را از وقت خطاب جایز نمی‌دانست (همو، ۲۴۴/۱).

ابوهاشم در مباحث عقلی علم اصول نیز آراء قابل توجه و مورد استناد داشته است. بعضی از آراء وی در این مباحث چنانکه ابوالحسین بصری در *المعتمد* نقل کرده، چنین است: به عقیدهٔ ابوهاشم اگر عمل به یک «خبر واحد» مورد اجماع امت قرار گیرد، آن خبر واحد از ادلهٔ شرعی قطعی ـ نه ظنّی ـ محسوب می‌شود و باید به مقتضای آن عمل کرد (نک: همو، ۵۵۵/۲).

ابوهاشم که مانند دیگران عدالت راوی را شرط عمل به حدیث وی می‌دانست، معتقد بود که برای تحقق عدالت علاوه بر اعمال، عقاید راوی نیز باید مورد توجه قرار گیرد. به عقیدهٔ وی فسق دو گونه است: فسق در اعمال و فسق در عقاید. فسق در عقاید یعنی داشتن یک عقیدهٔ نادرست در امور دینی، و کسی که عقیدهٔ نادرستی داشته باشد، عادل نیست و روایت او مقبول نمی‌تواند باشد (همو، ۶۱۷/۲).

ابوهاشم همانند ابوحنیفه و مالک بن انس معتقد بود آن کس که روایت مُسْنَدش مورد قبول قرار می‌گیرد، روایت مرسلش نیز مقبول است (همو، ۶۲۸/۲). به عقیدهٔ او برای کسانی که در عصر پیامبر اسلام(ص) می‌زیستند، ولی دسترسی به وی نداشتند، اجتهاد در احکام جایز نبود. جواز اجتهاد مخصوص کسانی است که پس از عصر پیامبر اسلام زندگی می‌کنند (همو، ۷۲۲/۲-۷۲۳).

ابوهاشم معتقد بود در مواردی که شارع علت یک حکم شرعی را به صورت منصوص بیان کرده باشد، باید آن علت را مبنای یک قیاس شرعی قرار داد و حکم را به تمام مواردی که آن علت در آنها وجود دارد، سرایت داد، اعم از اینکه حکم بیان شده از طرف شارع، حرمت باشد، یا وجوب، یا احکام دیگر (همو، ۷۵۳/۲).

ابوهاشم معتقد بود هیچ یک از احکامی که به عنوان احکام شرعی به وسیلهٔ پیامبر اسلام بیان شده، به اجتهاد آن حضرت مستند نبوده است. شافعی و قاضی عبدالجبار می‌گفتند: ممکن است بعضی از احکام بیان شده، نتیجهٔ اجتهاد خود پیامبر(ص) باشد (همو، ۷۶۱/۲-۷۶۲).

ابوهاشم می‌گفت در مواردی که مجتهد در مقام اجتهاد در برابر دو اَمارهٔ مساوی قرار گیرد، می‌تواند هر یک از آن دو را که بخواهد، انتخاب کند و تحصیل مرجِّح ضرورت ندارد (همو، ۸۵۳/۲).

ابوهاشم معتقد بود که اگر دربارهٔ فعلی هیچ حکم شرعی وارد نشود، آن فعل طبق حکم عقل مباح است. پدر وی ابوعلی و نیز ابوالحسن کرخی نیز همین عقیده را داشتند (همو، ۸۶۸/۲). این مبنا به «اصالة الاباحة» معروف شده و نقطهٔ مقابل آن «اصالة الحَظْر» است که

طرفداران آن معتقدند اگر دربارهٔ فعلی هیچ حکم شرعی وارد نشود، آن فعل مباح تلقی نمی‌شود و باید در آن مورد توقف و احتیاط کرد.

ابوهاشم در باب اجتهاد معتقد به تصویب بود. به نظر وی همهٔ مجتهدان در فروع مصیب هستند و حکم شرعی هر مجتهد همان است که وی با اجتهاد خود بدان می‌رسد. ابوالهذیل علاف و ابوعلی جبایی نیز همین عقیده را داشتند (همو، ۹۴۹/۲).

استادان، شاگردان و برخی از معاصران او: استاد مهم ابوهاشم پدر وی ابوعلی بود. ابوهاشم در یاد گرفتن علوم از پدر آنقدر اهتمام و اصرار می‌ورزید که گاه موجب آزار پدر می‌شد. او در طول روز هر چه می‌توانست از پدر خود سؤال می‌کرد و چون شب فرا می‌رسید، به خوابگاه پدر می‌رفت و در حالی که پدر در بستر خود آرمیده بود، آنقدر از وی سؤال می‌کرد تا او به خواب می‌رفت (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۳۰۴). نقل شده که ابوهاشم نزد ابوالعباس مبرّد (د ۲۸۶ق/۸۹۹م) نیز به فراگیری علم نحو پرداخته است (ابن مرتضی، ۹۶). یکی از معاصران ابوهاشم ابوعبدالله محمد بن عمر صیمری (د ۳۱۵ق/۹۲۷م) است که نخست از متکلمان گروه بغداد بود و سپس به ابوعلی و گروه بصره پیوست. صیمری ابوهاشم را به سبب اعتقادش به نظریهٔ «احوال» تکفیر کرد (قاضی عبدالجبار، همان، ۳۰۵). قاضی عبدالجبار می‌نویسد که اصحاب ابوهاشم زیاد بودند. روزی ابوهاشم و اصحاب او در مکانی گرد آمده بودند. یکی از آنان برای خشنود کردن ابوهاشم به وی گفت خداوند اینهمه اصحاب که نصیب تو کرده، نصیب ابواسحاق نظّام نکرده بود (همان، ۳۲۳-۳۲۴).

بنابر نقل ابن مرتضی شاگردان معروف ابوهاشم اینان بودند: ۱. ابوعلی ابن خلّاد که نخست در عسکر و سپس در بغداد نزد ابوهاشم به فراگیری علوم پرداخته است؛ ۲. ابوعبدالله حسین بن علی بصری (د ۳۶۹ق/ ۹۸۰م) که نخست نزد ابن‌خلاد و سپس نزد ابوهاشم شاگردی کرده است؛ ۳. ابواسحاق ابراهیم بن عیاش بصری که علاوه بر ابوهاشم از ابن خلاد نیز کسب علم کرده و نخستین استاد قاضی عبدالجبار بوده است؛ ۴. ابوالقاسم سیرافی؛ ۵. ابوعمران سیرافی؛ ۶. ابوبکر ابن اخشید که در زمرهٔ معارضان معروف وی درآمد؛ ۷. ابوالحسن احمد بن یوسف ازرق؛ ۸. ابوالحسین طوایفی بغدادی؛ ۹. احمد فرزند خود او؛ ۱۰. دختر ابوعلی جبایی (خواهر ابوهاشم)؛ ۱۱. ابوالحسن ابن نجیح که قبلاً شاگرد ابواسحاق ابن عیاش بود و سپس به محضر ابوهاشم آمد؛ ۱۲. ابوبکر بخاری؛ ۱۳. ابومحمد عبدکی، معروف به ابن عبدک (ص ۱۰۵-۱۱۰).

ابوهاشم مردی نیک‌خو و خوش‌برخورد و منیع‌الطبع بود (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۳۰۴). ابوالحسن ازرق که از معاصران و اصحاب ابوهاشم بوده، برای قاضی عبدالجبار نقل کرده است که روزی ابوهاشم بسیار غمگین و ناراحت بود، به طوری که در خانه را بر روی خود بسته بود و بیرون نمی‌آمد. من با زحمتی زیاد توانستم به او دسترسی پیدا کنم و سبب اندوه او را بپرسم. وی در جواب گفت: چگونه اندوهگین نباشم در حالی که مجبور شده‌ام برای تأمین معاش خود از این شاهان کمک مالی دریافت دارم (همان، ۳۰۶).

دوستان ابوهاشم در مدت اقامت وی در بغداد او را «ابوهاشم نحوی» می‌خواندند تا از آزارهای احتمالی که گاهی متوجه متکلمان معتزله می‌شد، در امان بماند (همان، ۳۰۷).

آثار: از ابوهاشم اثری مکتوب به دست ما نرسیده است، ولی ابن ندیم (ص ۲۲۲) کتابهای وی را چنین بر شمرده است: *الجامع الکبیر*؛ *الجامع الصغیر*؛ *الانسان*؛ *العرض*؛ *المسائل العسکریات*؛ *النقض علی ارسطاطالیس فی الکون و الفساد*؛ *الطبائع و النقض علی القائلین بها*؛ *الاجتهاد*؛ *کتاب الابواب الکبیر*؛ *کتاب الابواب الصغیر*.

ابوهاشم کتابی نیز با عنوان *المسائل البغدادیات* داشته که یکی از مسائل آن در ایجاز قرآن بوده (ابن سنان، ۱۷۱) که مورد استناد قاضی عبدالجبار در *المغنی* قرار گرفته است.

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سنان خفاجی، عبدالله، *سرالفصاحة*، به کوشش عبدالمتعال صعیدی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن مرتضی، احمد، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالد ویلستر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن میمون، موسی، *دلالة الحائرین*، به کوشش حسین آتای، آنکارا، ۱۹۷۴م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد فی اصول الفقه*، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابورشید نیشابوری، سعید، *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، به کوشش معن زیاده و رضوان سید، بیروت، ۱۹۷۹م؛ اسفراینی، طاهر، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ همو، *نهایة الاقدام*، به کوشش آلفرد گیوم، قاهره، مکتبة المتنبی؛ عثمان، عبدالکریم، مقدمه بر *شرح الاصول الخمسة* (نک‌ هم، قاضی عبدالجبار)؛ فخرالدین رازی، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، به کوشش علی سامی نشار، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۸م؛ قاضی عبدالجبار، *تثبیت دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م؛ همو، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۵م؛ همو، «طبقات المعتزلة»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *المجموع فی المحیط بالتکلیف*، به کوشش عمرسید عزمی، قاهره، الدار المصریة للتألیف؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء* (اختصار زوزنی)، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ملاحمی، محمود، *المعتمد فی اصول الدین*، به کوشش مارتین مکدرموت و ویلفرد مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م؛ یاقوت، *بلدان*.

محمد مجتهد شبستری

اَبوهاشِم جَعْفَری، داوود بن قاسم بن اسحاق بن عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب (د جمادی الاول ۲۶۱ / فوریهٔ ۸۷۵)، از اصحاب ۴ تن از امامان: امام رضا، امام جواد، امام هادی و امام عسکری (ع) و از راویان نامدار امامیه.

از آنجا که ابوهاشم از سلالهٔ جعفر بن ابی طالب بود، او را جعفری خوانده‌اند. شهرت وی به سبب روایاتی است که دربارهٔ امامان یاد شده، از او نقل گردیده و از جمله شامل معجزاتی است که از آنان دیده

بوده است (مثلاً نک: کلینی، ۱۲۳/۱، جم: ابن بابویه، فقیه، ۵۱۷/۴، جم؛ طبرسی، ۳۳۳، جم). در برخی از منابع آمده که وی با امام مهدی (ع) نیز دیدار داشته است (نک: طوسی، *الفهرست*، ۶۷).

از سرگذشت ابوهاشم چندان اطلاعی دردست نیست، تنها می‌دانیم که پدر وی قاسم بن اسحاق از یاران محمد بن عبدالله، معروف به نفس زکیه بوده و در جریان قیام وی، از سوی او برای دعوت به یمن فرستاده شده، ولی پیش از آنکه کار خود را آغاز کند، نفس زکیه به قتل رسیده است (طبری، ۵۶۱/۷؛ ابوالفرج، ۳۰۱).

ابوهاشم اهل بغداد بود (طوسی، همانجا؛ خطیب، ۳۶۹/۸)، ولی سفرهایی به سامرا و مدینه برای ملاقات با ائمه (ع) داشته است (مسعودی، *اثبات*، ۲۰۲؛ قس: طبرسی، ۳۴۳). نیز از منابع چنین برمی‌آید که وی مدتی هم در خوزستان زندگی می‌کرده است. هنگامی که امام رضا (ع) در مسیر خراسان از اهواز می‌گذشت، ابوهاشم در ایذج (ایذه) به سر می‌برد و برای ملاقات با آن حضرت راهی اهواز شد (راوندی، ۶۶۱/۲). جمعی از مشاهیر امامیه، همچون احمدبن ابی عبدالله برقی (ابن بابویه، «مشیخة»، ۵۱۷)، احمدبن محمد بن عیسی (همو، *التوحید*، ۸۲)، سهل بن زیاد آدمی (همان، ۸۳)، فضل بن شاذان نیشابوری (کشی، ۵۴۳-۵۴۴)، سعد بن عبدالله اشعری (طوسی، *الغیبة*، ۱۲۰) و عبدالله بن جعفر حمیری (نجاشی، ۴۴۷) را از راویان وی برشمرده‌اند (برای برخی دیگر از مشایخ و راویان او، نک: اردبیلی، ۳۰۷/۱). رجال‌شناسان و مورخان زهد و دانش او را ستوده و ثقه‌اش خوانده‌اند (نک: نجاشی، ۱۵۶؛ طوسی، رجال، ۴۰۱، ۴۱۴، ۴۳۱؛ مسعودی، مروج، ۶۳/۴). تنها کشی براساس برخی روایات وی، نسبت ارتفاع (غلو) به او داده است (ص ۵۷۱). به گفتهٔ مسعودی مقبرهٔ او مشهور بوده است (همانجا).

ابوهاشم شخصی جسور و بی‌پروا بود و با امرا و خلفای عباسی درگیریهایی داشت (ابوالفرج، ۶۴۴؛ خطیب، همانجا)، چنانکه بارها از جمله در ۲۵۲ ق (طبری، ۳۶۹/۹-۳۷۱) و ۲۵۸ ق (طبرسی، ۳۵۴-۳۵۵) در سامرا به زندان افتاد (نیز نک: طوسی، *الغیبة*، ۱۲۳؛ اربلی، ۲۲۲/۳). در عین حال نزد زمامداران محترم شمرده می‌شد، چنانکه در ۲۵۱ ق در جریان شورش کوفه به رهبری حسین بن محمد علوی، از طرف مزاحم بن خاقان کارگزار عباسی، به عنوان میانجی برای مذاکره با حسین فرستاده شد (طبری، ۳۲۸/۹؛ ابوالفرج، ۶۶۵؛ نیز نک: طوسی، *الفهرست*، همانجا).

ابن عیاش جوهری در مورد روایات ابوهاشم جعفری کتابی با عنوان *اخبار ابی هاشم الجعفری* تألیف کرده بود که بخشهایی از آن در منابع مختلف نقل شده است. همو کتاب دیگری نیز با عنوان *شعر ابن هاشم الجعفری* نوشته بوده است (نک: هد، ابن‌عیاش، احمد) از شعر ابوهاشم دو بیت معروف در رثای یحیی بن عمر علوی که در حضور یکی از امرای عباسی خوانده شده، در منابع آمده است (نک: طبری، ۲۷۰/۹؛ نیز: طبرسی، ۳۴۸، ۳۵۳). به هرحال وی شاعری کم گوی بود (ابن ندیم، ۱۸۶؛ ابن شهرآشوب، ۱۵۰). طوسی در *الفهرست* (همانجا) تألیف کتابی را به ابوهاشم نسبت داده است (قس: نجاشی، همانجا).

مآخذ: ابن بابویه، محمدبن علی، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی طهرانی، تهران، ۱۳۸۷ ق؛ همو، *فقیه من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ ق؛ همو، «مشیخة الفقیه»، همراه ج ۴ *فقیه من لایحضره الفقیه*؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمة*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ اردبیلی، محمدبن علی، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ راوندی، سعیدبن هبة الله، *الخرائج والجرائح*، قم، ۱۴۰۹ ق؛ طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمدبن حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، *الغیبة*، به کوشش حسن مصطفوی، تهران، کتابخانهٔ نینوی؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ مسعودی، علی ابن‌حسین، *اثبات الوصیة*، نجف، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ نجاشی، احمدبن علی، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

مهدی سلماسی

آبوهاشِم صوفی، عثمان بن شریک کوفی، صوفی مشهور قرن ۲ ق. اصل او از کوفه بود، اما در شام می‌زیست (خواجه عبدالله، ۷). مؤلفان شرح احوال نخستین صوفیه او را اولین کسی دانسته‌اند که در اسلام به عنوان صوفی مشهور شد و خواجه عبدالله انصاری دربارهٔ این شهرت می‌نویسد که «در قدیم طریق تصوف تنگ تر بوده است... که ایشان در معاملت می‌کوشیدند، نه در بسیاری مقال و سخن» (همانجا؛ نیز نک: جامی، ۳۱). در بعضی از تألیفات قدیم‌تر او را ابوهاشم زاهد نیز خوانده‌اند (ابونعیم، ۲۲۵/۱۰؛ عین القضاة، ۲۳).

ابوهاشم با ابراهیم ادهم و سفیان ثوری معاصر، و از اقران ابوعبدالله ابن ابی جعفر برائی بود (ابونعیم، خواجه عبدالله، همانجاها). او از معاشرت با سلاطین و دولتمردان سخت احتراز داشت. وقتی شریک نخعی قاضی را دید که از سرای یحیی بن خالد بیرون آمد، گریست و گفت: از علمی که سود نرساند به خدا پناه می‌برم (ابونعیم، همانجا؛ خواجه عبدالله، ۹).

سخن ابوهاشم در باب معرفت به خدا و انس با او، حکایت از آن دارد که زهد او زهدی خشک و عاری از محبت و معرفت نبوده است (نک: ابونعیم، همانجا؛ خطیب، ۳۹۷/۱۴). او تأدیب و تربیت نفس را عامل اصلی در تأدیب و تربیت خانواده و اطرافیان می‌دانست (ابن جوزی، ۳۰۶/۲). از سفیان ثوری نقل شده است که گفت: اگر ابوهاشم صوفی نبود، من دقائق ریا را نمی‌شناختم (سراج، ۲۲؛ نک: خطیب، جامی، همانجاها).

در کتب شیعه حدیثی دربارهٔ فساد عقیدهٔ او نقل شده است (مقدس اردبیلی، ۵۶۴)، اما از آنجا که در این حدیث ابداع مذهبی به نام تصوف به او منسوب شده و تصوف به عنوان گریزگاهی برای عقیدهٔ فاسد او

معرفی گردیده است، متن حدیث قابل تأمل به نظر می‌رسد. برخی از تراجم، به نقل از جامی، به غلط او را بانی نخستین خانقاه معرفی کرده‌اند، در حالی که جامی بنای نخستین خانقاه را به امیری ترسا در سرزمین شام نسبت می‌دهد (همانجا؛ قس: شیبی، ۲۹۰/۱؛ رازی، ۱۱۲).

سال وفات او به درستی روشن نیست، اما وی تا اواسط خلافت مهدی عباسی (۱۵۸-۱۶۹ق) در قید حیات بوده و احتمالاً وفات او چند سال بعد از وفات سفیان ثوری بوده است. برخی سال وفات او را به تفاوت از ۱۵۰ق/۷۶۷م تا ۱۶۲ق/۷۷۹م نوشته‌اند (*نامهٔ دانشوران*، ۳۳۴/۷؛ حلمی، ۸۴؛ فاخوری، ۲۴۸/۱).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه‌جی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ حلمی، محمد مصطفی، *الحیاة الروحیة فی الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سراج طوسی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رنولد نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ شیبی، کامل مصطفی، *الصلة بین التصوف و التشیع*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ عین القضاة همدانی، *شکوی الغریب*، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۹۶۲م؛ فاخوری، حنا و خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مقدس اردبیلی، احمد، *حدیقة الشیعة*، تهران، انتشارات علمیهٔ اسلامیه؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، ۱۳۷۹ق.

حسین لاشیء

اَبوالْهُدیٰ، توفیق (۱۳۱۳-۱۳۷۵ق/۱۸۹۵-۱۹۵۶م)، سیاستمدار اردنی. وی در شهر عکا زاده شد، تحصیلات ابتدایی را در همانجا و متوسطه را در بیروت گذراند و برای ادامهٔ تحصیل وارد دانشکدهٔ حقوق استانبول شد. در ۱۹۱۵م به سپاه عثمانی پیوست و در ادارهٔ پنجم وزارت جنگ با درجهٔ ستوانی مشغول به کار شد. پس از آن در جمع واحد نظامی به کرمانشاه در غرب ایران فرستاده شد (حماده، ۴۸/۲؛ *الموسوعة ...*، القسم العام، ۶۰۲/۱). در راه بازگشت به استانبول گریخت و به حلب، لبنان و عکا رفت (حماده، همانجا).

ابوالهدی از ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۰م به خدمت امیر فیصل در دمشق پیوست (*الموسوعة*، همانجا؛ *موسوعة السیاسة*، ۸۱۰). پس از استقلال شرق اردن در ۱۹۲۱م به آنجا رفت و مشاغلی دولتی بر عهده گرفت و تا ۱۹۴۴م، ۵ بار به نخست وزیری رسید (*الموسوعة*، همانجا؛ حماده، همانجا). در ۱۹۳۸م در کنفرانسی که به پیشنهاد انگلستان و مشارکت کشورهای عربی و یهودیان برای مذاکره دربارهٔ مسألهٔ فلسطین تشکیل شد، به نمایندگی اردن شرکت کرد (جریس، ۳۹۳/۲-۳۹۴) و سال بعد در ایام نخست وزیری او، دولت اردن تنها دولت عربی بود که پس از انتشار کتاب سفید از سوی وزارت خارجهٔ انگلستان که حاوی سیاست بریتانیا دربارهٔ فلسطین بود (*الموسوعة ...*، القسم الثانی، ۷۶۳/۵)، به مخالفت با آن برنخاست (حوت، ۳۹۶).

در ۱۹۴۵م ابوالهدی در دولت ابراهیم هاشم، وزیر خارجه شد، اما پس از تصویب طرح کمک به کشاورزان فلسطینی از سوی کمیسیون اقتصادی اتحادیهٔ عرب در مارس ۱۹۴۵ از آن مقام استعفا کرد و اجرای این طرح را به عهده گرفت (*الموسوعة*، القسم الثانی، ۷۹۰/۳-۷۹۱؛ *الموسوعة*، القسم العام، همانجا). وی در ۱۹۴۷م برای ششمین بار مأمور تشکیل دولت شد (همانجا). سال بعد، ۲ ماه پیش از پایان قیمومت انگلستان بر فلسطین، ابوالهدی پیمانی با انگلستان در عمان امضا کرد که پایگاه بریتانیا را در فلسطین استوار ساخت (عارف، ۷۶۷/۳). وی در بهار همان سال به لندن رفت و دربارهٔ تعدیل پیمان مذکور و عبور ارتش عربی از رود اردن با ارنست بوین[1] وزیر خارجهٔ وقت انگلستان، مذاکره کرد و بوین دولت او را از این کار و اشغال مناطق تحت تسلط یهودیان بازداشت (همو، ۷۸۷/۴-۷۸۹). در ۱۹۵۰م، وقتی ابوالهدی ریاست مجلس را بر عهده داشت، طرح الحاق کرانهٔ باختری رود اردن به این کشور ـ به رغم مخالفت نمایندگان فلسطینی ـ به تصویب رسید (جبر، ۱۴۲). در همان سال دولت اردن خواستار امضای آتش‌بس دائم با اسرائیل شد و چون اتحادیهٔ عرب به مخالفت با هر گونه پیمان میان کشورهای عربی و اسرائیل برخاست، ابوالهدی رسماً به تکذیب توافق اردن با اسرائیل پرداخت (همو، ۱۴۸، ۱۴۹). پس از ترور امیرعبدالله در ۱۹۵۱م او باز به نخست وزیری رسید (*الموسوعة*، القسم العام، همانجا؛ نیز نک: حورانی، ۶۰) و در ۱۹۵۲م پس از عقد پیمانی با انگلستان و مخالفت نمایندگان فلسطینی در مجلس اردن (اسمیت، 104)، متهم به تمایل به سیاست انگلستان شد و برخی از گروههای سیاسی خواهان قتل او شدند.

توفیق ابوالهدی در ۱۹۵۵م به سبب بیماری سرطان از مقام خود کناره گرفت و در ۲ ژوئیهٔ سال بعد، پس از ۱۲ بار نخست وزیری به علل نامعلومی خودکشی کرد (حماده، ۴۸/۲). یادداشتهایی روزانه از او برجای مانده است (زرکلی، ۹۳/۲).

مآخذ: جبر، مروه، *جامعة الدول العربیة و قضیة فلسطین (۱۹۴۵-۱۹۶۵)*، قبرس، ۱۹۸۹م؛ جریس، صبری، *تاریخ الصهیونیة*، قبرس، ۱۹۸۶م؛ حماده، محمد عمر، *اعلام فلسطین*، بیروت، دارقتیبه؛ حوت، بیان نویهض، *القیادات و المؤسسات السیاسیة فی فلسطین ۱۹۱۷-۱۹۴۸*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ حورانی، هانی، *تاریخ الحیاة النیابیة فی الاردن ۱۹۲۹-۱۹۵۷*، قبرس، ۱۹۸۹م؛ زرکلی، *اعلام*؛ عارف، عارف، *النکبة نکبة بیت المقدس و الفردوس المفقود*، صیدا/ بیروت، المطبعة العصریة؛ *موسوعة السیاسة*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ *الموسوعة الفلسطینیة*، القسم العام، دمشق، ۱۹۸۴م؛ همان، القسم الثانی، بیروت، ۱۹۹۰م؛ نیز:
Smith, P. A., *Palestine and the Palestinians 1876-1983*, London, 1984.

حیدر بوذرجمهر

اَبوالْهُذَیْل عَلّاف، محمد بن هذیل بن عبدالله (عبیدالله) بن مکحول عبدی (ح ۱۳۰- ح ۲۳۰ق/۷۴۸-۸۴۵م)، متکلم بلند آوازه و از پیشوایان نخستین معتزله. وی بنا بـه اختلاف منابـع در ۱۲۲ (خطیب، ۳۶۹/۳)، ۱۳۱، ۱۳۴ (مسعودی، مروج، ۲۱/۴؛ ابن مرتضی، ۱۵۱) یا

1. Ernest Bevin

۱۳۵ق (ابن ندیم، ۲۰۴؛ خطیب، ۳۷۰/۳) زاده شد و بیشتر عمر خود را در بصره سپری کرد. از آنجا که خاندان وی از موالی بنی عبدالقیس بودند (ابن ندیم، ۲۰۳) ـ و از همین روی وی را عبدی می‌خواندند ـ می‌توان احتمال داد که از خانواده‌ای ایرانی تبار بوده است (نک: ملطی، ۴۳). نوشته‌اند که چون در محلهٔ کاه فروشان بصره منزل داشت، به «علاف» شهرت یافت (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۵۴).

منابع، آگاهیهای اندکی دربارهٔ سرگذشت ابوالهذیل به دست می‌دهند. او هرگز واصل بن عطا (د ۱۳۱ق/۷۴۹م) و عمرو بن عبید (د ۱۴۴ق/۷۶۱م) را ندید (نک: ابن ندیم، ۲۰۴). در میان استادانش تنها به عثمان بن ابی عثمان خالد طویل، بِشْر بن سعید و ابوعثمان زعفرانی که هر ۳ از شاگردان واصل بن عطا بودند، برمی‌خوریم (ابوالقاسم بلخی، ۶۷؛ ملطی، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۱۶۴، ۲۳۷، ۲۵۱؛ ابن ندیم، ۲۰۲). اگر این روایت درست باشد که ابوالهذیل نزد همسر واصل بن عطا رفت و دو چنته از نوشته‌های واصل را از او گرفت (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۴۱)، می‌توان پنداشت که وی از طریق کتابهای واصل به آموزشهای وی دست یافته است. پیش از ابوالهذیل پیشوایی معتزلیان در بصره با ضرار بن عمرو (د ۱۹۰ق/۸۰۶م) بود، ولی گفته‌اند که اندیشه‌های وی تغییر کرد و از معتزله روی‌گردان شد (ملطی، همانجا).

برخورداری از عمر دراز و پایداری در امر آموزش سبب شد که شاگردان بسیاری در حوزهٔ درس ابوالهذیل رشد کنند (قاضی عبدالجبار، همان، ۱۶۴، ۲۶۱). از جملهٔ اینان می‌توان به ابویعقوب شحّام که خود استاد ابوعلی جبایی بود، علی اسواری، خواهرزاده‌اش ابراهیم بن سیار نَظّام، هشام بن عمرو فُوَطی، قاسم دمشقی، ابوسعید اسدی باسنانی، عیسی بن هیثم صوفی، ابوعثمان ادمی، احمد بن ابی دؤاد، یحیی بن بِشْر اِرجانی، مبرّد، و حتی مأمون خلیفهٔ عباسی اشاره کرد (دینوری، ۴۰۱؛ ابوالقاسم بلخی، ۷۳، ۷۴؛ ملطی، ۴۳-۴۴؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۱۶۴، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶؛ بغدادی، *الفرق*، ۹۱). البته همهٔ شاگردان او به مکتبش وفادار نماندند؛ مثلاً نظام و هشام فوطی با او به مخالفت برخاستند و ردّیه‌هایی بر آراء او نوشتند (ملطی، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۶۴؛ ابن ندیم، ۲۱۴).

گستردگی آگاهیهای ابوالهذیل و مهارت او را در جدل با تعبیرات گوناگون ستوده‌اند. ملطی گفته است که ابوالهذیل در جدل همتا نداشت و مأمون، معتصم و واثق او را در بحث و مناظره پیش می‌انداختند و بزرگ می‌داشتند و هیچ رقیب و مخالفی نمی‌توانست در برابر او پایداری کند (ص ۴۴). ابوالحسین عبدالرحیم خیاط او را یگانهٔ روزگار در بیان و کلام می‌داند (ص ۶۷). ابوالقاسم بلخی او را پس از واصل بن عطا و عمرو بن عبید از پیشوایان معتزله می‌خواند (ص ۶۹). ابوعلی جبایی وی را پایه‌گذار علم کلام خوانده و گفته است که در دنیا پس از صحابه کسی جز واصل و عمرو بزرگ‌تر از ابوالهذیل نیست (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۸؛ ابن مرتضی، ۱۷۳). جاحظ (*البخلاء*، ۹۵، ۱۹۳، ۱۹۴) به رغم اینکه او را در زمرهٔ بخیلان آورده، وی را به ساده‌دلی، بی‌تکلفی و گشاده‌رویی می‌ستاید. مأمون، خلیفهٔ عباسی، در وصف ابوالهذیل بیتی سروده و تسلط او بر کلام را ستوده است (قاضی عبدالجبار، همانجا). ابن قتیبه که از مخالفان سرسخت معتزله است، با نقل حکایتهای جاحظ دربارهٔ وی، سخت بر او می‌تازد و او را دروغگو و لاف‌زن می‌خواند (ص ۵۳-۵۴). اینکه گفته‌اند بیش از ۳۰۰۰ تن به دست او اسلام آوردند (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۵۵)، گرچه اغراق‌آمیز می‌نماید، اما از قدرت وی در بیان و کلام حکایت دارد. گذشته از گفتارهای کلامی ابوالهذیل که تأثیر فلسفهٔ یونان به طور ضمنی در آن مشهود است، برخی گزارشها تصریح می‌کنند که او به آثار فلسفی دست پیدا کرده بود و از مباحث آن آگاهی چشمگیری داشته‌است: گفته‌اند هنگامی که نظام در کوفه با هشام بن حکم به مناظره پرداخت و با نوشته‌های فلسفی آشنا شد و سپس به بصره آمد، گمانش این بود که با خود علومی آورده که کس را از آن خبر نیست. با این گمان نزد ابوالهذیل رفت، ولی او آنچنان به این مسائل آگاه بود که گویی تاکنون، جز به فلسفه نپرداخته است (همان، ۲۵۴).

قاضی عبدالجبار در دسته‌بندی متکلمان معتزلی ابوالهذیل را در طبقهٔ ششم جای داده است (همانجا). اما این طبقه‌بندی چندان واقعی نیست، زیرا که قاضی و برخی دیگر از اعتزالیان کوشیده‌اند تا پیشینهٔ این فرقهٔ نوظهور کلامی را به بزرگان دین که پیش از واصل می‌زیستند، برسانند. چنانکه واصل بن عطا در طبقهٔ چهارم جای داده شده است (همان، ۲۱۴-۲۳۴). همچنانکه کوشیده‌اند تا با جعل سندی از قول ابوالهذیل، سلسلهٔ معتزلیان را از وی به علی (ع) و پیامبر (ص) برسانند (ابن ندیم، ۲۰۲؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۲۰(۲)/۱۳۶، ۱۳۷؛ ابن ابی الحدید، ۳۷۱/۶؛ ابن مرتضی، ۱۲۵-۱۲۶).

ابوالهذیل با دانشمندان دیگر ادیان و فرقه‌ها و همچنین با هم مسلکان معتزلیش مناظره‌ها داشته است. این مناظره‌ها افزون برآنکه دیدگاههای کلامی ابوالهذیل را نمایان می‌کند، گستردگی آگاهیهای وی را از دانشهای رایج آن روزگار و اطلاع او را از ادبیات و حکمت عربی و ایرانی مانند *جاویدان خرد* (نک: ابوحیان، *البصائر*، ۳(۱)/۱۷۸؛ حصری، ۹۱) و همچنین نکته‌سنجی و زبان‌آوری وی را نشان می‌دهد. گاه وی در خلال یک مناظره، به صدها بیت شعر استشهاد می‌کرد (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۵۷). ابوالهذیل در بصره با صالح بن عبدالقدوس (مق ۱۶۰ق) ادیب و شاعر عرب بر سر اعتقاد صالح به دو مبدأ نور و ظلمت و بار دیگر دربارهٔ شک به گفت و گو پرداخت (ابن ندیم، ۲۰۴؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۸). ضرار بن عمرو، از دیگر مخالفان ابوالهذیل بود و مناظرهٔ این دو در بصره دربارهٔ رؤیت خدا ثبت شده است (ملاحمی، ۴۷۴-۴۷۵). بنا به روایتی، مهدی عباسی (حک ۱۵۸-۱۶۹ق) فرمان داد که ابوالهذیل را از بصره به بغداد ببرند، مردم گرد آمدند تا او را از دست کارگزاران مهدی رهایی بخشند، ولی او آنان را از این کار بازداشت. ابوالهذیل در راه بغداد به مردی که

دربارۂ قرآن پرسشهایی داشت، برخورد و اشکالات او را پاسخ گفت (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۴، ۲۵۵، قس: *المغنی*، ۳۸۷/۱۶). احتمالاً در همین سفر بود که با نعمان بن مُنذر مانوی که در زمان مهدی عباسی و به دستور او اعدام شد، دربارۂ حرکت و سکون به مناظره پرداخت (سید مرتضی، *امالی*، ۱۸۱/۱، ۱۸۲؛ جاحظ، «حجج النبوة»، ۱۴۵).

ابوالهذیل را بار دیگر نیز می‌توان در بغداد یافت که در حضور یحیی ابن خالد برمکی وزیر هارون الرشید (حک ۱۷۰–۱۹۳ق) درنشستی با بیش از ۱۰ تن از متکلمان، از جمله علی بن اسماعیل بن میثم و هشام بن حکم، دربارۂ عشق گفت و گو می‌کند (مسعودی، مروج، ۳۷۰/۳–۳۷۲). او با عباس بن احنف (د ۱۹۲ق/۸۰۸م) شاعر غزل سرا میانه‌ای نداشت و او را به سبب اینکه در شعرهایش همه چیز را به سرنوشت (قدر) نسبت می‌داد، لعن و نفرین می‌کرد (ابوالفرج، ۱۶/۸؛ ابن احنف، ۱۴۱). ابوالهذیل پیش از ۱۹۹ق در سفری به مکه در نشستی با حضور مردم مکه با هشام بن حکم (احتمالاً د ۱۹۹ق) متکلم امامی دیدار کرد و با او به مناظره پرداخت (خیاط، ۱۴۲؛ شهرستانی، *الملل*، ۱۶۴/۱) و همین مناظره‌ها موجب شد که ابوالهذیل ردیه‌ای بر آراء هشام بنویسد (ابن ندیم، همانجا). از این دو، مناظره‌ای دربارۂ حرکت و مناظره‌ای دیگر دربارۂ خدا ثبت شده است (مسعودی، همان، ۲۱/۴، ۲۲؛ قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۱۴۰). ابوالهذیل با ابوبکر اصم (د ۲۰۰ق) در بصره نیز مناظره‌هایی داشت (ملطی، ۴۳).

منابع دربارۂ ارتباط مستقیم ابوالهذیل با خلفای پیش از مأمون سخنی نیاورده‌اند. در ۲۰۳ ق که مأمون از مرو به بغداد بازگشت، ابوالهذیل را نزد خود فرا خواند (مسعودی، همان، ۲۲۷/۴؛ خطیب، ۳۷۰/۳). روایتی در این‌باره در دست است که وی به مأمون می‌گوید: نه برای گرفتن زر و سیم، بلکه برای تصحیح عقاید وی به نزد او رفته است (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۲۷). به هر حال ظاهراً در همین دوران بود که سالانه ۶۰٬۰۰۰ درهم از مأمون می‌گرفت و میان یارانش تقسیم می‌کرد (همان، ۲۵۵). او در همین زمان با شاگردش ثمامة بن اشرس که احترام بسیاری برای ابوالهذیل قائل بود، در بارگاه مأمون مناظره‌هایی داشت (همان، ۲۵۷، ۲۶۱). ابوالهذیل با علی بن اسماعیل ابن میثم، متکلم امامی (ابن ندیم، ۲۲۳؛ طوسی، *الفهرست*، ۸۷) نیز که بـه بصره آمـده بود و بـا دانشمندان معتزلی آن روزگـار مباحثه می‌کرد (EI², S, 393)، دربارۂ امامت مناظره‌هایی داشت (سید مرتضی، *الفصول*، ۵،۶، ۵۲).

ابوالهذیل را پس از ۲۰۴ق با حفص الفرد (EI², III/63) که از متکلمان مصر بود و به دنبال شنیدن آوازۂ ابوالهذیل پیش از ۱۸۲ق راهی بصـره شده و در مجلس درسش شـرکت کرده و به خاطـر روی گردانی ابوالهذیل از نظریات ضرار بن عمرو به مصر بازگشته بود (نک: *ایرانیکا*، I/318)، در بغداد می‌بینیم که در حضور مأمون و نظام مناظره می‌کنند (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۶۲؛ ابن ندیم، ۲۲۹؛ ناصرلدین الله، ۹۷، ۹۸). به دنبال این مناظره‌ها بود که این دو دربارۂ «جبر» بر آراء یکدیگر ردّیه نوشتند (ابن ندیم، ۲۰۴، ۲۳۰). مناظرۂ ابوالهذیل با طالع‌بینان، مخالفت شدید او را با پیشگویی براساس احکام نجـوم نشان می‌دهد (قاضـی عبدالجبـار، تثبیـت، ۵۲۸/۲، ۵۳۹، «طبقات»، ۲۵۹).

ابوالهذیل با معذل بن غیلان عبدی که از بزرگان عبدالقیس و از شاعـران و ادیبـان روزگـار خود بود، نیز گفت و گوهایی دربارۂ «استطاعت» داشت (سید مرتضی، *امالی*، ۱۷۹/۱، ۱۸۰). او با بِشر بن معتمر (د ۲۱۰ ق) بنیان‌گذار شاخۂ معتزلۂ بغداد ستیزه داشت و روایتی نشان می‌دهد که بشر دربارۂ ابوالهذیل سخنانی گفته که حاکی از جدالی بزرگ میان آنان است (ابن ندیم، ۲۰۵؛ سید مرتضی، همان، ۱۸۶/۱). در پی این برخوردها، بِشر کتابی در رد ابوالهذیل نوشت (ابن ندیم، همانجا).

ابوالهذیل پیش از ۲۱۸ق با ابو شَمِر متکلم مرجئی در حضور مأمون مناظره‌هایی داشت (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۶، ۲۵۷) و کتابی در ردّ او نوشت (ابن ندیم، ۲۰۴). او همچنین با جانشین ابوشمر یعنی کلثوم ابن حبیب بن اُثَیف مباحثه داشت (جاحظ، *البرصان*، ۲۴۶). وی با بِشر مریسی نیز مناقشاتی داشت. بشر یکی از متکلمان مرجئی است که سنّت ضرار بن عمرو را دنبال می‌کرد و مأمون را تحت تأثیر خویش قرار داده بود و طبیعی بود که ورود ابوالهذیل به دستگاه مأمون موجب برخورد های کلامی این دو شود (ابوحیان، *البصائر*، ۲(۲)/۵۷۱؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۹، ۲۶۰؛ *ایرانیکا*، I/319).

ابوالهذیل در حدود سال ۲۱۰ق برای شرکت در جشن عروسی مـأمون با دختر حسن بن سهل وزیر به فَم الصِّـلح ـ شهری نزدیـک واسط ـ رفت (EI², III/243) و در آنجا در حضور وزیر با جوانی که با احکام نجوم پیشگویی می‌کرد، مناظره نمود (سیدمرتضی، همان، ۱۸۱/۱). او در همین اوان در انجمنهایی که ابوموسی مردار (د ۲۲۶ ق) برپا می‌داشت، شرکت می‌کرد و به داستانهای او دربارۂ معتزلیان نخستین گوش فرا می‌داد (خیاط، ۶۷؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۷۷).

ابوالهذیل با نظام نیز که خود متکلمی بزرگ و صاحب مکتب شده بود، مناظره‌هایی داشت. نوشتن ۶ ردّیه بر آراء نظام (ابن ندیم، همانجا)، نشان از اختلاف نظرها و بحثهای گوناگون آنان دارد (قس: ملطی، ۴۴؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۴). به هر روی برخلاف برخی از روایتهای نامطمئن که پرخاشهایی تند و رفتارهای ناشایستی را میان این دو نشان می‌دهد که به تکفیر نظام از سوی ابوالهذیل می‌انجامد (ابن عبدربه، ۴۱۲/۲، ۴۱۳؛ بغدادی، *الفرق*، ۸۰؛ اسفراینی، ۴۴)، باید گفت که اختلاف نظر این دو چندان نبوده که به چنین درگیریهایی بینجامد و حتی گفته‌اند که این دو گاه در جدال با رقیبان به یکدیگر کمک می‌کردند (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۶۲؛ قس: جاحظ، *الحیوان*، ۶۰/۳؛ ابن ندیم، ۲۰۶؛ ابوحیان، *الامتاع*، ۹۰/۲).

بُرغوث از دیگر متکلمان جبری مسلک است کـه طـرف مناظرۂ

ابوالهذیل بوده است (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۷). ابوالهذیل همچنین با زرتشتیان و دوگانه باوران (ثنویه) مناظره‌های بسیاری داشته و این گفت و گوها را در کتاب خود با عنوان *المسائل* تدوین کرده بود (همان، ۲۵۴؛ سیدمرتضی، همانجا). او با زادان‌بخت زرتشتی در حضور مأمون مناظره کرد (ابن مرتضی، ۱۶۶). میلاس از دیگر زرتشتیانی بود که ابوالهذیل را با عده‌ای از همکیشانش روبه‌رو ساخت و ابوالهذیل آنان را مجاب کرد و همین سبب شد که وی اسلام آورد. ابوالهذیل در این‌باره کتابی با عنوان *المیلاس* نوشت (ابن ندیم، ۲۰۴). حمصی رازی (۱۴۴/۱) و ملاحمی (ص ۵۹۵ -۵۹۶) بخشی از این مناظره را نقل کرده‌اند.

ابوالقاسم نیشابوری در *عقلاء المجانین* (ص ۱۴۹، ۱۵۰) حکایتی نقل کرده است که مناظره‌ای را در زمان واثق عباسی (حک ۲۲۷- ۲۳۲ق) در راه بصره و سامرا و در دیر هرقل (یاقوت، ۷۰۶/۲، ۷۰۷) میان ابوالهذیل و یک عاقل مجنون نمای شیعی مذهب دربارهٔ جانشینی پیامبر (ص) نشان می‌دهد. ابوالهذیل در برابر او در می‌ماند و ماجرا را به واثق می‌گوید و او بی‌درنگ وی را به حضور می‌خواند تا با حاضران مناظره کند، ولی همگی از پاسخ به پرسشهای او در می‌مانند. چنین مناظره‌ای را در منابع پیش از نیشابوری نیافتیم، گرچه در منابع بعدی این مناظره را به صورتهای گوناگون و با تنوعی شگفت‌انگیز می‌بینیم: در *الاحتجاج* طبرسی (۳۸۲/۲- ۳۸۵) به صورت مناظره‌ای مفصل و مرتب میان ابوالهذیل و شیعه‌ای مجنون‌نما در پیشگاه مأمون؛ در *حیاة الحیوان* دمیری (۱۶۹/۱، ۱۷۰) بدین گونه که این دو نخست در دیر دربارهٔ خواب، آنگاه در بغداد در حضور مأمون در باب امامت گفت و گو می‌کنند. مناظرهٔ ابوالهذیل با یک یهودی نیز ثبت شده است (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۶۳). ابوالهذیل با اینکه در کتاب *الرد علی الفیلانیة*، با غیلان دمشقی مجادله‌های کلامی داشته است، از بخشی که از کتاب دیگرش به نام مقتل غیلان (نک: دنبالهٔ مقاله) به جای مانده (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۳۳)، چنین برمی‌آید که منزلت والایی برای غیلان قائل بوده و او را شهید می‌دانسته است.

ابوالهذیل در واپسین سالهای عمر نابینا شد و خردش کاستی گرفت (ابن ندیم، همانجا؛ سیدمرتضی، *امالی*، ۱۷۸/۱) و سرانجام در سامرا درگذشت. قاضی احمد بن ابی دؤاد به سبب گرایشهای ابوالهذیل به بنی‌هاشم و برتر دانستن علی (ع) بر عثمان، بر جنازهٔ او بر طبق آیین شیعیان ۵ بار تکبیر زد (ابن ندیم، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۶۳؛ ابن مرتضی، ۱۵۱) و واثق در عزایش به سوگ نشست (همانجا). سال مرگ او را به اختلاف ۲۲۶ (خطیب، ۳۶۹/۳)، ۲۲۷ (مسعودی، مروج، ۲۱/۴) و ۲۳۵ق (ابن ندیم، سیدمرتضی، همانجاها) نوشته‌اند.

آثار: ابوالهذیل نویسندهٔ پرکاری بوده است. ملطی می‌گوید: «او ۱۲۰۰ کتاب نوشت که همگی جز کتاب *الحجة* که در اصول است، ردیه‌هایی است که وی بر آراء مخالفانش نوشته است» (ص ۴۳). ابن ندیم (همانجا)، فهرست ۵۱ عنوان از کتابهای او را به دست داده است که از تنوع مطالب و کثرت مجادله‌های او با دانشمندان دیگر دینها و متکلمان معتزلی و غیرمعتزلی حکایت می‌کند. ابوالهذیل ظاهراً نخستین کسی است که کتابی دربارهٔ اصلهای پنجگانهٔ معتزله نوشته است. به گفتهٔ نسفی در *بحر الکلام*، ابوالهذیل دربارهٔ مذهب اعتزال دو کتاب نوشت و همهٔ مسائل این مکتب را توضیح داد و آن را *الاصول الخمسة* نامید. در آن روزگار هرگاه کسی را می‌دیدند که این کتاب را خوانده و پذیرفته است، می‌گفتند که بر مذهب اعتزال است (عثمان، ۲۶؛ نشار، ۴۸۵/۱، ۴۸۶).

از نوشته‌های ابوالهذیل جز پاره‌هایی کوتاه که در برخی منابع نقل شده است، چیزی در دست نیست و حتی ذهبی (۱۷۴/۱۱) می‌گوید که در این زمان هیچ یک از نوشته‌های او یافت نمی‌شود. آثار شناخته شدهٔ او اینهاست: ۱. *الاصول الخمسة*؛ ۲. *الاستطاعة*؛ ۳. *کتاب الامامة علی هشام [بن حکم]*؛ ۴. *الانسان ماهو*؛ ۵. *کتاب الی الدمشقیین*؛ ۶. *تثبیت الاعراض*؛ ۷. *تسمیة اهل الاحداث*؛ ۸. *التفهیم و حرکات اهل الجنة*؛ ۹. *التولید علی النظّام*؛ ۱۰. *جواب القبائی*؛ ۱۱. *الجواهر و الاعراض*؛ ۱۲. *الحجة*، که شیخ طوسی آن را دیده است؛ ۱۳. *الحجة علی الملحدین*؛ ۱۴. *الحجج*؛ ۱۵. *الحدّ علی ابراهیم*؛ ۱۶. *الحرکات*؛ ۱۷. *الحوض و الشفاعة و عذاب القبر*؛ ۱۸. *الرد علی اهل الادیان*؛ ۱۹. *الرد علی الفیلانیة فی الارجاء*؛ ۲۰. *الرد علی القدریة و المجبرة*؛ ۲۱. *الرد علی مکیف المدینی*؛ ۲۲. *السخط و الرضا*؛ ۲۳. *السمع و البصر عملا او عمل بهما*؛ ۲۴. *صفة الله بالعدل و نفی القبیح*؛ ۲۵. *طاعة لا یراد الله بها*؛ ۲۶. *طول الانسان و لونه و تألیفه*؛ ۲۷. *الظفر علی ابراهیم*؛ ۲۸. *علامات صدق الرسول*؛ ۲۹. *کتاب علی ابی شَمِر فی الارجاء*؛ ۳۰. *کتاب علی اصحاب الحدیث فی التشبیه*؛ ۳۱. *کتاب علی الثنویة*؛ ۳۲. *کتاب علی حفص الفرد فی فعل و یفعل*؛ ۳۳. *کتاب علی السوفسطائیة*؛ ۳۴. *کتاب علی ضرار فی قوله ان الله یغضب من فعله*؛ ۳۵. *کتاب علی ضرار وجهم و ابی حنیفة و حفص فی المخلوق*؛ ۳۶. *کتاب علی عمّار النصرانی فی الرد علی النصاری*؛ ۳۷. *کتاب علی المجوس*؛ ۳۸. *کتاب علی من قال بتعذیب الاطفال*؛ ۳۹. *کتاب علی النظام فی الانسان*؛ ۴۰. *کتاب علی النظام فی تجویز القدرة علی الظلم*؛ ۴۱. *کتاب علی النظام فی خلق الشیء و جوابه عنه*؛ ۴۲. *کتاب علی النصاری*؛ ۴۳. *کتاب علی الیهود*؛ ۴۴. *کتاب فی جمیع الاصناف*؛ ۴۵. *کتاب فی خلق الشیء عن الشیء*؛ ۴۶. *کتاب فی صفة الغضب و الرضا من الله جل ثناؤه*؛ ۴۷. *کتاب فی الصوت ماهو*؛ ۴۸. *القوالب*، که بغدادی آن را دیده است؛ ۴۹. *المخلوق علی حفص الفرد*؛ ۵۰. *المسائل*؛ ۵۱. *المسائل فی الحرکات و غیرها*؛ ۵۲. مقتل غیلان؛ ۵۳. *المیلاس*؛ ۵۴. *الوعد و الوعید*. کتابی نیز در زمینهٔ متشابه قرآن که نامش دانسته نیست (ابن ندیم، ۳۹، ۲۰۴؛ ملطی، ۴۳؛ قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۵۴؛ طوسی، *التبیان*، ۲۹/۵، ۳۰؛ بغدادی، *الفرق*، ۷۴، ۸۰؛ عثمان، ۲۶).

عقاید و اندیشه‌ها: پژوهشهای گوناگونی دربارهٔ عقاید و اندیشه های ابوالهذیل صورت گرفته است که در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره

می‌شود: فرانک در ۱۹۶۶م کتاب مستقلی با عنوان «متافیزیک وجود مخلوق از دیدگاه ابوالهذیل علاف[1]» و در ۱۹۶۹م مقاله‌ای زیر عنوان «صفات خداوند بر اساس تعلیمات ابوالهذیل علاف[2]» نوشته و یوزف فان اِس خلاصهٔ این دو را در مقالهٔ «ابوالهذیل علاف» در *ایرانیکا* (I/320-322) آورده است. فان اس در جلد سوم کتاب «کلام و جامعه در سدهٔ ۲ و ۳ ق[3]» مفصل‌تر از کارهای قبل دربارهٔ ابوالهذیل نوشته است (III/209-296). علی مصطفی غرابی نیز کتابی به نام *ابوالهذیل العلاف اول متکلم اسلامی تأثر بالفلسفة* نوشته است. وی در این کتاب به تبیین آراء کلامی ابوالهذیل پرداخته و در پی هر فقره می‌کوشد تا در جای جای آن تأثیری از اندیشه‌های فیلسوفان یونان بیابد؛ هر چند که وی در این راه گاه به افراط می‌گراید و در برخی موارد در بیان پیوند میان این اندیشه‌ها توفیق چندانی نمی‌یابد.

به هر روی از آنجا که هیچ یک از نوشته‌های ابوالهذیل بر جای نمانده و تنها پاره‌ای از مناظره‌ها ــ که گاه به صورت مبهم و ناقص نقل شده ــ و انبوهی از روایتهای پراکنده و گسسته از اندیشه‌ها و عقاید او در دست است، می‌باید براساس این گزارشها عقاید او را تحت چندین عنوان کلی بررسی کرد. اما پیش از آن باید به بررسی محیط فرهنگی و تاریخی روزگار ابوالهذیل ــ که تأثیر بسزایی در درک بهتر عقاید او دارد ــ پرداخت.

او در زمان حکومتهای منصور، مهدی، هارون‌الرشید، امین، مأمون و معتصم می‌زیست و با خاندان برامکه در ارتباط بود. شهر بصره در آن عصر پایگاه فرهنگی بزرگی بود که متکلمان مسلمان و غیرمسلمان اعم از زرتشتیان، زندیقان، مانویان، یهودیان و مسیحیان در آن فعالیت می‌کردند. یکی از مهم‌ترین ویژگیهای این عصر آغاز نهضت ترجمه است. این نهضت که از زمان عبدالملک بن مروان آغاز شده بود (ابن ندیم، ۳۰۳؛ نیز نک: بلاذری، ۶۹/۴)، در زمان حکومت منصور و سپس هارون‌الرشید (ابن ندیم، ۳۰۴؛ قفطی، ۳۸۰؛ اولیری، ۲۳۵ــ ۲۳۷) ادامه پیدا کرد و در زمان مأمون با فرستادن عده‌ای به روم برای تهیهٔ کتابها و تأسیس مرکزی به نام بیت‌الحکمة (پیش از ۲۱۵ق/۸۳۰م) برای ترجمهٔ آثار یونانی، به اوج خود رسید (ابن ندیم، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۸۷/۱؛ مایرهوف، ۵۶ ــ ۵۸). تا زمان مأمون از آثار ارسطو تنها کتابهای منطقی ترجمه شده بود (کراوس، ۱۱۸). در این زمان الٰهیات منسوب به ارسطو و کتاب *طیماوس* افلاطون به عربی ترجمه شد (ابن ندیم، ۳۰۶، ۳۰۷؛ مسعودی، *التنبیه*، ۱۶۲، ۱۶۳؛ قفطی، ۳۷۹؛ اولیری، ۲۴۷). افزون بر این، ردیه‌هایی که متکلمان مسلمان از جمله ابوالهذیل نوشته بودند، نشان می‌دهد که آنان از آثار ارسطو و نحله‌های فلسفی یونان چون سوفسطائیان و همچنین متکلمان مسیحی مانند ابوقره (ﻫ م) آگاهی داشتند (ابن ندیم، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷؛ قس: قاضی عبدالجبار، همان، ۲۵۴، ۲۶۴، ۲۶۵؛ فرانک، 455).

اینک عقاید ابوالهذیل را در ۴ بخش توضیح می‌دهیم:

انسان: ابوالهذیل دربارهٔ این موضوع دو کتاب با عنوانهای *الانسان ماهو* و *طول الانسان ولونه وتألیفه* نوشته بود (ابن ندیم، ۲۰۴). او برخلاف معمر، معتزلی معاصرش، انسان را همین پیکر نمایان می‌داند که دو دست و دو پا دارد (اشعری، ۶۱، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۲؛ قس: نجاشی، ۳۷۴/۲؛ ابن متّویه، ۲۴۴/۲). این تعریف هیچ گونه ذات و ماهیتی برای انسان در نظر نمی‌گیرد. از نظر او عقل که نشانهٔ بلوغ است، دو جنبه دارد: یکی علوم و ادراکاتی است که عقل آنها را به صورت غیراختیاری (اضطراری) داراست. معرفت به خدا و دلیلی که به او راهبر است و علمی که انسان با آن میان موضوعات خارجی فرق می‌نهد، از این دست است. فان اس از این اندیشهٔ ابوالهذیل به «اثبات فطری خداوند» تعبیر کرده است («معرفة الله»، ۱۷۵ــ ۱۷۸). نوبختی متکلم شیعی رساله‌ای در رد این نظر ابوالهذیل نوشت (نک: نجاشی، ۱۸۱/۱). دیگر جنبهٔ عقل توانایی اختیاری به دست آوردن دانش است (اشعری، ۳۱۲، ۴۸۰؛ بغدادی، *الفرق*، ۷۸؛ قس: قاضی عبدالجبار، شرح، ۴۸ــ۵۱). ابوالهذیل بر آن است که کودک پس از آنکه خود را شناخت، باید بی‌درنگ از جهت عقلی به همهٔ معرفتهای مربوط به توحید و عدل و دستورهای الٰهی آگاه گردد و از جهت نقلی باید خبرهای دارای حجیت را بشنود؛ چنانکه اگر چنین‌کاری انجام ندهد و پس ازیک وقفهٔ زمانی بمیرد، در حالت کفر و دشمنی با خداوند مرده و سزاوار آتش جاودانی است. این باور با اندک تفاوتی همان عقیدهٔ ازارقه (ﻫ م) است (بغدادی، همانجا؛ قس: اشعری، ۸۹).

دربارهٔ معرفتهای نقلی، اعتقاد او این است که خبر افراد کمتر از ۴ نفر حتی موجب ظنّ هم نمی‌شود. به دلیل آیهٔ ۶۵ سورهٔ انفال، خبر ۲۰ تن مؤمن در صورتی که یکی از آنان اهل بهشت باشد، حجیت دارد. خبرهای کافران و فاسقان، اگر هم به درجهٔ تواتر برسید، حجیت نخواهد داشت (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۳۰۱؛ بغدادی، همان، ۷۷). این عقیدهٔ وی که چندان هم بی‌شباهت به عقیدهٔ نظام نیست (همان، ۸۷)، با مخالفت ابن راوندی (ص ۱۶۱ــ۱۶۲) و بغدادی (همانجا) روبه‌رو شده است و خیاط ضمن وارد دانستن بخشی از انتقادهای ابن راوندی، به اشکالات او پاسخ داده است (ص ۱۶۱ــ۱۶۳).

ابوالهذیل در مسألهٔ استطاعت انسان که به مبحث عدل الٰهی مربوط می‌شود (قاضی عبدالجبار، شرح، ۳۹۰؛ ابن حزم، ۳۳/۳)، کتابی نوشته بود (ابن ندیم، همانجا). برخلاف دیدگاه جبری، ابوالهذیل به استطاعت باور داشت، ولی نه همانند سنت گرایان «استطاعت به همراه فعل و نه پیش از فعل» را می‌پذیرفت و نه مثل بشربن معتمر و ضرار بن عمرو به «استطاعت هم پیش از فعل و هم همراه فعل» باور داشت. نیز برخلاف هشام بن حکم تندرستی را با استطاعت مربوط نمی‌کرد و چون نظام، استطاعت را خود شخص مستطیع نمی‌دانست (ابن قتیبه، ۵۴، ۵۵؛

1. *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudhayl al-ʿAllaf.* 2. «The Divine ...» 3. *Theologie...*

اشعری، ۴۲، ۴۳؛ ابن حزم، ۳/۳۳ـ۳۴؛ قس: اشعری، ۲۲۹؛ ناشئ اکبر، ۹۵). در این میان او معتقد بود که دربارهٔ استطاعت (که یک عرض است) باید میان کارهای دل و اندامها فرق گذاشت، زیرا این دو نوع کار از لحاظ چگونگی استطاعت با هم فرق دارند. به عبارت دیگر برخلاف کار اندامها که استطاعت هرگز به همراه فعل نیست و ضرورتاً می‌بایست با اولین نقطه‌ای که فعل به وجود می‌آید، نابود شود، کار دل با عدم قدرت انجام نمی‌شود و استطاعت همیشه همراه فعل است (ابوالقاسم بلخی، ۶۹؛ بغدادی، همان، ۷۷، ۷۸؛ ابن حزم، ۳/۳۴؛ شهرستانی، *الملل*، ۱/۵۴).

ابوالهذیل انسان را موجودی مختار می‌داند، زیرا او قدرت خدا را شامل حوزهٔ توانایی انسان نمی‌داند و بر اینکه یک کار معین در حوزهٔ قدرت دو قادر باشد، باور ندارد (اشعری، ۵۴۹، قس: ۵۱۰). ولی نظر او دربارهٔ عالم آخرت کاملاً برعکس است و معتقد است که انسان در آنجا هیچ اختیاری ندارد (ابوالقاسم بلخی، همانجا؛ مفید، *اوائل*، ۶۷؛ سید مرتضی، *رسائل*، ۲/۱۴۱؛ اشعری، ۵۵۲؛ بغدادی، *الملل*، ۸۹، ۹۰). این عقیده نیز از سوی ابن راوندی (ص ۱۲۸، ۱۲۹) رد شده و خیاط (ص ۷۰، ۷۱) از آن دفاع کرده است. ابوالهذیل به اعتباری دیگر افعال انسان را به فعل مباشر و فعل متولّد که همان آثار تولد یافته از فعل انسان است ــ مانند حرکت تیر که از کشیدن کمان توسط تیرانداز زاییده شده ــ تقسیم می‌کند (اشعری، ۴۰۲). او کارهای انسان را از این لحاظ به دو بخش تقسیم می‌کند و می‌گوید هر چیزی که زاییدهٔ کار انسان است و انسان کیفیتش را می‌داند، باید به انسان منسوب کرد، امّا عرضهایی مانند لذت، رنگها، بویها، مزه‌ها، گرما، شجاعت، ادراک و علم که در دیگری روی می‌دهد و انسان چگونگیش را نمی‌داند، همگی کار خداوند است نه انسان (همو، ۴۰۲، ۴۰۳). ابن راوندی (ص ۱۳۰) از این باور ابوالهذیل خرده گرفته است و خیاط (ص ۷۶ــ ۷۸) با مطرح کردن فرضهای مختلف در مورد فاعل این نوع کارها به اشکالات او پاسخ گفته است. از دیدگاه ابوالهذیل هیچ کار مباحی وجود ندارد و کارهای انسان یا اطاعت است، یـا گناه. ایمان نامی است برای اطاعتها که به واجب و مستحب تقسیم می‌شوند. این عقیدهٔ ابوالهذیل که گناهان کبیره دو نوعند: برخی کفرند و برخی نیستند، نشان می‌دهد که وی تفسیر خاصی از منزلتِ میان دو منزلت (المنزلة بین المنزلتین) داشته است. از نظر او اگر کسی عقیده‌ای را که مورد اجماع است، مردود بشمارد، یـا خداوند را به آفریدگانش تشبیه کند و او را جسم بداند، یا معتقد باشد که خدا انسان را به کارهایی بیش از توان او (= تکلیف مالایطاق) مکلف می‌کند، کافر است (اشعری، ۲۶۶، ۲۶۷، ۴۷۷؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۷۰۷؛ طوسی، *تمهید*، ۲۹۳؛ ابوحیان، *البصائر*، ۴/۲۵۳؛ ابن عقیل، ۱/۵۵، ۵۶). ابوالهذیل همانند برخی از فرقه‌های اباضیه (ه‍ م) معتقد است که گاه انسان کاری را انجام می‌دهد، ولی در انجام دادن آن، نیت نزدیک شدن به خدا و اطاعت فرمان او را ندارد و با اینهمه این کار او اطاعت به حساب می‌آید. وی در این زمینه کتابی نیز نوشته بود (ابوالقاسم بلخی، ۶۹؛ اشعری، ۱۰۵؛ ابن ندیم، ۲۰۴؛ بغدادی، همان، ۷۹، *الفرق*، ۶۲). ابن راوندی (ص ۱۲۹، ۱۳۰) و خیاط (ص ۷۲ــ ۷۵) بر سر این عقیدهٔ وی نیز به رد و دفاع پرداخته‌اند و بغدادی (همان، ۷۵، ۷۶) ضمن رسوایی خواندن این باور ابوالهذیل از مدافعهٔ خیاط انتقاد کرده است.

ابوالهذیل دربارهٔ اجل (پایان معین زندگی انسان) معتقد است که هر کس به مرگ طبیعی بمیرد، یـا کشته شود، به اجلش مرده است. از نظر او اگر کشته شدن فردی مقدر بوده، ولی قاتلی او را نکشد، او در همان زمان مقدر خواهد مرد. این عقیده مورد پسند قاضی عبدالجبار (شرح، ۷۸۲ــ۷۸۳) نیفتاده است (نیز نک: ابن متویه، ۲/۴۱۱؛ ابن حزم، ۳/۱۱۹؛ حمصی رازی، ۱/۳۵۶).

جسم، جوهر و عرض: ابوالهذیل کتابی در این زمینه نوشته بود (ابن ندیم، همانجا). به عقیدهٔ وی جسم چیزی است که دارای ۳ بعد درازا، پهنـا و ژرفاست. عقیدهٔ او با اختـلافاتی جزئی، همانند عقیـدهٔ دموکریتوس[1] (دیمقراطیس) فیلسوف یونانی است که جسم را مانند ساختمانی می‌انگاشت که از جزءها و بنیادهای متناهی و محدود که خود تجزیه ناپذیرند، تشکیل شده است. به نظر ابوالهذیل کوچک‌ترین واحدی که می‌توان نام جسم بر آن نهاد، از ۶ جزء قسمت ناپذیر (جوهر فرد) که با یکدیگر تماس پیدا می‌کنند (عقیده‌ای که ارسطو آن را رد کرده بود) تشکیل شده است. او احتمالاً برای این ساختمان یک ۶ سطحی را در نظر داشته که از دو هرم ترکیب شده است. جوهر فرد جسم نیست و فاقد درازا و پهنا و ژرفاست و فقط پذیرای دو عَرَض حرکت و سکون و آنچه لازمهٔ این دو است، یعنی گرد هم آمدن (مجامعه) و از هم دور شدن (مفارقه) و در نتیجه هیأت و شکل (اشعری، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۱۱ــ۳۱۵؛ فان اس، «تأثیر تفکر»، ۳۳۴؛ قس: عضدالدین، ۱۸۵؛ پینس، ۸، ۹؛ قس: ارسطو، ۲/۶۰۷). از دیگر ویژگیهای جوهر فرد این است که امکان دارد خداوند آن را از دیگر جزءها جدا کند، چندانکه دیده‌ها آن را ببینند، یعنی خدا در ما دیدن و ادراک آن را بیافریند (اشعری، ۳۱۴، ۳۱۵؛ قس: پینس، ۱۲ــ۱۳). برخی از متکلمان و بسیاری از فیلسوفان نظر ابوالهذیل را در مورد جوهر فرد نپذیرفته و در ردّ آن استدلالهای گوناگونی کرده‌اند. ابراهیم بن سیار نظام (ه‍ م) که عموماً عقیدهٔ نامتناهی بودن اجزاء بالفعل جسم را به او نسبت می‌دهند، از نخستین کسانی است که به این باور ابوالهذیل خرده گرفته و در ردّ آن کوشیده است. برخی گزارشها مناظره‌ای را میان این دو نشان می‌دهد که ابوالهذیل برای ردّ عقیدهٔ یاد شدهٔ نظام، از جدلی شبیه به جدل زنون در نفی حرکت استفاده کرده است و نظام برای گریز از اشکال، مسألهٔ طفره را پیش کشیده است (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۲۶۳؛ ابن مرتضی، ۱۵۲؛ قس: ارسطو، ۲/۷۱۳، ۷۱۴).

بعضی گزارشها عقیدهٔ دیگری را به نظام نسبت می‌دهند مبنی بر

1. Dèmokritos

اینکه وی تقسیم بی‌نهایت اجزاء را نه به صورت بالفعل، بلکه در وهم و قلب می‌دانسته است (خیاط، ۵۵؛ ابوریده، *ابراهیم*، ۱۱۹-۱۲۹؛ پینس، همانجا، حاشیۀ ۴). بر این اساس مناظرۀ یاد شده را باید ساختگی بدانیم (نک: هـ د، ابراهیم بن سیار). ابوالهذیل عارض شدن دو حرکت را بر یک جوهر فرد نمی‌پذیرد. این عقیده بعداً توسط ابوعلی جبایی رد شد (اشعری، ۳۱۹). از دید ابوالهذیل جسم هیچ‌گاه خالی از عرضها نیست، هر چند که عرضهایی وجود دارند که در جسم نیستند (همو، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۶۹). او برخلاف نظام که تنها به یک عرض (حرکت) باور داشت (همو، ۳۴۷)، چیزهایی مثل حرکت، سکون، ایستادن، نشستن، اجتماع، افتراق، درازا، پهنا، رنگها، مزه‌ها، بویها، صداها، گفتار، سکوت، اطاعت، گناه، کفر، ایمان و مانند اینها را عرض می‌دانست (همو، ۳۴۵). البته اصطلاح عرض در اینجا تفاوت فاحشی با عرض ارسطویی دارد (پینس، ۲۴، ۲۵)، به عقیدۀ او گاه می‌شود که دو عرض در یک مکان باشند، ولی برخلاف نظام روا نمی‌داند که دو یا چند جسم در یک محل باشند (اشعری، ۳۲۸). از نظر او بقا و فنا دو عرضند و این دو، همان گفتار بی‌نیاز از مکان (لا فی مکان) خداوند است که خطاب به شیء می‌گوید: بمان (اِبْقَ) و یا فانی شو (اِفْنَ). ابوالهذیل این اندیشه را که عرضها در دو آن باقی نیستند، رد می‌کند و بر آن است که دسته‌ای از عرضها باقیند و دسته‌ای دیگر مانند حرکت و ارادۀ اهل بهشت (نک: دنبالۀ مقاله)، باقی نیستند (همو، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۶، ۳۶۷؛ نیز نک: بغدادی، *اصول*، ۵۰-۵۲).

در مورد حرکت و سکون، ابوالهذیل برخلاف نظام که همۀ جسمها را متحرک می‌دانست، معتقد است که این دو عرض واقعاً وجود دارند (اشعری، ۳۲۵). حرکت، انتقال جسم از مکان اول و بیرون شدنش از آن است. سکون عبارت است از درنگ جسم در دو زمان و در یک جا (همو، ۳۵۵؛ بغدادی، *الفرق*، ۹۶). البته ممکن است که برخی حرکتها فاقد مبدأ و غایت باشند (اشعری، ۳۲۲، ۳۲۳). نیز در مقابل نظام که حرکت تند و کند را به اندکی و فزونی طفره‌ها می‌دانسته است، طفره را رد کرده و این را محال می‌داند که جسم بی‌آنکه از مکان پیشینش عبور کرده باشد، از مکانی بگذرد. او این مشکل را به این صورت حل می‌کند که گاه می‌شود که پاره‌ای از یک جسم ساکن بوده و بیشترش متحرک باشد. مثلاً اسب کندرو در برابر اسب تندرو دارای وقفه‌های پنهانی است و اسب دوم وقفه‌های کمتری دارد (همو، ۳۲۱، ۳۲۲).

خداوند و صفات او: مبحث خداوند و صفاتش به ویژه کلام الهی یکی از جذاب‌ترین بحثهای انجمنهای مناظره را که در بصره و بغداد رواج زیادی داشت، تشکیل می‌داد؛ چندانکه این مسأله از حوزه‌های درس و گفت و گو پا فراتر گذاشته و به عرصۀ بازیهای سیاسی و نمایش قدرت و بازخواست و تفتیش عقاید راه یافته بود. در ماجرای «محنه» اوج این پدیده مشاهده می‌شود که چگونه باورهای معتزله پس از نفوذ به دستگاه حکومت، موجب زندانی شدن و شلاق خوردن صاحب‌نظران دیگر مسلکها که به خلق قرآن معتقد نبودند، می‌شود و چگونه دستگاه حاکمیت عباسی می‌خواهد که بر نهانخانۀ ضمیر مردم یعنی اعتقاداتشان نیز حکومت کند. به هر روی، نکتۀ برجسته‌ای که از فراسوی نقلهای پراکنده می‌توان دریافت، این است که ابوالهذیل از آنجاکه علم به خداوند را اضطراری می‌دانست، بیش از آنکه به شیوه‌های اثبات وجود خداوند بپردازد، به تبیین صفتهای او و ارتباط آن با ذات پرداخته است (نک: بخش انسان در همین مقاله). او شناخت خدا را یک شناخت حسی نمی‌داند، بلکه بر آن است که خدا را باید با نظر عقل و از روی آفریده‌هایش شناخت (خیاط، ۱۳). نظریۀ او دربارۀ صفتها همانند دیگر هم کیشانش که صفتهای قائم به ذات قدیم را نفی می‌کردند تا خدایی واحد و بسیط اثبات کنند که هیچ چیز حتی صفاتش با ذات در قِدَم انباز نباشد، این است که صفتهای خداوند از ذات جدا نیست. او به هیچ وجه هیچ کثرتی در ذات نمی‌بیند، بلکه همۀ صفات خدا را عین ذات او می‌داند. او می‌گوید: «خدا عالم است به علمی که عین ذات اوست و قادر است به قدرتی که عین ذات اوست». حیات، بینایی، شنوایی، عظمت، جلال، کبریا، قِدَم، عزت و دیگر صفتهای ذات به همین گونه‌اند (ناشئ اکبر، ۸۸؛ ابوالقاسم بلخی، ۶۹؛ اشعری، ۱۶۵، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۱۸). برخی این عقیدۀ او را با نظر امپدوکلس[1] (انباذقلس) مانند کرده‌اند (نک: صاعد، ۷۲، ۷۳، که انباذ قلس را به صورت بندقلیس آورده است). بدین قرار ابوالهذیل می‌کوشد تا خدا را از هرگونه شباهت به آفریده‌هایش به ویژه انسانها (انسان‌وار انگاری[2]) و از هرگونه جسمانیت تنزیه کند، خدایی که در هیچ مکانی نمی‌گنجد و در عین حال در همه جا هست و به همۀ مکانها احاطه دارد، یعنی که تدبیرش همه‌جا را فرا گرفته است (اشعری، ۱۵۷). او نفی رؤیت از خدا را واجب می‌دانست (قاضی عبدالجبار، *شرح*، ۲۶۲) و همانند دیگر معتزلیان بر آن بود که خدا با چشم سر دیده نمی‌شود، ولی با چشم دل می‌توان او را دید (اشعری، همانجا؛ قس: قاضی عبدالجبار، همانجا).

ابوالحسن اشعری به نقد نظرگاه ابوالهذیل دربارۀ صفات پرداخته است و با توجه دادن به این نکته که ابوالهذیل صفات را نه عین ذات می‌داند و نه غیر آن، با استفاده از استدلالهای خود ابوالهذیل در برابر دوگانه باوران، گفته‌های وی را نقض می‌کند. اشعری معتقد است که آراء ابوالهذیل در این زمینه برگرفته از اندیشه‌های ارسطو بوده است (ص ۴۸۴-۴۸۶؛ قس: شهرستانی، *نهایة*، ۱۸۰)، ولی این عقیده در هیچ یک از کتابهای ارسطو دیده نمی‌شود (ولفسن، ۲۴۷؛ قس: فرانک، 455، حاشیۀ 12). نظر ابوالهذیل دربارۀ صفات، هم در شکل و هم در محتوا با آرائی که در منابع متعدد به جهمیه نسبت می‌دهند، شباهت بسیاری دارد (همو، 456). بدین قرار به نظر می‌رسد که هدف ابوالهذیل دربارۀ صفات این است که خدا را به صورت مطلقاً واحد، در وحدتِ کاملِ وجودش، تبیین کند، چندانکه هر قدر از کمالات یا صفات وجود خدا بگوییم و آنها را بر او به صورت اوصافی که حقیقتاً به او متعلقند،

1. Empedokles 2. anthropomorphism

حمل کنیم، آن معنایی که یک صفت بر آن دلالت می‌کند، دقیقاً خود خداست، در همان کمالی که وجود اوست. باری او می‌خواهد که حقیقت هستی شناسانهٔ صفاتی را که قرآن کریم برای خدا برشمرده، بدون اینکه متضمن هیچ گونه انقسام یا کثرت در وجود خدا باشد، ثابت کند. بنابراین او تنها حقیقت خداوند را ثابت می‌کند، بدین طریق که تعبیراتی همچون «خدا داناست»، «قادر است» و جز آنها، یک معنا داشته باشند و در او به وجود کمالات و افعال متفاوت و جدا از هم اشاره نکنند، بلکه فقط به خود خدا دلالت نمایند (همو، 459).

عدل از دیگر صفتهایی است که ابوالهذیل برای خدا اثبات کرده و دربارهٔ آن کتاب نوشته است (ابن ندیم، ۲۰۴). مراد از عدل این است که خدا کار قبیح انجام نمی‌دهد و آن را برنمی‌گزیند و از هیچ‌کار بایسته و خوب فروگذار نمی‌کند و کارهای او همگی خوب (حَسَن) است. آنچه را که خداوند انجام می‌دهد، هیچ چیز نیست که «اَصْلَح» از آن باشد. حکمت و بی‌نیازی خدا اقتضا نمی‌کند که کار اصلح را رها کند و فروتر از آن را انجام دهد (اشعری، ۲۴۹، ۵۵۵ ـ ۵۵۷؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۷). او بر آن است که خداوند کارهایش را از روی غرض انجام می‌دهد و برای این آفریدگان را می‌آفریند تا سودی برده باشند و اگر منفعت و مصلحتی در کار نبود، آفریدنشان وجهی نداشت و توجیه آن دشوار می‌نمود، زیرا آن کس که بی‌غرض و علت چیزی را بیافریند، کار بیهوده‌ای از او سر زده است (اشعری، ۲۵۲).

از دیگر صفتهای خداوند که در دستگاه کلامی ـ فلسفی اندیشه‌های ابوالهذیل اهمیتی بسزا دارد، صفت قدرت است. به وجود آمدن یا از میان رفتن هر پدیده‌ای بستگی مستقیم به قدرت باری دارد و هیچ چیز نیست که لحظه‌ای از حیطهٔ قدرت وی بیرون باشد. پدید آمدن جسمها و عرضها معلول آفرینش بی‌میانجی خداست، چندانکه اگر سنگی از فراز بلندی فرو افتد و خداوند سرازیر شدن سنگ را که یک عرض است، نیافریند، سنگ به صورت آویزان در هوا می‌ماند. البته همین سکون هم معلول اراده و آفرینش خداست. به همین ترتیب اگر آتش و پنبه در کنار هم باشند، ولی خدا افروختن را نیافریند، پنبه نخواهد سوخت (همو، ۳۱۲، ۳۱۳). بدیهی است که نظام علیت و معلولیت و ضرورت علّی و معلولی در این اندیشه جایی ندارد و پیاپی آمدن دو پدیده هیچ ربطی به ذات آن دو ندارد، بلکه آفرینش و ارادهٔ خداست که پیوسته یکی را به دنبال دیگری می‌آفریند.

از دید ابوالهذیل، خدا بر اینکه جور و ستم نماید و دروغ بگوید، قادرست، ولی این کارها را به سبب حکمت و رحمتش انجام نمی‌دهد (همو، ۵۵۵ـ۵۵۷). اندیشه‌های او دربارهٔ قدرت الٰهی گاه چندان اوج می‌گیرد که سراسر هستی را به خدا وابسته می‌داند و گاه چندان پایین می‌آید و دور از انتظار می‌شود که به عقیدهٔ جنجالی وی در باب اهل آخرت می‌انجامد. این عقیده در حوزه‌های فکری مسلمانان غریب و شگفت‌انگیز بود و عده‌ای از متکلمان دوست و دشمن را واداشت تا بر او بشورند و ردیه‌ها بنویسند. جهان از دید ابوالهذیل حادث زمانی است و آغاز دارد و چون آغاز دارد، دارای انجام است. در این نظام هر پدیده‌ای از عدم آفریده می‌شود و همهٔ پدیده‌ها پایان‌پذیر و متناهی بوده و هر چیزی تمام شدنی است. بدین‌سان جهان و جهانیان که مقدور (= آنچه ارادهٔ خدا بر انجام گرفتن آن تعلق گرفته است) خداوندند، کل و نهایتی دارند، همانطور که اول و آغاز دارند. از این رو اگر خداوند آخرین مقدورش را به فعل درآورد، دیگر بر انجام‌دادن کاری قادر نیست (ابوالقاسم بلخی، ۷۰؛ اشعری، ۱۶۴، ۲۴۹؛ بغدادی، *الفرق*، ۷۳). این نکته که زمینه‌های فکری و انگیزه‌های پیدایش این عقیده چه بوده، بسیار مهم و قابل توجّه است. او در رویارویی با دهری مذهبان و به قولی زُروانیان (نک: هدایت، ۸، حاشیه) ـ که به قِدَم و ابدیت دهر معتقد بودند و به دستاویز این عقیده، هم اصل خلقت را نفی می‌کردند و هم منکر امکان حشر و معاد بودند ـ بی‌آغاز بودن جهان را رد کرده و بر آن بود که جهان حادث زمانی است و مبدأ دارد. از طرفی وی به این اصل فلسفی نیز واقف بود که هر چیزی که آغاز دارد، انجام نیز دارد و هر آنچه بی آغاز است، بی‌انجام است. از این‌رو اعتقادش این بود که اگر ما بخواهیم به مبدئی برای جهان باور داشته باشیم، باید لازمهٔ این باور را هم بپذیریم که پدیده‌های جهان مرزی دارند و سرانجام به آن مرز و نقطهٔ فرجامین خواهند رسید. از دیگر لوازم این عقیده این است که حرکت اهل آخرت به پایان می‌رسد و یک سکون همیشگی برای آنان روی می‌دهد که پس از آن دیگر قادر به انجام دادن هیچ کاری نیستند (اشعری، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۴۹، ۴۸۴ـ۴۸۶، ۵۴۳؛ ابن حزم، ۳۸۴/۲، ۳۸۵). او می‌کوشید برای این رأیش از میان آیه‌های *قرآن* مؤیداتی بیاورد که ظاهراً گویای نهایت داشتن جهان آفریده‌هاست (خیاط، ۱۲۳ـ۱۲۴). برخی بر این باورند که وی این سخنان را نه از سر اعتقاد، بلکه در مقام جدل گفته و چندی بعد توبه کرده بود (همو، ۱۴۷؛ ابوالقاسم بلخی، همانجا). البته این عقیده چندان هم بی‌سابقه نبوده و پیش از او جَهم بن صَفوان به صورتی دیگر آن را طرح کرده بود (خیاط، ۱۲؛ اشعری، ۱۶۴). مسلم است که چنین عقیدهٔ نادری بازتابهای گوناگون و تندی را در میان همقطاران و مخالفان پدید آورد. چندانکه از میان اعتزالیان جعفر بن حرب (ابن راوندی، ۱۲۹، ۱۴۷؛ خیاط، ۷۲، ۱۲۴؛ بغدادی، همانجا)، ابو موسی مردار (همان، ۷۳، ۱۰۱؛ همو، *الملل*، ۸۸، ۸۹)، نظام (ابن ندیم، ۲۰۶)، هشام فوطی (ابن راوندی، ۱۲۹؛ ابن ندیم، ۲۱۴)، علی اسواری، معمر، بشر بن معتمر و اسکافی (خیاط، ۱۳، ۱۴، ۱۲۴؛ ابن ندیم، ۲۱۳) و از میان امامیه حسن بن موسی نوبختی (نجاشی، ۱۸۰/۱)، بر این عقیده ردیه نوشتند. در این میان ابن راوندی افزون بر نوشتن کتابی مستقل (*اللؤلؤة فی تناهی الحرکات*: ابن ندیم، ۲۱۶)، نقدهای تند و تیزی نیز دربارهٔ این عقیدهٔ ابوالهذیل در کتاب *فضیحة المعتزلة* (ص ۱۰۶ـ۱۰۸) نوشته و خیاط (ص ۸ـ۱۶) کوشیده است تا ایرادهای او را پاسخ گفته، از ابوالهذیل رفع اتهام نماید. بغدادی (*الفرق*، ۷۳، ۷۴، ۲۱۰) پاسخهای خیاط را نپذیرفته و بر آن انتقاد کرده است.

عقیدهٔ نهایی ردیه نویسان معتزلی در این مورد، این بود که زنجیرهٔ

پدیده‌ها آغاز دارد، ولی انجام ندارد (خیاط، ۱۳، ۱۴). غزالی (ص ۷۹ـ۸۱) بعداً همین عقیده را در برابر فیلسوفانی که به ازلی و ابدی بودن جهان باور داشتند، ابراز کرد، ولی ابن رشد (ص ۱۱۹ـ۱۲۴) استدلال غزالی را نپذیرفته و آن را رد کرده است. اعتقاد ابوالهذیل مبنی بر متناهی بودن جهان هستی در حوزه‌های فکری گوناگونی عنوان شده و گاه مورد پذیرش بوده است. برای مثال این عقیده را در آثار زروانیان، اسکندر افرودیسی، آباء کلیسا، ابن رَبَّن کندی، محمد زکریای رازی، ابن‌سینا و فخرالدین رازی می‌بینیم (ابن ربن، ۵۵۳ـ۵۵۶؛ کندی، ۱۹۶ـ۱۹۸؛ قس: ابوریده، مقدمه، ۲۹، ۳۰؛ رازی، ۱۲۸ـ۱۳۱؛ پینس، ۱۵، ۱۶، حاشیهٔ ۶؛ فرانک، 478 - 473؛ زیر، 237 - 232). از دیدگاه ابوالهذیل، کلام به عنوان یک صفت از صفتهای الٰهی، عرضی است که به دو صورت به وجود می‌آید. یک گونهٔ آن کلامی است بدون محل که منشأ آفرینش می‌شود: او بر آن است که آفرینش شیء همان ارادهٔ خداست و عبارت است از به وجود آوردن شیء پس از آنکه نبوده است. آنگاه که خدا به وجود آوردن چیزی را اراده می‌کند، به او «می‌گوید»: باش! (کُن) (قس: قرآن، یس/۳۶/۸۲). به عبارت دیگر، آفرینش شیء همان اراده و گفتارِ حادث و بی‌مکانِ خداست (اشعری، ۳۶۳ـ۳۶۵). ابن ابی الحدید (۱۳/۸۶) این عقیده را با گفتار امام علی (ع) در این زمینه تطبیق کرده است. البته برخی جبریان در ردّ این باور ابوالهذیل استدلالی آورده‌اند که قاضی عبدالجبار آن را رد می‌کند، هرچند که خود قاضی در نهایت این عقیده را قبول نمی‌کند و می‌گوید اگر گفتن «کُن» اثری در پدیده‌ها داشت، دیگر به سببِ اختلاف گویندگان دگرگون نمی‌شد، خواه ما آن را انجام می‌دادیم، یا خدا انجام می‌داد (شرح، ۵۶۲، ۵۶۳). نوع دیگر کلام خداوند که بر محل عارض می‌شود، همان قرآن است که خدا آن را بر لوح محفوظ آفرید. بدین‌سان، در اینجا می‌بینیم که او با اعتقاد به خلق قرآن از مسألهٔ خلق قرآن که توسط معتزله مطرح شد، حمایت می‌کند. از دیدگاه او قرآن در ۳ جا وجود دارد: در مکانی که در آنجا محفوظ است، در مکانی که در آنجا به صورت نوشتار است و در مکانی که در آن خوانده و شنیده می‌شود. بنابراین، کلام خدا در جاهای مختلف وجود دارد، بی‌آنکه مستلزم آن باشد که قرآن در حقیقت جابه‌جا یا حرکت داده یا زایل شود. آنچه در مکانی به صورت نوشته یا تلاوت شده یا محفوظ وجود دارد، چون نوشتهٔ آن از جایی که بر آن نوشته شده، پاک شود، دیگر در آنجا نیست، بی‌آنکه این امر مستلزم آن باشد که از میان برود (اشعری، ۱۹۲، ۱۹۳، ۵۹۸ـ۵۹۹).

امامت: ابوالهذیل برخلاف واصل بن عطا و برخی دیگر از معتزلیان، امامت مفضول بر فاضل را روا نمی‌داند، چرا که هیچ مقامی پس از نبوت برتر از امامت نیست و همانطور که پیامبر در زمان خویش از همه برتر بود، امام نیز در زمان خود از همه بالاتر است. او چنین شایستگی را دربارهٔ ابوبکر و عمر و ۶ سال نخست خلافت عثمان می‌بیند و با اینکه علی (ع) و ابوبکر را در فضیلت یکسان می‌داند، علی (ع) را پس از عمر و عثمان شایستهٔ خلافت می‌شمارد. او همانند نظام دربارهٔ جنگی که میان علی (ع) و طلحه و زبیر رخ داد، توقف می‌کند و معتقد است که اینان در عدالت با یکدیگر هم سنگند، هر چند که علی (ع) از آنان برتر است. با اینهمه، نه ولایت این دو گروه را به طور دسته جمعی می‌پذیرد و نه از آنان بیزاری می‌جوید، بلکه ولایت هر یک را به طور انفرادی می‌پذیرد و در عین حال قبول دارد که یکی از این دو گروه در پیشگاه خدا شایسته است. حالت اینان به دو متلاعن می‌ماند که معلوم است که یکی راستگو و دیگری دروغگو، یکی بر سبیل هدایت و دیگری گمراه کننده است (ناشئ اکبر، ۵۱ ـ۵۴؛ ملطی، ۴۵؛ مفید، *الجمل*، ۲۴ـ۲۶؛ اشعری قمی، ۱۲؛ نوبختی، ۱۳؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۲۰(۱)/۱۵۳، ۲۰(۲)/۵۸). به روایت ابن ابی الحدید (۱۹/۶۰ـ۶۱)، ابوالهذیل مبارزهٔ علی (ع) با عمرو بن عبدود در جنگ خندق را از همهٔ طاعتهای مهاجران و انصار بالاتر می‌دانست.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۱م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن احنف، عباس، *دیوان*، به کوشش کرم بستانی، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن راوندی، احمد، *فضیحة المعتزلة*، به کوشش عبدالامیر اعثم، بیروت، ۱۹۷۵ـ۱۹۷۷م؛ ابن ربن، علی، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن رشد، محمد، *تهافت التهافت*، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۳۰م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمدامین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عقیل، علی، *کتاب الفنون*، به کوشش جورج مقدسی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ ابن متویه، حسن، *المجموع فی المحیط بالتکلیف*، به کوشش جین یوسف هوبن، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن مرتضی، احمد، *المنیة والامل*، به کوشش محمدجواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۴۲م؛ همو، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴م؛ ابوریده، محمد عبدالهادی، *ابراهیم ابن سیار النظام*، قاهره، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ همو، مقدمهٔ رسائل (نک‍ : هم‍ ، کندی)؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۲۳م؛ ابوالقاسم بلخی، «باب ذکر المعتزلة من مقالات الاسلامیین»، *فضل الاعتزال* (هم‍)؛ ابوالقاسم نیشابوری، حسن، *عقلاء المجانین*، دمشق، ۱۴۰۵ق؛ ارسطو، *الطبیعة*، ترجمهٔ اسحاق بن حنین، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ اسفراینی، شهفور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمدزاهد کوثری و عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ اشعری قمی، سعد، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ اولیری، دلیسی، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، *الملل و النحل*، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف* به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت‌المقدس، ۱۹۳۸م؛ پینس، س.، *مذهب الذرة عند المسلمین*، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ جاحظ، عمرو، *البخلاء*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ همو، *البرصان و العرجان*، به کوشش محمد مرسی خولی، قاهره، ۱۹۷۲م؛ همو، «حجج النبوة»، *رسائل*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ حصری قیروانی، ابراهیم، *جمع الجواهر*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ حمصی رازی، سدیدالدین، *المنقذ من التقلید*، قم، ۱۴۱۲ق؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش ه‍ . س. نیبرگ، قاهره، ۱۹۲۵م؛ دمیری، محمد، *حیاة الحیوان*

الکبری، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال* ، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال شیال، بغداد، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء* ، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۹۸۶م؛ رازی، محمد، *رسائل فلسفیة*، به کوشش پاول کراوس، قاهره، ۱۹۳۹م؛ سیدمرتضی، علی، *امالی*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ همو، *رسائل* ، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *الفصول المختارة من کتاب العیون و المحاسن* ، نجف، المطبعةالحیدریة؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل* ، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق؛ همو، *نهایة الاقدام* ، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش حیاة بوعلوان، بیروت، دارالطلیعة؛ طبرسی، احمد، *الاحتجاج* ، به کوشش محمدباقر موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ طوسی، محمد، *التبیان فی تفسیر القرآن* ، به کوشش احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ همو، *تمهید الاصول فی علم الکلام* ، به کوشش عبدالمحسن مشکوةالدینی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *الفهرست* ، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ عثمان، عبدالکریم، مقدمه بر *شرح الاصول* (نک: هم، قاضی عبدالجبار)؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمن، *المواقف فی علم الکلام* ، بیروت، عالم الکتب؛ غزالی ، محمد، *تهافت الفلاسفة* ، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۲۷م؛ فان اس، یوزف، «تأثیر تفکر فلسفی یونانی در مراحل نخستین علم کلام»، *دومین یادنامۀ علامه طباطبایی* ، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، «معرفة الله مسأله‌ای دینی در تفکر معتزله»، *سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام* ، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة* ، به کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ قاضی عبدالجبار، *تثبیت دلائل النبوة* ، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م؛ همو، *شرح الاصول الخمسة* ، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۵م؛ همو، «طبقات المعتزلة»، *فضل الاعتزال* (هم)؛ همو، *المغنی* ، به کوشش عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمة؛ *قرآن مجید*؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*،اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳؛ کراوس، پاول، «التراجم الارسطالیة المنسوبة الی ابن المقفع»، *التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة*، به کوشش و ترجمۀ عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ کندی، یعقوب، *رسائل* ، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛ مایرهوف، ماکس، «من الاسکندریة الی بغداد»، *التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیه* ، به کوشش و ترجمۀ عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف* ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب* ، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات* ، به کوشش واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ش؛ همو، *الجمل* ، قم، مکتب الداوری؛ ملاحمی خوارزمی، محمود، *المعتمد فی اصول الدین* ، به کوشش مکدرموت و مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م؛ ملطی، محمد، *التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع* ، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/ ۱۹۴۹م؛ ناشئ اکبر، عبدالله، *مسائل الامامة و مقتطفات من الکتاب الاوسط فی المقالات* ، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ناصرلدین الله، احمد، *النجاة* ، به کوشش ویلفرد مادلونگ ، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نجاشی، احمد، *رجال* ، به کوشش محمدجواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نشار، علی سامی، *نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام* ، قاهره، ۱۹۶۶م؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة* ، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ ولفسن، هری اوسترین، *فلسفۀ علم کلام* ، ترجمۀ احمد آرام، تهران، ۱۳۶۸ش؛ هدایت، صادق، «چهار بند ازشکند گمانی وبچار»، *کارنامۀ اردشیر بابکان* ، تهران، ۱۳۱۸ش؛ یاقوت، *بلدان* ؛ نیز:

EI²; EI², S; Frank, Richard M.,«The Divine Attributes According to theTeaching of Abû l– Hudhayl al–ʿAllâf», *Le Muséon*, 1969, vol. LXXXII; *Iranica;* Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert H.*, Berlin /New York, 1992; Zaehner, R.C., *Zurvan a Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.

ناصر گذشته

اَبو هُرَیْره، عبدالله (یا عبدالرحمان) بن عامر (یاصخر) دَوسی (د ۵۹ق/۶۷۹م)، از اصحاب مشهور پیامبر (ص) که شخصیت روایی او، به دفاع یا ردّ، همواره مورد بحث بوده است. آنچه دربارۀ شخصیت ابوهریره شایان توجه است، چهرۀ متحولی است که در ادوار مختلف تاریخ اسلام از او ارائه شده است. به رغم شهرت فراوان وی در میان اصحاب، نکات اساسیِ شخصیت و زندگی او در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. نمونۀ بارز آن این است که حتی در ضبط نام و نسب او چنان اختلافی در میان منابع رخ نموده که گفته‌اند: در فرهنگ اسلامی، هیچ کس را چون او اختلاف در ضبط نام نبوده است (نک: حاکم، ۵۰۷/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۷۶۸/۴؛ سمعانی، *الانساب*، ۵۰۶/۲ـ۵۰۷). به هر روی از جمله نامهای دوران جاهلی ابوهریره، عبدشمس و عبدغنم و از نامهای دوران اسلامی او، عبدالله و عبدالرحمان از شهرت بیشتری برخوردارند (نک: ابن اسحاق، ۲۸۶؛ ابن عساکر، ۲۰۶/۱۹ به بعد؛ ابن حجر، ۲۰۴/۴).

در وجه شهرت ابوهریره به این کنیه، دو گونه داستان نقل شده که حاکی از اطلاق آن از سوی پیامبر (ص) یا از سوی مردم است (نک: ابن سعد، ۳۲۹/۴؛ ترمذی، ۶۸۶/۵؛ حاکم، ۵۰۶/۳). اما به هر تقدیر، این کنیه بر گرفته از مصغر «هرّ» (گربه) است. ابن اسحاق (همانجا) از قول خود ابوهریره روایت می‌کند که نام من در جاهلیت عبدشمس بن صخر بود و در اسلام عبدالرحمان گردید. پیامبر مرا ابوهریره‌خواند، زیرا من گوسفندان او را چوپانی می‌کردم تا روزی به چند بچه گربه دست یافتم و آنها را در آستین نهادم. شامگاهان چون گوسفندان را بازگرداندم، پیامبر صدای آنها را شنید، فرمود: چیست؟ گفتم: چند بچه گربه است. فرمود: تو ابوهریره‌ای، و این نام بر روی من ماند.

خاندان ابوهریره از قبیلۀ «دوس»، یکی از شاخه‌های قبیلۀ بزرگ «ازد»، در یمن بود (همانجا؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۲۷۷).

با توجه به ۷۸ ساله بودن او به هنگام مرگ (ابن سعد، ۳۴۰/۴؛ ابن عبدالبر، ۱۷۷۲/۴)، ولادت او باید در حدود ۲۰ سال پیش از هجرت باشد (نیز نک: ابن حجر، ۲۱۰/۴). رویدادهای ربع قرن دورۀ آغازین زندگی ابوهریره که در یمن سپری شد، بر ما پوشیده است. بر پایۀ اتفاق منابع، ابوهریره در ۷ق/۶۲۸م، گویا به همراه یک هیأت یمانی به حضور پیامبر (ص) شتافت و اسلام آورد؛ اما اینکه وی موفق شده باشد، در جنگ خیبر در رکاب پیامبر (ص) شمشیر زند، در کتب رجال و سیره تسجیل نشده است (نک: واقدی، ۶۳۶/۲؛ ابن سعد، ۳۲۵/۴، ۳۲۸؛ بسوی، ۱۶۰/۳ـ۱۶۱؛ ابن عبدالبر، ۱۷۷۱/۴).

وی به هنگام اسلام آوردن به شدت دچار فقر و ناداری بود و در آغاز ورود به مدینه در شمار فقیرترین صحابه قرار داشت که بیشتر اوقات در معرض گرسنگی بوده‌اند (نک: صنعانی، ۲۱۵/۸؛ ابن سعد، ۳۶۳/۲، ۳۲۶/۴؛ ابن عبدالبر، ۱۷۷۱/۴).

در بسیاری از منابع، ابوهریره را در زمرۀ «اصحاب صفّه» (ه‍ م) شمرده‌اند (احمد بن حنبل، *العلل*...، ۴۶۰/۳؛ بلاذری، *انساب*...، ۲۷۲/۱؛ ابن عساکر، ۲۱۸/۱۹) و همین نکته در شخصیت او سبب شده است که بعدها وی را در زمرۀ اولیای صوفیان بشمارند (مثلاً نک: ابونعیم، ۳۷۶/۱ـ۳۷۷؛ هجویری، ۹۹)؛ هرچند که باقی ماندن آن اصحاب در صفه تا

۷ق، خود جای بسی تردید دارد.

در رخدادهای جنگی زمان پیامبر (ص)، از حضور ابوهریره در غزوهٔ مؤته سخن رفته است، اگر چه در این غزوه، نام او را در شمار گریختگان آورده‌اند (واقدی، ۷۶۰/۲، ۷۶۵). گزارشهایی از شخص ابوهریره دربارهٔ برخی رخدادها چون واقعهٔ هذیل در رجیع (زهری، ۶۷) ممکن است دالّ بر حضور او تلقی شود که پذیرفتنی نیست و در این مورد باید به روایات مشابهی از ابوهریره اشاره کرد که به شرح وقایع پیش از اسلام آوردنش چون غزوهٔ ذات الرقاع پرداخته است (نک: طبری، ۵۵۶/۲، که این خبر را در حوادث سال ۴ق نقل کرده است). همچنین عباراتی منقول از خود وی اشاره دارد که گویا در رخدادهای دیگری نیز حضور داشته است (نک: ابن هشام، ۳۱۲/۲؛ نیز نک: ابن سعد، ۳۲۷/۴).

از به هم پیوستن مجموعه‌ای از روایات پراکنده دربارهٔ حضور ابوهریره دربحرین‌چنین‌برمی‌آید که وی درسال پایانی‌حیات‌پیامبر(ص) به همراه علاء ابن حضرمی به بحرین فرستاده شد (نک: ابن عساکر، ۲۲۳/۱۹) و اندکی پس از درگذشت پیامبر (ص)، به هنگام ماجرای ردّه، ابوبکر مجدداً او را به همراه علاء به بحرین گسیل داشت (طبری، ۳۰۷/۳). گویا ابوهریره چندی در آن دیار ماندگار شد و در زمان خلافت عمر، آنگاه که علاء درگذشت (یا شاید اندکی پیش از آن)، خلیفه او را به عنوان والی بحرین، یا به قولی بر امر قضا (یا احداث) وصلات آنجا برگماشت (صنعانی، ۳۲۳/۱۱؛ ابن سعد، ۳۳۵/۴؛ بلاذری، *فتوح*...، ۹۹/۱ـ۱۰۰؛ یعقوبی، ۱۵۳/۲، ۱۵۷). در برخی منابع، افزون بر بحرین، از ولایت او بر «عمان» و «یمامه» نیز سخن رفته است (نک: همو، ۱۶۱/۲؛ طبری، ۱۱۲/۴). دربارهٔ پایان حضور ابوهریره در بحرین آورده‌اند که وی به جهت گرد آوردن مال بسیار، از سوی خلیفه عمر مورد عتاب و سوء ظن قرار گرفت و به مدینه فرا خوانده شد (صنعانی، ابن سعد، همانجاها؛ ابن عبدربه، ۴۶/۱). با اینهمه، خلیفه سپس بر آن شد تا او را دوباره بر ولایت بحرین ابقا کند، ولی این بار ابوهریره نپذیرفت (صنعانی، همانجا؛ ابن عبدالبر، ۱۷۷۱/۴). در ۳۲ق/۶۵۳م از شرکت ابوهریره در فتح برخی سرزمینهای ایران چون گیلان و گرگان (طبری، ۳۰۴/۴ـ۳۰۵) و همچنین از حضور او در گرگان و قزوین یاد شده است (سهمی، ۴۶؛ رافعی، ۸۵/۱ ـ ۸۷) که به هیچ یک از این روایات نمی‌توان اعتماد داشت.

از رویدادهای زندگی ابوهریره در خلافت عثمان، ماجرای محاصرهٔ خانهٔ خلیفه است که بنابر گزارشهایی که اینک در دست است، ابوهریره در زمرهٔ هواخواهان عثمان در خانهٔ او به سر می‌برده است (بلاذری، *انساب*، ۷۳/۵؛ طبری، ۳۵۳/۴، ۳۸۹؛ حاکم، ۴۲۳/۴ـ۴۲۴) و همین دیدگاه او نسبت به عثمان موجب شد تا به هنگام مرگ، فرزندان عثمان در تشییع پیکرش، او را بزرگ دارند و معاویه بازماندگانش را یاری رساند (ابن سعد، ۳۴۰/۴).

خبر دیگر از حضور ابوهریره در وقایع تاریخی، به نقش او در جنگ صفین باز می‌گردد؛ گفته شده که وی به همراه ابودّرداء، معاویه را به سبب جنگ با حضرت علی (ع) مورد سرزنش قرار داد (بلاذری، همان، ۴۲۵/۲؛ *الامامة ...*، ۱۱۲/۱ به بعد؛ نیز نک: ابراهیم بن محمد، ۴۴۵/۲ـ۴۴۶)؛ بااینهمه، او را در زمرهٔ کسانی که پس از صفین به امیرالمؤمنین علی (ع) پشت کردند، بر شمرده‌اند (نک: ابراهیم بن محمد، ۵۶۹/۲).

همچنین گفته‌اند که پس از آنکه بُسر بن ابی ارطاه به دستور معاویه به مدینه آمد، به هنگام رفتن به سوی مکه، ابوهریره را بر مدینه گماشت (نک: همو، ۶۰۷/۲؛ قس: بلاذری، همان، ۴۵۸/۲؛ طبری، ۱۴۰/۵). اما هنگامی که جاریة بن قدامهٔ سعدی به دستور امیرالمؤمنین علی (ع) به تعقیب بُسر در حجاز پرداخت، اندکی پس از شهادت آن حضرت به مدینه وارد شد و ابوهریره که با مردم مدینه نماز می‌گزارد، از بیم جاریه گریخت (نک: ابراهیم بن محمد، ۶۳۹/۲؛ نیز نک: بلاذری، همانجا؛ یعقوبی، ۱۹۹/۲). به هر روی، پس از بیعت مردم با امام حسن (ع) به خلافت و برقراری آرامش، ابوهریره به مدینه بازگشت (طبری، همانجا). گفته‌اند چون معاویه برای انعقاد صلح به کوفه درآمد، ابوهریره از کسانی بود که از حجاز به او پیوست (ابراهیم بن محمد، ۶۵۶/۲). شایان ذکر است که احادیثی منسوب به او که در آنها از معاویه تمجید شده، نیز در مآخذی آمده است (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۴(۱)/۱۰۷؛ ابن عبدربه، ۱۰۹/۶).

به هنگام رحلت امام حسن (ع) در ۵۰ق/۶۷۰م، ابوهریره در زمرهٔ کسانی بود که از دفن آن حضرت در کنار مرقد پیامبر (ص)، با استناد به حدیثی از حضرت رسول (ص)، پشتیبانی کرد (بلاذری، همان، ۶۰/۳، ۶۵؛ ابن عبدربه، ۲۶۴/۴).

در خلافت معاویه، آنگاه که مروان از سوی وی در مدینه فرمان می‌راند، ابوهریره از یاران نزدیک او بود و بارها در موسم حج و نیز در غیاب مروان، از سوی او به جانشینی گمارده می‌شد (ابن سعد، ۳۳۶/۴؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۲۷۸). گاه ابوهریره را در زمرهٔ قاضیان بنی امیه در مدینه شمرده‌اند که تعیین تاریخ دقیق این امر میسّر نیست و به هر روی، در این باره داستانهایی بر سر زبانها بوده است (نک: وکیع، ۱۱۱/۱ به بعد).

بنابر پاره‌ای منابع، ابوهریره در واپسین سال زندگی خود بر پیکر عایشه، نماز گزارد (ابن سعد، ۳۴۰/۴ـ۳۴۱؛ بلاذری، همان، ۴۲۰/۱)، اما گزارشهایی که از نماز گزاردن وی بر پیکر امّ سلمه (د ۶۱ق) در دست داریم (نک: ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، همان، ۴۲۹/۱ـ۴۳۲)، از نظر تاریخی سخت مورد تردید است (نک: ذهبی، ۲۱۰/۱؛ ابن حجر، ۲۱۰/۴ـ۲۱۱).

قول مشهور دربارهٔ وفات ابوهریره سال ۵۹ق است و چنانکه ابن سعد (همانجا) نیز تصریح داشته است، نمازگزاردن او بر پیکر عایشه (رمضان ۵۸) خود تقویت کنندهٔ این سال مرگ است؛ با اینهمه، در برخی منابع از سال ۵۷ و ۵۸ق نیز سخن رفته است (نک: خلیفه، ۲۱۹/۱؛

ابن قتیبه، همانجا؛ ابن عبدالبر، ۱۷۷۲/۴). از خاندان ابوهریره، نام سه فرزند او: مُحرز، عبدالرحمان و بلال در منابع آمده است (نک: ابن حزم، ۳۸۲). به گفتهٔ ناصر خسرو (ص ۳۰) گور ابوهریره در طبریهٔ شام است.

ابوهریره و حدیث: صرف نظر از این بحث که حدیث منتسب به پیامبر (ص)، مستقیماً از آن حضرت شنیده شده، یا از طریق دیگر صحابه به ابوهریره انتقال یافته باشد، اصل این نکته را باید اذعان داشت که ابوهریره از کسانی است که احادیث بسیاری از پیامبر (ص) روایت کرده است و البته به سبب همین کثرت نقل حدیث، وی بعدها مرجع آسانی برای انتساب حدیث به او، به شمار می‌رفت. فراوانی احادیثی که از او روایت شده، امری است که نه در تألیفات سده‌های بعد، بلکه در همان دهه‌های نخستین اسلامی حساسیت برانگیز بود. به‌عنوان شاهدی باید به دستور خلیفه عمر اشاره کرد که ابوهریره را به علت کثرت روایت از پیامبر (ص)، از نقل حدیث بر حذر داشت (ابوزرعه، ۵۴۴/۱). همچنین حضرت علی (ع) و برخی دیگر از اصحاب نیز در همین مورد، زبان به اعتراض گشودند (نک: ابن‌قتیبه، *تأویل*...، ۲۸؛ ابن سعد، ۳۳۲/۴؛ بسوی، ۴۸۶/۱). اگرچه به برخی دیگر از صحابه چون طلحه گفته‌هایی در توضیح کثرت نقل حدیث از سوی ابوهریره، منسوب شده است (نک: ترمذی، ۶۸۴/۵). به هر حال، در پاسخ به اعتراضها، ابوهریره گاه با مطرح ساختن کراماتی برای خود ــ که همگی منتهی به قوت حافظهٔ او می‌شده ــ و گاه با تکیه بر مداومت مصاحبت هر روزهٔ ــ در حدود ۳ سال ــ خود با پیامبر (ص)، در مقام دفاع از خود برمی‌آمد و حتی گاه حدیثهایی را که نقل می‌کرد، تنها بخشی از آنچه از پیامبر (ص) شنیده بود، قلمداد می‌نمود (ابن سعد، ۳۶۲/۲؛ بخاری، ۶۷/۱، ۲۱۹؛ ابن عساکر، ۲۲۸/۱۹).

چنانکه اشاره شد، ابوهریره جز شنیده‌های مستقیم خود از پیامبر (ص)، بسیاری از احادیث آن حضرت را از طریق دیگر صحابه چون ابوبکر، عمر، اُبیّ‌بن کعب، عایشه، سهل بن سعد ساعدی و حتی صحابی جوانی چون فضل بن عباس نقل کرده است (نک: ابن سعد، ۳۴۰/۴؛ احمد بن حنبل، *مسند*، ۱۱۴/۵ــ ۱۱۵؛ حاکم، ۵۱۲/۳؛ ابن منجویه، ۴۰۳/۲).

بر پایهٔ آماری که از احادیث ابوهریره به دست داده شده، شمار احادیث منفرد وی در *صحیح* بخاری ۹۳، احادیث منفرد وی در *صحیح* مسلم ۱۸۹، احادیث مشترک او در صحیحین ۳۲۵ و به‌طور کلی احادیث او در کتب معتبر حدیثی بالغ بر ۵٬۳۷۴ حدیث بوده است (سیوطی، ۱۹۱/۲). همچنین به گفتهٔ حاکم نیشابوری تنها ۲۸ تن از صحابه ــ و البته گروهی از تابعین ــ از ابو هریره روایت حدیث کرده‌اند (۵۱۳/۳). به عنوان نمونه‌ای از کثرت روایت ابو هریره در منابع حدیثی، باید از *مسند* احمد بن حنبل یاد کرد که حدود ۱۰٪ از کلّ *مسند*، صرفاً به احادیث منقول از ابو هریره اختصاص یافته است.

احادیث ابو هریره، از حیث موضوع بسیار متنوع بوده، مسائلی از عقاید وفقه گرفته تا سیره و ملاحم و حتی طب را در برمی‌گیرد. احادیث او را به طور مجموع، می‌توان در بخش «مسند ابو هریره» از مسانید بر جای مانده همچون *مسند* احمد بن حنبل (۲۲۸/۲ به بعد)، *مسند* ابو یعلی موصلی و جز آن یافت. همچنین نسخه‌ای بسیار کهن با عنوان *صحیفة همّام بن منبه*، تدوینی از احادیث ابو هریره مربوط به سدهٔ ۲ق/۸م بر جای مانده که به روایت عبدالرزاق صنعانی از معمر بن راشد از همام بن منبه (د ۱۳۲ق) است. این *صحیفه* به طور کامل به کوشش رفعت فوزی عبدالمطلب در ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م در قاهره به چاپ رسید و پیش از او نیز محمد حمیدالله در *مجلة المجمع العلمی العربی* دمشق، پژوهشی را با عنوان «اقدم تألیف فی الحدیث النبوی» دربارهٔ آن ارائه داده (ص ۹۶ به بعد) و متن *صحیفه* را نیز در شماره‌های بعدی همان مجله چاپ کرده بود. کسانی آثار مستقل دیگری نیز دربارهٔ احادیث ابو هریره با عنوان *مسند ابی هریرة*، پرداخته‌اند که برخی از آنان عبارتند از: ابراهیم بن حرب عسکری (رودانی، ۳۵۶ــ۳۵۷؛ نیز نک: GAS, I/160)؛ ابو اسحاق اسماعیل بن اسحاق قاضی؛ ابوبکر احمد بن علی مروزی؛ ابوالعباس احمد بن محمد برقی؛ ابوالقاسم طبرانی (سمعانی، *التحبیر*...، ۱۵/۲؛ نیز نک: رودانی، همانجا).

نقد رجالی: کثرت دور از انتظار روایات ابو هریره از پیامبر (ص) باتوجه به محدود بودن دورهٔ صحبت او، چنانکه پیش تر یاد شد، اعتراضهایی را از سوی برخی از صحابه پیش آورد که دامنهٔ این اعتراضات کمابیش به دوره‌های بعد نیز کشیده شد. با در نظر داشتن این اصل که اصحاب حدیث، به طور کلی اصحاب پیامبر (ص) را بر سبیل عدالت می‌پنداشتند و هرگز در صدد نقد صحابه بر نمی‌آمدند (مثلاً نک: ابن حجر، ۹/۱ به بعد)، بدیهی است که شخصیت ابو هریره نیز به عنوان یک صحابی همواره از سوی آنان مورد تأیید و احترام وافی بود (مثلاً نک: ابن قتیبه، *تأویل*، ۱۶ به بعد؛ حاکم، ۵۱۲/۳ به بعد؛ بغدادی، ۸۹؛ خطیب، ۴۶۷/۹).

در نقطهٔ مقابل، فرق و مذاهب اسلامی اصطلاحاً «اهل عدل» که امکان نقد صحابه را برای خویش محفوظ می داشتند و به ویژه در عرصهٔ مباحث کلامی چون تحلیل جنگهای جمل و صفین و نهروان و ماجرای تحکیم، این نقد را به طور عملی به کار می‌بستند، دور نبود که در مورد یک صحابی مورد نقد در عهد صحابه، چون ابو هریره، به نقد شخصیت او بپردازند.

شیعهٔ امامیه که در اصول اعتقادی مذهب خود، ضمن حرمت نهادن بر صحابه، راه را در نقد آنان بر خویش باز می‌دیده‌اند، در آثار مختلف خود به انتقاد از شخصیت ابو هریره پرداخته‌اند (مثلاً نک: ابن شاذان، ۴۹۴ــ۴۹۷؛ ابن بابویه، ۱۸۴ــ۱۸۵؛ نیز نک: شوشتری، ۳۷۴/۵ به بعد).

ابراهیم نظّام از معتزله، ابو هریره را به کذب و وضع حدیث متهم ساخته (ابن قتیبه، همان، ۲۷ــ ۲۸؛ بغدادی، ۸۹، ۱۹۲) و ابوجعفر اسکافی نیز در نقض خود بر *العثمانیهٔ* جاحظ حکایاتی درانتقاد از ابوهریره نقل کرده است (نک: ابن ابی الحدید، ۶۸/۴). عدل گرایان حنفی در خراسان نیز به سان معتزلیان از نقد شدید ابو هریره پرهیز نداشته‌اند

(نک: دارمی، ۱۳۲ به بعد؛ دمیری، ۳۹۹/۱؛ نیز نک: هـ د، ۳۸۵/۵).

در دهه‌های اخیر نیز شخصیت ابو هریره از نو مورد بازبینی قرار گرفته و چند تن از نویسندگان شیعه و اهل سنت به تألیف آثاری در انتقاد از وی پرداخته‌اند. از شیعهٔ امامیه می‌توان به کتاب *ابوهریره* از عبدالحسین شرف‌الدین (چ نجف، مکتبة الحیدریه) اشاره کرد. از اهل سنت محمود ابوریه نیز در کتاب *شیخ المضیرة ابو هریرة* (چ قاهره، ۱۹۶۹م) به دقت به نقد زندگی و روایات منقول از ابو هریره پرداخته، اما محمد حبیب الرحمان اعظمی درکتاب *ابوهریرة في ضوء مرویاته* (چ قاهره و بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م) کوشیده است تا با نگرشی به احادیث منقولِ ابو هریره در صحاح و کتب حدیث به جایگاه مهم او اشاره کند.

مآخذ: ابراهیم بن محمد ثقفی، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن بابویه، محمد، *خصال*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۴م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن شاذان، فضل، *الایضاح*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۸۸۷؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق؛ ابن منجویه، احمد، *رجال صحیح مسلم*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابوزرعهٔ دمشقی، عبدالرحمان، *تاریخ*، به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ احمد بن حنبل، *العلل و معرفة الرجال*، به کوشش وصی الله عباس، بیروت/ ریاض، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *الامامة والسیاسة*، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۷م؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵-۱۹۷۶م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج ۲ و ۳، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴-۱۳۹۷ق/ ۱۹۷۴-۱۹۷۷م، ج ۴(۱)، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت المقدس، ۱۹۷۱م، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۳۸۱ق؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ق؛ حمیدالله، محمد، «اقدم تألیف فی الحدیث النبوی»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م، ج ۲۸؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ دارمی، عثمان، *الرد علی بشر المریسی*، به کوشش محمدحامد فقی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ دمیری، محمد، *حیاة الحیوان الکبری*، قاهره، مکتبة مصطفی البابی الحلبی؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رافعی، عبدالکریم، *التدوین فی اخبار قزوین*، به کوشش عزیزالله عطاردی، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ زهری، محمد، *المغازی النبویة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *التحبیر فی المعجم الکبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، *تدریب الراوی*، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، تهران، ۱۳۷۹ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ وکیع، محمد، *اخبار القضاة*، به کوشش عبدالعزیز مصطفی مراغی، قاهره، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۹۷۹م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دار صادر؛ نیز: GAS.

علی بهرامیان

اَبوهِفّان، عبدالله بن احمد بن حرب مِهْزَمی (د ۲۵۵ق/ ۸۶۹م)، شاعر نوخاستهٔ هرزه‌گو. «هفّان» را به فتح‌ها نیز خوانده‌اند و روایات کتابهای لغت و ادب در این باب یکسان نیست (نک: فراج، ۷-۸). منابع در نام او و نام پدرانش اتفاق نظر دارند، اما معلوم نیست چرا حصری (۹۶۷/۲) او را منصور بن بجره خوانده است.

ظاهراً زادگاه و خاستگاه ابوهفان شهر بصره است (خطیب، ۹/ ۳۷۰؛ صفدی، ۲۷/۱۷)، زیرا قوم او بنی مهزم که شاخه‌ای از عبد قیس بود (نجاشی، ۱۶/۲؛ S ,EI²)، در آنجا می‌زیست. چند تن از اعضای این قوم به روایت اخبار شهرت یافته‌اند: عموهایش محمد و علی و دایی‌اش مسلمه منابع روایت او بودند (بن شیخ، 301-300؛ فراج، ۹) و مسلمه به شاعری نیز شهرت داشت (مرزبانی، *معجم*، ۲۷۸). بنابراین شگفت نیست که او از نوجوانی به شعر و روایت اخبار روی آورده باشد.

ابوهفان سرانجام بصره را ترک گفت و در بغداد مسکن گزید (خطیب، همانجا) و از آن پس، همهٔ اخباری که از او در دست داریم، گویا در همین شهر رخ داده است.

ابوهفان را «غلام و راوی» ابونواس دانسته‌اند (ابن معتز، ۴۰۹) و از اینجا پیداست که او پیش از همه، شیفتهٔ این شاعر بزرگ گردیده، به حلقهٔ یاران او پیوسته و شیوهٔ زندگی و شعر سرایی او را پیش گرفته است. بااینهمه، ابوهفان در وهلهٔ نخست راوی است و همین امر او را برای روایت شعر و لغت و شاید هم حدیث نزد اصمعی کشانده است (خطیب، همانجا؛ یاقوت، ۵۴/۱۲؛ صفدی، ۲۸/۱۷). شاعر عاقبت در این کار شهرتی نیز کسب کرد؛ چندانکه به قول خطیب (همانجا) در ادب به مقام بزرگی نایل آمد، یا به قول دیگران، راویه، نحوی، ادیب، لغوی و عالم به شعر و کلمات غریب شد (ابو عبید، ۳۳۵؛ صفدی، ۲۷/۱۷) و سرانجام کسانی چون ابن ابی طاهر، جنید بن حکیم دقاق و یموت بن مزرع او را مرجع خویش قرار داده، از او روایت کردند (خطیب، همانجا؛ صفدی، ۲۷/۱۷-۲۸). در منابع کهن، روایات انبوهی، بیشتر دربارهٔ شعر و شعرا و اندکی در لغت، از قول او نقل شده است. ابن معتز ۴ بار (ص ۱۹۴، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۴۰)، صولی یک بار (*الاوراق*، ۱۴۴)، ابن جراح در *الورقة* ۲۱ بار (نک: فهرست)، ابوالفرج ۲ بار (۱۷۸/۷، ۱۷۲/۱۰)، مرزبانی ۸ بار (*الموشح*، ۴۶، ۱۸۲، جم) و نیز ابن ندیم و ابوحیان و حصری و دیگران بارها از قول او ـ گاه با ذکر سلسله سند ـ اخباری نقل کرده‌اند. روش کار او در روایت با روش راویان معاصرش البته هیچ تفاوتی ندارد و این امر هم در منابعی که یاد شد، مشهود است و

هم در *اخبار ابی نواس* او.

از زندگی علمی ابوهفان بیش از این در دست نیست و روایات بی‌شمار دیگری که دربارهٔ او نقل شده، همه به مجالس عیاشی، همنشینی با یاران هرزه‌درا، هجای این و آن و دو مدح منحصر می‌شود.

حلقهٔ آشنایان وی، حلقه‌ای بس شگفت است، زیرا حتی تابناک‌ترین چهره‌های ادب عرب را می‌توان در آن یافت. بی‌گمان وی با جاحظ روابطی داشته است، زیرا جاحظ دو بار از او نقل روایت کرده (۴۶/۲، ۵۷) و او نیز از عشق جاحظ به کتاب درشگفت شده است (ابن ندیم، ۱۳۰). از سوی دیگر هنگامی که از او می‌پرسند چرا جاحظ را هجو نمی‌گوید، سخت اظهار ترس و عجز می‌کند (یاقوت، ۹۹/۱۶).

بحتری به چشم تحقیر در او می‌نگریست و در جواب هجای ابوالبصیر، دوست دیگر ابوهفان، گفته بود که او و ابوهفان لیاقت اندیشه و مشغولیت خاطر را ندارند (صولی، *اخبار*، ۱۳۲-۱۳۳)؛ ابوهفان نیز برای اینکه او را بیازارد، هجای زننده‌ای را که در حق او سروده بودند، برایش می‌خواند و می‌پرسید: شعر از آنِ کیست؟ (همان، ۱۳۴؛ اشتر، ۱۳۴، به نقل از ابن عساکر).

از نادر کسانی که می‌دانیم او مدح گفته، یکی عبیدالله پسر یحیی بن خاقان بود که از ۲۴۰ تا ۲۶۳ق چندین بار وزارت داشته است. چون مدیحهٔ او روز عید نوروز به امیر زاده تقدیم شد، وی بخش عظیمی از هدایایی را که دریافت داشته بود، به شاعر بخشید (ابن معتز، ۴۰۹، که ۳ بیت از این مدیحه را نقل کرده است).

در ۳ روایت نیز او را همراه ابن ثوابه (ه م) می‌یابیم: یک بار مدحش می‌گوید (ابوهلال، ۱۰۴/۱)؛ یک بار نیز مدح هجاآمیزی برایش می‌سراید (ابن معتز، همانجا)؛ یک بار هم با خری کرایه‌ای به استقبالش می‌شتابد و چون ابن ثوابه از این امر در شگفت می‌شود، او یک دو بیتی نمکین در باب فقر خود می‌سراید (خطیب، ۳۷۰/۹؛ ابن انباری، ۱۴۰).

یکی دیگر از بزرگانی که با ابوهفان رابطه داشته است، علی بن یحیی ابن منجم بود. در دستگاه ابن منجم، حلقه‌ای از شاعران و ادیبان هرزه‌سرای شوخ طبع تشکیل شده بود که ابن ظافر (ص ۲۲۲) نام چند تن را ذکر کرده است. در روایت ابن ظافر می‌بینیم که او همراه دو شاعر دیگر، علی را مدح گفته است، اما گویا دوستی شاعر با وی دوامی نیافت، زیرا در روایت جاحظ (۵۷/۲؛ قس: یاقوت، ۱۴۸/۱۵)، وی را عتاب کرده و هجو گفته است.

امیر دیگری که او مدح گفته، ابن مدبر (ه م) احتمالاً ابراهیم، والی بصره، بود (صفدی، ۲۸/۱۷). سیرافی نیز شعری از ابوهفان خطاب به ابراهیم ابن مدبر نقل کرده است (نک: ابوحیان، ۳۸۸/۱- ۳۸۹، نیز می‌گوید: این شعر را مرزبانی به ابوشراعه نسبت داده است).

دیگر دوستان و همنشینان او نیز چندان گمنام نبوده‌اند. این کسان - که شمارشان هم اندک نیست - هر یک به نحوی با او ماجرایی داشته‌اند که غالباً به شعری هجاآمیز و هرزه و یا حادثه‌ای خنده‌آور پایان می‌پذیرد (مثلاً نک: صفدی، ۲۸/۱۷- ۳۰؛ دلجی، ۱۵۰). به قول ابن معتز (همانجا) وی مبرد را هجا گفته است؛ شاعر بزرگ علی بن جهم را نیز عتاب کرده و هجو گفته است (جاحظ، ۴۶/۲)؛ در نهایت تنگدستی، با ابن ابی طاهر طیفور صحنه‌ای سخت مضحک می‌آراید تا از معلی بن ایوب مالی بستاند (یاقوت، ۸۸/۳- ۸۹، که در آن به جای ابوهفان، ابو دهقان آورده است)؛ با ابوالعیناء مروان بن ابی الجنوب شوخی می‌کند (ابن معتز، ۴۰۸؛ مرزبانی، *الموشح*، ۲۷۴؛ ابن ندیم، ۱۳۹)؛ با ابوالینبغی (ه م) دوستی داشته و در زندان به دیدارش رفته است (ابن معتز، ۱۳۱)؛ همراه ابوالعیناء و مبرد به عزای پسر عموی ابومحلّم سعدی می‌رود (ابوحیان، ۳۵۲/۲)؛ یکی از داستانهای شیرین حسین بن ضحاک را از قول خود او می‌آورد (ابوالفرج، ۱۷۸/۷)؛ در حضور ابن ماسویه داستان نقل می‌کند (ابوحیان، ۴۱۹/۱).

شاید خطرناک‌ترین این دوستان، ابو علی بصیر بود که زبانی زهرآگین داشت. ابوعلی وقتی دید ابوهفان از قعنب بن محرز باهلی که از او ناتوان‌تر بود، کسب علم و روایت می‌کند، او را ناسزا گفت که حتی در پارس سگان هم علم می‌جویی (علاف، ۳۶۶). همو، جای دیگر می‌گوید: «دوستی دارد به خوی شیطان و عقل زنان و کودکان و او کسی جز ابوهفان نیست» (همو، ۱۷۷). به فهرست این شاعران، باز هم می‌توان افزود؛ اما وجه مشترک بیشتر آنان، همان است که مرزبانی (معجم، ۳۹۸) گفته: «اینان همه در ظرافت‌گویی و هرزه‌درایی شیاطین العسکرند».

از مجموعهٔ اشعار ابوهفان در می‌یابیم که وی مردی تنگدست بود (نیز نک: یاقوت، ۵۴/۱۲- ۵۵). حیله‌گری با ابن ایوب برای کسب یک وعده خوراک (در حکایت ابن ابی طاهر)، نشستن بر مرکب کرایه (چنانکه گذشت) و حسادت سخت نسبت به کاتبان خرد مایه‌ای که بر اسبان نژاده نشسته‌اند (برای داستان و ابیات در این باره، نک: خطیب، ۳۷۰/۹؛ یاقوت، ۵۵/۱۲؛ نیز نک: ابن‌انباری، ۱۴۰)، همه بر تنگدستی او دلالت دارد. ابوهفان خود نیز از تکرار این معنی ابایی نداشت. چند قطعه شعر از او می‌شناسیم که در آنها، از ژندگی لباس، یا از عریانی خویش ناله سر داده است، حتی در یک دو بیتی اشاره می‌کند که برای کسب یک وعده خوراک، ناچار شده لباسهای خود را نیز بفروشد (ابوهلال، ۱۲۰/۱؛ صفدی، ۲۸/۱۷؛ قالی، ۱۱۱/۱؛ فراج، ۹-۱۰)؛ اما شاعر ادعا می‌کند که تنگدستی او و خاندانش، همه زاییدهٔ بخششهای بی حد و حصر اوست (همانجا).

ابوهفان به رغم این تنگدستی و بی‌بند و باری، چنانکه گذشت، از دانشهای ادبی بی بهره نبود. پیش از این دیدیم که بارها منبع راویان و نویسندگان بوده؛ علاوه بر این ملاحظه می‌کنیم که بارها در باب نقد شعر و لغت اظهار نظر کرده است: داستانی که ابوالفرج اصفهانی (۳۴۲/۴) دربارهٔ او و ابن اعرابی نقل کرده، بسیار خواندنی است: پس از آنکه دانشمند بزرگ بیتی خواند و تفسیر کرد، ابوهفان در مجلس به کسی گفت: این مرد خود پرست دو جا شعر را تحریف کرده‌است و تفسیر غلط هم برایش می‌آورد. افزون بر این، دربارهٔ شعر آل ابی حفصه (همو، ۱۲/

۸۰)، دربارهٔ ابتدائات شعر قصافی (ابن‌جراح، ۸) و درموضوعهای دیگرشعری (ابن‌رشیق، ۱۷۴/۲؛ یاقوت، ۲۳۵/۱۱) و حتی دربارهٔ لغت (ابن جراح، ۱۰) اظهارنظر می‌کند.

دانش ادبی با شخصیت مردی هرزه و دوره‌گرد و عیاش و بد زبان چندان منافات ندارد، اما به عکس چند روایت پراکنده دربارهٔ ابوهفان نقل کرده‌اند که محقق را دچار سرگردانی می‌کند. مثلاً یکی آنجاست که او حدیث روایت کرده است، بدین معنی که به‌دنبال سلسله‌سندی که از اصمعی می‌گذرد و به ابوهریره ختم می‌شود، این حدیث ـ نه‌چندان متقن ـ را آورده که: «امرؤ القیس رهبر شاعران به سوی آتش دوزخ است» (نک: خطیب، همانجا).

بعدهـا (اواسط سدهٔ ۵ ق) می‌بینیم که ذکر تشیع او در منـابع پدیدار می‌گردد. نجاشی (۱۶/۲) تصریح می‌کند که او «میان اصحاب ما مشهور است و در مذهب ما شعر سروده؛ نیز بنی مهزم خاندانی بزرگ در بصره و از شاخه‌های عبدالقیس (عبد قیس صحیح است) اند که شیعی مذهبند».

ابوعبید بکری (ص ۳۳۵) او را از «شعرای دولت هاشمی» می‌خواند، اما منابع تا این زمان نه به تشیع او اشاره کرده‌اند و نه به اشعارش در این باب. آنچه کار را دشوارتر می‌سازد، آن است که نجاشی (همانجا) کتابی با عنوان شعر *ابی طالب بن عبدالمطلب و اخباره* به او نسبت داده، و سخن او البته در بیشتر آثار شیعی پس از وی، چون قمی (ص ۲۴۴) و مامقانی (ص ۱۶۷، با تردید) تکرار شده است، اما بسیاری از منابع شیعی کهن، در این باب خاموشند. شیخ مفید در *امالی* و حتی در رسالهٔ *ایمان ابی طالب*، شیخ طوسی و ابن شهر آشوب هیچ‌کدام بـه این اثر اشـاره نکرده‌اند. با اینهمه، چند نسخـه از شعر *ابی‌طالب* در دست است. نسخهٔ نور عثمانیه به نام *دیوان شیخ الاباطح ابی طالب* چاپ شده و نسخهٔ دیگری را نیز در ۱۸۶۴م نولدکه معرفی کرده است (نک: ص 220 به بعد). وی افزون بر معرفی نسخه، *دیوان* را به آلمانی نیز ترجمه کرده است. در گزارش او، *دیوان* را عفیف بن اسعد از قول ابن جنی روایت کرده (او به روایتهای دیگری هم در نسخه اشاره دارد)، و در نسخهٔ نور عثمانیه «ابوهفان روایت عفیف از ابن جنی را جمع آورده»، جز اینکه در آغاز کتاب، دیگر سخنی از این دو تن نیست و *دیوان* را ابوهفان مستقیماً از قول ابوطالب نقل می‌کند. این امر چنین معنی می‌دهد که ابوهفان، نه جامع، که راویی است که سلسله سند را حذف کرده. بنابر آنچه از احوال او دانستیم و آنچه در آشفتگی نسخه می‌بینیم، دیگر سخن نجاشی را در باب انتساب *دیوان ابی طالب* به او نمی‌توان قاطعانه پذیرفت (دربارهٔ این کتاب، نک: GAS,II/274).

آثـار: اشعار او را که به تأیید منابع، اندک بوده، گرد نیاورده‌اند، زیرا گویی شعر او را کسی جدی نمی‌گرفته است، هرچند که ابن معتز وی را از مشاهیر و «شعرش را همه‌جا موجود» وصف کرده است (ص ۴۰۹). شاید مجموعهٔ شعر موجود او از ۶۰ـ۷۰ بیت فراتر نرود و آنها را، افزون بر منابعی که ذکر شد، در *مجموعة المعانی* (ص ۲۲۵، ۳۱۸)، *بهجة المجالس* ابن عبدالبر (۱(۱)/۷۰، جم)، *تشبیهات* ابن ابی عون (ص ۲۸۲، ۳۳۱)، *حماسهٔ* ابن شجری (ص ۲۶۹)، *انوار الربیع* علی خان مدنی (۱۱۱/۲)، *الصبح المنبی* بدیعی (ص ۲۴۱)، *الفلاکة و المفلوکون* دلجی (ص ۱۵۰) و جز آنها می‌توان یافت.

این آثار نیز در منابع به نام او یاد شده است: ۱. *اخبار ابی نواس*، که در ۱۹۵۳م در قاهره توسط عبدالستار احمد فراج تحقیق و چاپ شد (معلوم نیست چرا محقق از ذکر منابع خود در مقدمهٔ کتاب خودداری کرده). ۲. *صناعة الشعر*، که کتابی بزرگ بوده و ابن ندیم برخی از آن را دیده بوده است (ص ۱۶۱). ۳. *الاربعة فی اخبار الشعراء*. ظاهراً *اخبار الشعراء* که صفدی (۲۷/۱۷) ذکر کرده و *طبقات الشعراء* که نجاشی (۱۶/۲) آورده، همین کتاب است. این کتاب مورد استفادهٔ ابوالفرج اصفهـانی نیز بوده است (نک: زولندک، 297). آنچه از این کتاب بـاقی مانده، هلال ناجی گرد آورده و در مجلهٔ *المورد* (۱۹۷۹ـ۱۹۸۰م، ج ۸ و ۹) به چاپ رسانده است. ۴. *اشعار عبدالقیس و اخبارها*. تنها نجاشی (همانجا) به آن اشاره دارد و پیش از او هیچ‌جا نشانی از آن دیده نشد.

ابن حجر (۲۵۰/۳) تاریخ مرگ ابوهفان را ۲۵۷ق آورده است که غریب نمی‌نماید، اما سال ۱۹۵ق که یاقوت (۵۴/۱۲) ذکر می‌کند، بی‌تردید نادرست است.

مآخذ: ابن ابی‌عون، ابراهیم، *التشبیهات*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، کمبریج، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن انباری، عبدالرحمان، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جراح، محمد، *الورقة*، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن شجری، هبةالله، *الحماسة*، حیدرآباددکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *بهجة المجالس و انس المجالس*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی، *البصائر و الذخائر*، به‌کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب؛ ابوهلال عسکری، حسن، *دیوان المعانی*، دمشق، ۱۹۸۴م؛ اشتر، صالح، حاشیه بر *اخبار البحتری* (نک: هم، صولی)؛ بدیعی، یوسف، *الصبح المنبی*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۹۶۳م؛ جاحظ، عمرو، *رسائل*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ حصری، ابراهیم، *زهر الآداب*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ دلجی، احمد، *الفلاکة و المفلوکون*، بغداد، مکتبة الاندلس؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ صولی، محمد، *اخبار البحتری*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ همو، *الاوراق*، به کوشش هیورث دن، ۱۹۳۴م؛ علاف، حسین، *الشعراء الکتاب فی العراق*، بغداد، ۱۹۷۵م؛ علی‌خان مدنی، *انوار الربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۸ق؛ فراج، عبدالستار احمد، مقدمه بر *اخبار ابی نواس* ابوهفان، قاهره، ۱۹۵۳م؛ قالی، اسماعیل، *الامالی*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ قمی، عباس، *الفوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، نجف، ۱۳۵۰ق؛ *مجموعة المعانی*، به کوشش عبدالمعین ملوحی، دمشق، ۱۹۸۸م؛ مرزبانی، محمد، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ همو، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش محمدجواد نایینی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Bencheikh, Jamel E., «Les secrétaires poètes et animateurs de Cénacles aux II[e] et III[e] siècles de l'Hégire», JA, 1975, vol. CCLXIII; EI[2], S;

GAS; Nöldeke, Th.,«Über den Diwân des Abû Ṭâlib und den des Abû'l 'Aswad Adduali»,ZDMG, 1864, vol. XVIII ; Zolondek, Leon,«The Sources of the Kitāb al-Aġānī» , *Arabica*, Leiden, 1961, vol.VIII .

آذرتاش آذرنوش

آبوهِلالِ عَسْکَری، حسن بن عبدالله بن سهل (د ح ۴۰۰ق/ ۱۰۱۰م)، شاعر، ادیب، لغت شناس و استاد در صنایع شعری. وی احتمالاً در اوایل سدهٔ ۴ ق در عسکر مُکْرَم (سابقاً در استان خوزستان) زاده شد. این شهر که به دست یکی از امیران حجاج بن یوسف به جای شهرک رستم گواد بنا نهاده شده بود (یاقوت، *بلدان*، ۶۷۶/۳)، به سرعت آبادان گشت و چندین دانشمند از آن برخاستند که شاید ابوهلال و استادش ابواحمد مشهورترین آنان باشند. تردید نیست که این شهر به رغم وجود مهاجران و فاتحان عرب، باز شهری ایرانی بوده و عامهٔ مردم آن به زبان فارسی سخن می‌گفتند. ابوهلال نیز چنانکه در بررسی کتاب *التلخیص* او خواهیم دید، گویی فارسی را زبان اصلی خود می‌دانسته است. می‌توان پنداشت که او اصلاً نژادی ایرانی داشته، زیرا نام نیای چهارمش مهران بوده است (همو، *ادبا*، ۲۵۸/۸)؛ نیز در میان اشعارش، دو قطعه در باب فخر آمده است که در قطعهٔ نخست به نژاد ارجمندش آل ساسان می‌نازد (*دیوان*، ۱۵۳، بیت ۱۴) و در دیگری (همان، ۲۲۸) قدرتمندی این نیاکان را به یاد می‌آورد.

ابوهلال ظاهراً همهٔ عمر را در عسکر مکرم گذراند و همهٔ آثار گرانمایهٔ خویش را نیز همانجا تألیف کرد، اما نمی‌دانیم چرا مؤلفان کهن، چندان به او نپرداخته‌اند. ثعالبی که نزدیک‌ترین نویسنده به عصر اوست، تنها دو بیت از اشعار او را، آن هم در تتمة (۱۰۹/۲-۱۱۰) نقل کرده و عبدلکانی (د ۴۳۱ق) نیز به ذکر ۵ بیت اکتفا نموده است (۲۰۴/۱-۲۰۵). حدود ۳۰ سال پس از آن باخرزی به پیشه و نیز به تنگدستی او اشاره کرده و چند قطعهٔ کوتاه از شعرش را آورده است (۵۰۶/۱-۵۱۱)؛ ابن شجری نیز چیزی جز ۴ بیت (ص ۲۱۳) از آثار و احوال او نمی‌آورد. حدود دو سده بعد از ابوهلال، یاقوت به جُست و جوی احوال او برمی‌آید و امروز همهٔ اطلاعاتی که به ما رسیده، به پایمردی او حاصل شده است، اما این اطلاعات نیز بسیار اندک است، چندانکه نمی‌توان بر اساس آنها شرح حال کاملاً روشنی از این نویسندهٔ بزرگ تدارک دید. منابع پس از او نیز دربارهٔ احوال ابوهلال مطلقاً سخن تازه‌ای نیاورده‌اند، مثلاً عبدالقادر بغدادی، کاری جز تکرار روایات یاقوت نکرده است. اهمیت منابع دیگری چون ابن ایدمر، اربلی، نویری، صفدی و سیوطی، تنها در آوردن نام کتابها و برخی اشعار اوست. شگفت آنکه بسیاری از شرح حال نویسان و مورخان بزرگ چون ابن خلکان، ابن جوزی، ابن کثیر، ابن عماد یا حتی ثعالبی در یتیمة از ذکر نام او هم خودداری کرده‌اند. از آثار و اشعار خود او نیز اطلاعات فراوانی حاصل نمی‌شود، هر چند که برخی اشارات در لابه‌لای کتابهایش، یا برخی قطعات شعری، نکته‌های ظریفی از زندگی او را آشکار می‌سازد: از سخنی که در *دیوان المعانی* آورده، در می‌یابیم که او ظاهراً در کودکی نزد پدر سخنان حکمت آمیز او را می‌آموخته (۱۳۳/۱) و بعدها اوراقی را که وی بر جای گذاشته بوده، مورد استفاده قرار داده است (نک: قنازع، ۱۱). عموی پدرش حسن بن سعید نیز بی‌گمان در تعلیم او مؤثر بوده، به ویژه که بارها روایاتی را از قول او در آثار خود نقل کرده است (مثلاً *دیوان المعانی*، ۱۲۸/۱، ۱۳۲، ۱۳۳ به بعد).

اما تنها کسی که به راستی حق استادی به گردن او دارد، ابواحمد عسکری (ه م) است. او مردی نام‌آور و استادی ارجمند بود، محضر بزرگ‌ترین استادان زمان خود چون ابن درید، صولی، طبری و ابن سراج را دریافته، و در پی دانش، به بسیاری از شهرها سفر کرده بود. اینک در دوران جوانی ابوهلال، وی استاد بلامنازع عسکر مکرم، یا حتی همهٔ خوزستان شده بود. پشتوانهٔ علمی ابواحمد، شاگرد جوان را از بسیاری سفرها بی‌نیاز ساخت، چنانکه حتی بسیاری از مواد علمی را که برای تألیف کتابهایش مورد نیاز بود، از همو نقل می‌کرد و از همین جاست که مجموعهٔ آثار ابواحمد، با مجموعهٔ تألیفات ابوهلال بی‌شباهت نیست.

شاید یکی از علل گمنام ماندن ابوهلال، همانا نام‌آوری و عظمت علمی استادش بوده باشد. علاوه بر این نام و نسب این دو نیز یکسان بود، چندانکه یاقوت (*ادبا*، ۲۵۸/۸) صلاح در آن دیده که خوانندگان را در این باب هشدار دهد و از قول سلفی بگوید: هرگاه گفتیم حسن بن عبدالله عسکری ادیب، مراد همان ابوهلال است (همان، ۲۵۸/۸-۲۵۹؛ نیز نک: بغدادی، عبدالقادر، ۲۳۰/۱؛ سیوطی، بغیة، ۵۰۶/۱؛ هر چند که خود یاقوت و دیگران او را لغوی خوانده‌اند).

نزدیکی شاگرد و استاد به حدی رسید که برخی ابوهلال را پسر خواهر ابواحمد پنداشتند (یاقوت، همان، ۲۶۳/۸؛ بغدادی، عبدالقادر، همانجا؛ نیز طبانه، ۲۷ به بعد)، اما برای این مدعا هیچ سندی در دست نیست و یوهان فوک (EI^2) در رد آن، چنین دلیل آورده که ابوهلال پیوسته نسبت خویشاوندی خود را با افراد به صراحت ذکر کرده و مثلاً در باب حسن بن سعید، هیچ گاه از تکرار «عمّ والدی» خودداری نکرده، حال آنکه در روایات بی‌شماری که از ابواحمد نقل کرده، هرگز لفظ «خالی» را نیاورده است (نیز نک: قنازع، ۱۳-۱۴).

ابوهلال افزون بر ابواحمد، بی‌گمان دانشمندان دیگری را نیز دیده است؛ قنازع نام ۹ کس را که مأخذ بی‌واسطهٔ روایات او بوده‌اند، یافته است (ص ۱۴-۱۵)، اما هیچ کدام از ایشان را نمی‌شناسیم.

ظاهراً ابوهلال، سخت در کار دانش‌اندوزی می‌کوشید. وی در قطعه‌ای که در ستایش زمستان سروده، به شبهای دراز درس خواندن و آموختن فقه، شعر، نحو و حدیث اشاره می‌کند (*دیوان*، ۲۴۰-۲۴۱، ابیات ۱۳-۱۶)، اما وی گویی هرگز نتوانست از دانشی که اندوخته بود، بهرهٔ مادی ببرد و در جایی به تدریس و کسب معاش بپردازد. باخرزی (۵۰۹/۱) به کار «این مرد فاضل» که در بازار به خرید و فروش کالا مشغول است، اشاره می‌کند و بر این حال سخت اندوه می‌خورد و سپس می‌افزاید که او از «بازاریان اهل فضل» چون خُبز اَرُزّی (د ۳۲۵ق)، وأواء دمشقی (د ۳۷۰ق) و دیگران تقلید کرده است (۵۰۹/۱-۵۱۰).

یاقوت که در صدد یافتن شرح احوالی از او بود، در همدان به ابیوردی (ه م) شاعر رسید. شاعر یاقوت را از مراتب دانش ابوهلال آگاه کرد و افزود که ادب و شعر بر او غالب بوده است. وی دربارهٔ شغل ابوهلال می‌گوید: «یَبْزُز» (*ادبا*، ۲۵۹/۸). این کلمه در منابع بعد از یاقوت به صورتهای گوناگون آمده (صفدی، ۷۹/۱۲، سیوطی، همانجا: یتبزّز؛ بغدادی، عبدالقادر، همانجا: یبرز؛ سیوطی، *طبقات*، ۱۰: یتبرّر) و در نتیجه معانی گوناگون از آن استنباط شده است. مثلاً محقق *الوافی* «یتبـرّز» را «لبـاسهای ابـریشمین می‌پـوشید» معنی کـرده است (عبدالتواب، ۷۹/۱۲)، اما عامهٔ محققان آن را مشتق از کلمهٔ «بزّ» به معنی پارچه دانسته و از آنجا پنداشته‌اند که ابوهلال به پارچه فروشی اشتغال داشته است. در هر حال تردید نیست که او چندی به خرید و فروش کالا در بازار پرداخته است، زیرا در قطعه شعری که شاید دل‌انگیزترین و صادقانه‌ترین شعر او باشد، از این غم می‌نالد که چون اویی، باید در بازار بنشیند و به خرید و فروش کالا پردازد، و سپس می‌افزاید که «این حال نشان از آن دارد که مردمان همه بوزینگانند و ژندگی جامهٔ او خود زشت‌ترین هجا بر ضد آنان است» (*دیوان*، ۹۷).

ابوهلال البته از این کار زندگی آسوده‌ای نیافت و گاه تنگدستی و نیز خشمی را که از احوال خویش داشت، در ابیاتی وصف کرده است: در شعری بانگ برمی‌دارد که از خرد و تبار ارجمند سود نبرده و هر کس به حال او بنگرد، لاجرم کاغذ و دوات و قلم را نفرین خواهد کرد (همان، ۱۹۵-۱۹۶). بدیهی است که جهانی اینچنین ناسازگار، میل به فرومایگان دارد و او چون پرنده‌ای پرشکسته در چنگال باز، افتاده است (نک: *طبانه*، ۲۳؛ این دو بیت در *دیوان* یافت نشد) و سرانجام چون می‌بیند جوانی سپری شده است، گویی خطاب به خود می‌گوید: آمادهٔ مرگ شو که از آن گریز نیست (*دیوان*، ۵۲).

به رغم این تنگدستی، وصف خوراکیهای نیکو، نبیذ، مهمانیها و بوستانها که نشان از زندگی مرفهی دارند، در شعر او کم نیست، به همین جهت گردآورندهٔ *دیوان*، آن اشعار اندوهبار را چندان جدی نمی‌گیرد و می‌کوشد هم ثروتی برای شاعر بیابد و هم شغلی: افزون بر آن وصفها و اشاره به مهمانی دوستان، شاعر در بیتی از مصادره شدن اموال خود سخن می‌گوید (*الصناعتین*، ۵۰۶)؛ یک بار در *دیوان المعانی* (۲۵۱/۱) به خدمت نزد رئیسی اشاره دارد؛ یک بار نیز در بیتی دیگر مخدومی را هجو می‌کند (*دیوان*، ۱۸۴). بعید نیست که ابوهلال گاه‌گاه نزد این و آن به شغل دبیری پرداخته باشد (نک: قناز ع، ۱۸-۲۱). اما چنانکه ملاحظه شد، منابع ما تنها به فروشندگی او عنایت کرده‌اند و بس.

ابوهلال چند کس را مدح و چند کس دیگر را هجا گفته؛ در مرگ دو سه تن نیز مرثیه‌های کوتاه سروده است، اما هیچ یک از این افراد شناخته نیستند، مگر صاحب بن عباد که گویی سخت مورد احترام ابوهلال بوده است. همین احترام فراوان باعث شده است که زکی مبارک به روابط نزدیک میان آن دو تأکید ورزد و برای اثبات نظر خویش، دو دلیل اساسی عرضه کند: یکی آنکه ابوهلال سخت صاحب را می‌ستاید و بسیار به گفتار و شعر او استشهاد می‌کند و دیگر آنکه ابوهلال در آثارش، به ویژه *الصناعتین*، گاه به سختی از شعر متنبی انتقاد می‌کند و از آنجا که غرور و گردن افرازی متنبی با صاحب و کینهٔ صاحب نسبت به شاعر سخت معروف است، ناچار باید پنداشت که ابوهلال، نه از سر صدق که برای خوش‌آمد صاحب، با بزرگ ترین شاعر زمان ستیز کرده است (نک: مبارک، ۱۱۸/۲-۱۲۱)، اما مندور (ص ۲۲۱) به آسانی دلیلهای زکی مبارک را رد می‌کند، زیرا اولاً کتاب *الصناعتین* حدود ۱۰ سال پس از مرگ صاحب تألیف شده، ثانیاً انتقادهایی که ابوهلال بر متنبی کرده، همه بجاست (همو، ۲۲۲-۲۲۴). با اینهمه، تردید نیست که وی صاحب را دیده، زیرا او خود گوید که یک بار مصراعی را نزد صاحب خوانده، و او در تکمیل شعر بر او پیش دستی کرده است (نک: مبارک، ۱۱۹/۲). از آن گذشته می‌دانیم که صاحب در ۳۷۹ق به قصد دیدار با ابواحمد به عسکر مکرم سفر کرد (یاقوت، *ادبا*، ۲۴۸/۸-۲۵۱) و ابوهلال در *دیوان المعانی* می‌نویسد که: «شنیدم که کافی الکفاة (صاحب) به ابواحمد چنین می‌گفت،...» (۳۴۹/۱). با اینهمه نمی‌دانیم که رابطهٔ او با صاحب از چه قرار بوده و مدایح خویش را چگونه تقدیم او می‌کرده است. از او ۴ قطعه در مدح صاحب در دست است: ۳ قطعه در *دیوان* (ص ۷۹-۸۰، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۳۱) و یک قطعه در *الدرالفرید* ابن ایدمر (۲۶۰/۱).

باخرزی (۵۰۶/۱) و یاقوت (همان، ۲۶۰/۸-۲۶۲) مجموعاً نام ۵ تن را که در خدمت او علم آموخته‌اند، آورده‌اند، اما اینان نیز بیشتر گمنامند و تنها نام دو نفرشان را می‌شناسیم: یکی ابوسعد سمّان که معتزلی مذهب و عالم به فقه، حدیث و قرائات بود و به قول ذهبی (۲۸۷/۲)، حدود سال ۴۴۵ق درگذشته، دیگری ابواسحاق ابراهیم بن علی که اهل نحو و لغت بود که نزد ابوعلی فارسی و سیرافی نیز درس خوانده و عاقبت در بخارا رحل اقامت افکنده است (نک: یاقوت، همان، ۲۰۴/۱).

درست نمی‌دانیم که ابوهلال به چه مذهب بوده است. از شعر و نثر او چیزی به دست نمی‌آید. مؤلفان شیعه نیز در حق او دچار تردیدند: گویا نخستین کسی که او را شیعه پنداشته، حسن صدر در *الشیعة و فنون الاسلام* است (ص ۱۰۲). صاحب *اعیان الشیعة* که این قول را نقل کرده، دلیلی برای تشیع او نیافته است، جز اینکه استاد و دایی وی ابواحمد عسکری شیعی مذهب بوده (امین، ۱۴۹/۵)؛ اما پیش از این دیدیم که او با ابواحمد نسبت خویشاوندی نداشته است و نیز تشیع استاد، لزوماً بر تشیع شاگرد دلالت ندارد. قناز ع به استناد چند اشارت که در آثار او یافته (از جمله اشاره به خلق *قرآن*)، او را معتزلی دانسته است، خاصه که شاگردش ابوسعد سمّان نیز از بزرگان اعتزال بوده است (ص ۲۴-۲۵)؛ با اینهمه، دربارهٔ مذهب ابوهلال نمی‌توان اظهارنظر قطعی کرد.

نخستین کسی که به موضوع وفات او پرداخته، یاقوت است که گوید: در این باره خبری نشنیده، اما در پایان کتاب *الاوائل* خوانده که ابوهلال (نک: *الاوائل*، ۲۳۰/۲) آن را روز ۴ شنبه ۱۰ شعبان ۳۹۵ به

پایان رسانده است (*ادبا*، ۲۶۴/۸)، اما بر خلاف نظر حاجی خلیفه (۶۹۱/۱، جم) و اسماعیل پاشا بغدادی (هدیه، ۲۷۳/۱) و برخی دیگر، سال ۳۹۵ق، تاریخ مرگ او نیست. قفطی (۱۸۳/۴) و سیوطی (*طبقات*، ۱۰) به این نکته توجه داشته، وفات او را پس از ۴۰۰ ق نهاده‌اند. نظر اخیر را این نکته تأیید می‌کند که وی در کتاب دیگرش *جمهرة الامثال* که ظاهراً باید آخرین اثر او باشد، بارها به کتاب *الاوائل* خود اشاره کرده است (برای نمونه، نک: ص ۳۸۸؛ نیز: زلهایم، ۲۰۰).

شعر و نثر: با آنکه از او بیست و چند کتاب بر جای مانده و خوشبختانه اکثر آنها هم موجود است، باز نمی‌توان او را صاحب سبکی در نگارش پنداشت و دربارهٔ نثرش قاطعانه اظهارنظر کرد، زیرا این آثار از انبوهی روایت تشکیل شده‌اند که گردآورنده در آنها جز تنظیم و باب بندی و ایجاد ارتباط میان اجزا، نقش دیگری ندارد. با اینهمه، گاه زمینهٔ گفتار ایجاب کرده است که مؤلف در بابی اظهارنظر کند و یا خارج از روایات علمی، سخنی بگوید. در این موارد، نثر ابوهلال استوار و شیواست. با آنکه می‌دانیم او در صنایع ادبی از متخصصان بزرگ است و نسبت به نثر پرتصنع صاحب بن عباد ابراز شیفتگی می‌کند (نک: *الصناعتین*، ۵۰۴)، باز یکسره پای بند سجع و موازنه نمی‌شود. البته سجع‌پردازی را دوست دارد و از آن روی گردان نیست، اما ــ لااقل در این نمونه‌ها ــ هنرنمایی و لفظ پردازی مقصد او نیست، زیرا در اینجا سخن به قصد فهماندن ادا می‌شود، نه برای اظهار علم. زکی مبارک که چند نمونه از اینگونه قطعات را ذکر کرده، نثر او را از «درجهٔ عالی» دانسته است (۱۲۲/۲).

شعر ابوهلال، روی هم رفته زیبا و روان و استوار است. چندانکه از مردی اینچنین صنعت گرا، شعری اینچنین روان شگفت می‌نماید. متأسفانه *دیوان* شعر وی که سیوطی (همان، ۱۳۴) ذکر کرده، از دست رفته است، اما مجموعه‌ای که از منابع مختلف و به خصوص آثار خود او (بیشتر از *دیوان المعانی*) فراهم آمده، مجموعه‌ای خواندنی است. وی در این اشعار، در قالب شخصیتی مغرور و بزرگ منش و بلند طبع جلوه می‌کند که نه به مدایح اغراق آمیز میل چندانی دارد و نه به هجاهای گزنده؛ به صداقت تمام از تنگدستی خود می‌نالد (*دیوان*، ۹۷، ۱۹۵-۱۹۶)، اما مقام ارجمند خویش را نیز در جهان دانش نیک می‌شناسد (همان، ۵۳، ۵۶، ۷۱، ۱۵۲، ۱۷۹) و چون آن تنگدستی را با سرمایهٔ گران علمی خود در تضاد می‌بیند، لاجرم روزگار، جامعه و خاصه مردمان فرومایهٔ جهان را به باد انتقاد می‌گیرد (همان، ۴۱، ۴۵، ۵۶، جم) و بی‌گمان همین مضمون است که دلنشین‌ترین اشعار او را پدید آورده است. دیگر مضامین اشعار او، همان معانی تقلیدی است: وصفهای بسیار متعدد از باغ، گل و میوه، کوه و دشت، مجالس باده‌نوشی، اوصاف گوناگون از ماه، خورشید و ستارگان، پرندگانی چون کبک و خروس....

از آنجا که زبان مادری ابوهلال فارسی بود، دور از انتظار نیست که برخی کلمات فارسی را ــ به شیوهٔ ابونواس ــ به کار برده باشد، اما وی کوشیده است از اینگونه کلمات دوری گزیند. با اینهمه، آنجا که مانند دیگر نوخاستگان به مضامین نوظهور آن روزگار می‌پردازد، ناچار واژگان فارسی را به کار می‌گیرد. جالب ترین کلمات فارسی که در *دیوان* او دیده می‌شود، اینهاست: بندق (فندق یا هر گوی کوچک، ص ۴۸)، دستنبویه (ص ۵۱، در مقدمهٔ شعر)، نارنج (ص ۸۷، ۹۳)، اترج (ص ۹۳)، آذریون (ص ۱۰۶)، لوز (ص ۱۶۵)، نیز شطرنج و واژگان مربوط به آن: فرزان (فرزین یا وزیر)، رخ، شاه (ص ۸۴)، و نیز نرد، بوق، صنج (همانجا) و همچنین دیباج (ص ۸۵)، فیروزج (ص ۸۷)، شوذر (= چادر، ص ۱۱۷)، سفتجه (= سفته، ص ۸۳)، بند (ص ۱۸۳)، صولجان (= چوگان، ص ۱۹۳)، مهرجان (ص ۲۰۷) و کشخان (= دیوث، ص ۲۳۳).

شعر ابوهلال را نویسندگان کهن پسندیده‌اند و مردم، اندکی پس از او، شعرش را در شوش و شوشتر روایت می‌کرده‌اند (یاقوت، *ادبا*، ۲۶۱/۸-۲۶۲). باخرزی او را در صف شاعران ری، جبال، اصفهان، فارس و کرمان نهاده (۵۰۶/۱-۵۱۱)، ابن شاکر کتبی (۳۰۷/۲) مضمون ۳ بیت شعر او را کاملاً بدیع می‌داند و بدین سان او را در شمار «اوائل» می‌گذارد و نویسندگان دیگر نیز بارها به شعر او استشهاد کرده‌اند، خاصه نویری، در *نهایة* (۲۲۲/۲، جم)، ابن ایدمر در *الدرالفرید* (۲۶۰/۱، جم) و اربلی در *التذکرة الفخریة* (ص ۲۳۶، جم).

ابوهلال خود از آنجا که به ارزش شعر خویش آگاه بوده، از استشهاد به آنها در کنار اشعار بزرگان ابائی نداشته، به این جهت بیشتر اشعاری که اینک از او در دست داریم، همانهایی است که او در کتابهایش (خاصه *دیوان المعانی*) نقل کرده است. جورج قنازع[1] از این ابیات و قطعات پراکنده، دیوانی شامل حدود ۱۶۰۰ بیت گرد آورده است که کامل نیست. مثلاً دو بیتی را که طبانه (ص ۲۳) نقل کرده، گردآورندهٔ *دیوان* در منابع نیافته و نقل نکرده است. همچنین است دو بیت دیگری که اربلی (ص ۲۴۱) آورده است؛ از همه مهم‌تر، وی کتاب *الدر الفرید* ابن ایدمر را ندیده بوده است. در این کتاب، یک قطعهٔ ۱۶ بیتی در مدح صاحب (ابن ایدمر، همانجا) و نیز ۱۴ تک بیتی و یک ۳ بیتی دیگر آمده است که هیچ کدام در *دیوان* یافت نشد (همو، ۲۷/۱، ۳۱۷، ۲۳۸/۲، ۲۸۴، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۵/۳، ۱۳۹، ۱۵۱، ۳۵۴، ۳۷۲، ۸۰/۴، ۲۹۴، ۳۶۶).

ابوهلال و صنعت: ابوهلال بیش از هر چیز به کتاب *الصناعتین* شهرت یافته است، زیرا این اثر را شاید بتوان در نقطهٔ اوج منحنی تحولی نهاد که برای تاریخ نقد ادبی ترسیم کرده‌اند. نقد که در سده‌های ۱ و ۲ق با احکامی چون «هو اشعر العرب» آغاز شد، در کتابهای *طبقات* ابن سلام و ابن قتیبه و نحوهٔ گزینش و طبقه‌بندی ایشان، شکلی تازه یافت، جاحظ نیز به برخی از اصول علمی آن اشاره کرد، ابن‌معتز در کتاب بدیع، قالبهای نسبتاً روشن تر و گسترده‌تر نقد و صنایع لفظی را عرضه کرد، ابن طباطبا در جست و جوی معیارهای شعر برآمد تا

1. Kanazi

سرانجام قدامة بن جعفر تحت تأثیر خطابهٔ ارسطو و دیگر موازین منطقی و فلسفی یونانی که در آن روزگار به عربی ترجمه می‌شد، کوشید معیارهای عاطفی و ذوقی نقد را کنار نهد و موازین خشک منطقی را جایگزین آنها کند، اما آمدی در *الموازنة* و جرجانی در *الوساطة* باز احساس اصیل لغوی و عاطفهٔ هنری و همچنین مقایسه میان داده‌های ادبی را به اصول منطقی قدامه ترجیح دادند. ابوهلال که در پایان این زنجیره قرار داشت، همهٔ آن آثار را نیک فرا گرفته بود و بخش اعظم کتاب او نقل آراء و عقاید گذشتگان است. اما از کتاب *الصناعتین* چنین استنباط می‌شود که مؤلف اندک اندک از نقد عاطفی و هنری دوری گزیده و قالبهای فنی صنعت را بر آنها ترجیح داده است. از این رو سیمای ابن معتز و حتی قدامه در کتاب او از همه آشکارتر است و نیز پر ارج‌ترین اشخاص در کتاب او، صنعت پردازانی چون صاحب و ابوتمام هستند. عنایت به صنعت و ارزشیابی نیک و بد شعر با معیارهای بدیعی گاه در کار او ابعادی شگفت و اغراق آمیز می‌یابد (مثلاً *الصناعتین*، ۲۷۱ـ۲۷۳؛ نیز نک: طبانه، ۱۱۹؛ مندور، ۲۲۵ـ۲۲۶). این امر موجب گردید که مندور کتاب او را نه اثری در نقد ادبی، که کتابی منحصراً در بلاغت بداند و سرانجام او را نقطهٔ آغاز تباهی ذوق در نقد ادبی وصف کند (ص ۲۲۴)، زیرا به نظر او ابوهلال با این کتاب موجب شده است که نقد واقعی ادب، جای خود را به بلاغت و قیاسهای صنعت واگذارد و علم اوست که موجب زنده ماندن «نقد الشعر» به شیوهٔ قدامه است (ص ۳۱۵، ۳۱۶)؛ همهٔ افتخار ابوهلال به این است که «انواع بدیع» را به ۳۵ نوع رسانده، یعنی خود ۶ نوع به آن افزوده است (همو، ۲۲۴). هدف صنایع لفظی از آغاز، بیان جوانب فنی و هنری *قرآن* کریم و سرانجام اثبات اعجاز *قرآن* است. ابوهلال نیز بر آن بوده که نخست محسنات بدیعی را در آیات الٰهی باز نماید (*الصناعتین*، ۹؛ قس: مبارک، ۱۱/۲، ۱۲۵). با اینهمه، این کتاب او از نظر طبانه (ص ۱۲۳) و مندور (ص ۳۱۷)، بیشتر کتابی در تعلیم صنعت است و از نظر مبارک (۱۲۶/۲ـ۱۲۷)، کتاب ادب، زیرا مجموعهٔ عظیمی از زیباترین آثار نظم و نثر عرب را دربردارد.

الصناعتین که از نظر مندور، خشک و تباه کنندهٔ ذوق جلوه می‌کند، سخت مورد توجه مبارک بوده، چندانکه ادعا می‌کند بیش از ۲۰ بار آن را خوانده و استفاده کرده است (۱۳۴/۲). در این میان، احسان عباس نظر معتدل تری دارد. وی آن را برای صنعت آموزان کتابی مفید و آسان می‌شمارد (ص ۳۵۵)، اما معتقد است که ابوهلال، هیچ نکتهٔ تازه‌ای از خود نیاورده و به همین جهت کتاب، از نظر تاریخ نقد ادبی، هیچ سودی دربرندارد (ص ۳۵۷).

آثار: آثار متعدد و گوناگون ابوهلال بر وسعت اطلاعات او دلالت دارد. فهرست آثار او در بیشتر منابع کهن آمده است، اما هیچ کدام کامل نیستند. در ۱۹۷۵م، جورج قنازع فهرست جامعی از آثار او تدارک دید که در *آرابیکا* (XXII/61-70) به چاپ رسیده است. دراین فهرست، قنازع به نام یا نامهای مختلف هر اثر، نسخه‌های خطی و احیاناً سال چاپ آنها اشاره کرده و همهٔ شروح یا تلخیصهایی را که برای هر یک یافته، نقل کرده است. اینک برای مراعات اختصار، مسائل کلی این فهرست با افزودن توضیحات لازم نقل می‌شود:

الف ـ چاپی:

۱. *الاوائل*. ۳ تن این کتاب را تلخیص کرده‌اند، از جمله سیوطی با عنوان *الوسائل الی معرفة الاوائل*. در اینجا «اوائل» یعنی کسانی که نخستین بار سخنی، یا شعری گفته‌اند، یا کاری کرده‌اند، یا امری بر ایشان گذشته است. کتاب از عصر جاهلی آغاز شده، به پیامبر اکرم(ص)، صحابه، خلفای اسلام، قاضیان، دانشمندان و ادبا می‌رسد و عاقبت به نخستین اخباری که از عجم و عرب رسیده، ختم می‌شود.

این کتاب نخست در ۱۹۶۶م در مدینه به چاپ رسید، سپس در ۱۹۷۵م، توسط دو محقق سوری در دمشق منتشر شد. ابراهیم صالح استدراکاتی بر چاپ اخیر نوشته و در *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق* (۱۹۷۶م، شم ۵)، به چاپ رسانده است.

۲. *التلخیص فی معرفة اسماء الاشیاء و نعوتها*، یا *التلخیص فی اللغة*، کتاب سودمندی است که بر حسب دایرهٔ واژگانی یک موضوع، یا بر حسب رسته‌های اشیاء موجود در جهان تقسیم بندی شده است. این کتاب در واقع، جامع آن کتابهای تک موضوعی کهن‌تری است که از دیرباز تألیف می‌یافت (مثلاً *خلق الانسان*، یا اندامهای گوناگون آدمیزاد و هرچه به آنها مربوط است که بارها پیش از ابوهلال تألیف شده). *التلخیص* در ۴۰ باب تنظیم شده که با انسان آغاز می‌گردد و به نام بازیها و ابزارهای بازی و سپس نام اشیاء متفرقه ختم می‌شود. این کتاب، به قول عزت حسن، به سبب گستردگی و شمول بر واژگان بسیار، به درجهٔ یک قاموس واقعی و مرتبت بهترین کتاب در نوع خود تا آن زمان ارتقا یافته است («التلخیص»، ۲۱۲، مقدمه بر *التلخیص*، ۱۲).

اهمیت این کتاب برای فارسی زبانان در دو نکته است: نخست آنکه ابوهلال از همهٔ کلمات بیگانه‌ای که زبان عربی از زبانهای دیگر، خاصه فارسی وام گرفته بود و دانشمندان پیش از او ریشه‌ای برای آنها یافته، یا ساخته بودند، آگاهی داشت. بدین سان، تقریباً همهٔ کلمات «معرّب» که مورد توجه دانشمندان سدهٔ ۳ ق و بیش از همه، ابن درید (در *جمهرة*) بود، در *التلخیص* گرد آمد. همین پشتوانهٔ عظیم بود که یک سده بعد، کتاب مهم *المعرب* جوالیقی را به وجود آورد. دیگر آنکه ابوهلال، گاهی پس از ذکر کلمه و معنای آن، می‌افزاید که «آن را به فارسی چنین گویند». در آن زمان هنوز ادب فارسی و زبان خراسانی در دیگر نقاط ایران پراکنده نشده بود و ناچار ابوهلال به زبان فارسی خوزستانی خویش سخن می‌گفت (نک: صادقی، «لغات»، ۲۷)؛ همین امر، بر اهمیت کلماتی که ابوهلال آورده، سخت می‌افزاید.

مجموعهٔ کلمات فارسی خوزستانی در *التلخیص* بالغ بر ۶۰ کلمه است که صادقی همه را مورد بررسی عالمانه قرار داده است (همان، ۳۱ـ۴۳). بسیاری از این کلمات *التلخیص* مانند براسته = ریض (۲۶۲/۱)، شبوتک = پشتیبان دیوار (۲۶۴/۱)، پیش دکان (۲۶۹/۱)،

پشت بر = ناوه (۲۷۱/۱)، بوبو = گیاه بوی مادران (۲۶۴/۲) و کلمات بسیار دیگر، در هیچ یک از قاموسهای فارسی نیامده است. این کتاب در ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م، توسط عزت حسن در دمشق به چاپ رسیده است.

۳. *جمهرة الامثال*. وی در این اثر نیز مانند دیگر آثارش با توانایی بسیار، میراث گذشتگان را گرد می‌آورد و آن را به کمال می‌رساند. زلهایم در تاریخچهٔ مَثَل نویسی عربی، نام ۳۵ تن را پیش از ابوهلال آورده که برخی صاحب کتابهایی شامل نام «امثال» نیز بوده‌اند. با اینهمه، با توجه به جامعیت کتاب و مراعات ترتیب کامل الفبایی، ابوهلال را نخستین گردآورندهٔ امثال عرب به شمار آورده است (ص ۲۰۲-۲۰۴). ابوهلال در این کتاب و کتابهای دیگر، مانند بیشتر نویسندگان آن روزگار، از ذکر منابع خویش خودداری کرده و تنها از کتاب *الامثال* حمزهٔ اصفهانی نام برده و بر او خرده گرفته است که چرا مثلهای نو (مولد) را هم آورده است (نک: ۶/۱)، اما زلهایم دریافته که بسیاری از روایات ابوهلال عیناً در کتابهای کهن تر موجود است (ص ۲۰۱-۲۰۲). این کتاب یک بار در بمبئی (۱۳۰۷ق/۱۸۸۹م)، یک بار در قاهره (۱۳۱۰ق/۱۸۹۲م) و بار دیگر در همانجا (۱۹۶۴م) توسط محمد ابوالفضل ابراهیم و عبدالمجید قطامش به چاپ رسیده است، اما چاپ اخیر هم از هر گونه فهرست تهی است.

۴. *دیوان شعر*، که پیش‌تر بحث آن گذشت.

۵. *دیوان المعانی*. تدوین کتابهای «معانی» که بهترین گفتارها در یکی از موضوعات را گرد می‌آورند، ظاهراً از سدهٔ ۲ ق با کتاب *معانی الشعر* مفضل ضبی آغاز شد. در سدهٔ ۳ ق توسط ابن قتیبه و در سدهٔ ۴ ق توسط ابوهلال، بهترین و جامع‌ترین نمونه‌های اینگونه آثار پدید آمد. *دیوان المعانی* ابوهلال در ۱۲ باب تدوین یافته که از آن جمله است: آتش، آشپزی، خوراکیها و آشامیدنیها (باب ۵)، آسمان و ستارگان (باب ۶)، خط و قلم و دوات و کاغذ و بلاغت (باب ۹). یکی از نکات جالب کتاب آن است که مؤلف چندین بار مثلهایی به زبان فارسی خوزستانی آورده که برای بررسیهای زبان شناختی فارسی بسیار ارزشمند است. صادقی در تکوین *زبان فارسی* (ص ۱۰۸-۱۱۷)، این مثلها را قرائت و تحلیل کرده است. این کتاب در ۱۳۵۲ق، در قاهره به چاپ رسیده است. در ۱۹۸۴م نیز برگزیده‌ای از آن در ۲ جلد و به کوشش احمد سلیمان معروف در دمشق انتشار یافت.

۶. شرح *دیوان ابی محجن الثقفی*. این کتاب ابتدا در لیدن (۱۸۸۶-۱۸۸۹م)، در مجموعهٔ *طرف عربیة* (شم ۱)، نیز در قاهره و بیروت (۱۹۷۰م) به کوشش صلاح‌الدین منجد به چاپ رسیده است.

۷. *الصناعتین*، *الکتابة و الشعر*، یا *صناعتی النظم والنثر*، یا *صنعة الکلام* که در ۳۹۴ ق تألیف شده است. چاپ نخست آن در استانبول (۱۳۲۰ق) و آخرین چاپ در قاهره (۱۹۷۱م) بوده است. ابوهلال چند بار نام *صنعة الکلام* را در کتابهای خویش (در *دیوان المعانی* و *جمهرة* و *الفروق*، نک: قنازع، 69) ذکر کرده و بروکلمان (GAL, S, I/194) نیز آن را کتابی مستقل پنداشته است، اما قنازع باور ندارد که این کتاب چیزی غیر از *الصناعتین* باشد و حتی می‌پندارد که نام اصلی کتاب *الصناعتین*، همانا *صنعة الکلام* بوده است. از سوی دیگر، می‌دانیم که *الصناعتین* را به چندین نام دیگر نیز خوانده‌اند.

قنازع در اثبات نظر خود بیشتر به این امر استدلال می‌کند که: هرگاه ابوهلال به موضوعی در *صنعة الکلام* ارجاع داده، آن موضوع عیناً در *الصناعتین* یافت می‌شود و همچنین وی در مقدمهٔ *الصناعتین* تصریح می‌کند که در این کتاب خواسته است هر چه را در باب «صنعة الکلام» مورد نیاز است، گرد آورد (ص ۱۳). از سوی دیگر وی هیچ گاه لفظ «صناعتین» را در آثار خویش به کار نبرده و اساساً او به دو صنعت متفاوت قائل نبوده، بلکه شعر و نثر و گفتار را رشته‌های سه گانهٔ صنعت یگانه‌ای می‌پنداشته است. بنابراین نباید پنداشت که *صنعة الکلام* کتابی مستقل است (ص 70-69).

نسخه‌ای با عنوان *صناعة النظم و النثر* نیز در کتابخانهٔ آستان قدس موجود است (آستان، ۳۸۷) که بی‌گمان همان *الصناعتین* است (دربارهٔ اهمیت و محتوای کتاب پیش‌تر سخن رفت).

۸. *الفروق اللغویة*، یا *الفروق بین المعانی*، یا *الفروق فی اللغة*. این کتاب شامل انبوهی کلمات مترادف در زبان عربی است، هر چند که ابوهلال خود به ترادف کلمات، یعنی وجود چندین واژه به یک معنی اعتقاد ندارد و می‌پندارد که «اختلاف کلمات واسمها لاجرم موجب اختلاف معانی می‌شود» (*الفروق*، ۱۱).

شیوهٔ ابوهلال در این کتاب نیز چون کتابهای بزرگ دیگر اوست. بدین معنی که او همهٔ آثار متعدد پیش از خود را یکجا در کتاب خویش فراهم آورده است. این کتاب در قاهره (۱۳۵۳ق) به چاپ رسیده و دو بار نیز تلخیص شده است (قنازع، 66). در ۱۳۶۳ش، محمد علوی مقدم و ابراهیم دسوقی شتا، ترجمهٔ بخش عمده‌ای از کتاب را، همراه مقدمه‌ای در ۱۴۲ صفحه در مشهد به چاپ رساندند.

۹. *فضل العطاء* (*فضل الاعطاء* یا *فضل الغناء*) *علی العسر*، رساله‌ای است که نخستین بار، توسط محمود محمد شاکر در قاهره (۱۹۳۴م) به چاپ رسیده است.

۱۰. *الکُرَماء*، رساله‌ای ۴۳ صفحه‌ای دربارهٔ کریمان و شریفان جاهلی و اسلام که در قاهره (۱۹۰۸م) چاپ شده است. نام کتاب گاه به صورت *الکرماء و فضل العطاء علی العسر* آمده. از این رو قنازع (همانجا) احتمال می‌دهد که این کتاب و کتاب شمارهٔ ۹ یکی باشند.

۱۱. *المعجم فی بقیة الاشیاء*، یا *اسماء بقیة الاشیاء*، نخست در ۱۹۱۵م در برلین و سپس در ۱۹۳۴م در قاهره چاپ شده است.

ب - خطی: ۱. *الحث علی طالب العلم*، شامل داستانها و نکته‌هایی است دربارهٔ دانشمندان و رنجهایی که در راه علم کشیده‌اند (دربارهٔ نسخه‌های آن، نک: قنازع، 63; GAL, S, I/194)؛ ۲. *رسالة فی ضبط و تحریر مواضع من دیوان الحماسة لابی تمام* (برای نامهای دیگر و نسخه‌های آن، نک: قنازع، 64; GAL,S، همانجا)؛ ۳. *المُعَرِب عن المُغرِب* (برای نسخه‌های آن، نک: قنازع، 67)؛ ۴. *من احتکم من الخلفاء الی*

القضاة، یا *ما احتکم به الخلفاء الی القضاة* (نک: همو، 68)؛ ۵. *نوادر الواحد والجمع*، یا *النوادر فی العربیة*. بروکلمان به نسخهٔ آن در کتابخانهٔ اسکوریال اشاره کرده، اما در انتساب آن به ابوهلال تردید دارد (GAL,S، همانجا؛ قس: قنازع، همانجا؛ نیز نک: ESC², II/42-43)؛ ۶. *الوجوه و النظائر*، یا *وجوه القرآن و نظائره*. این کتاب در جهت مخالف کتاب *الفروق* تألیف شده؛ اگر *الفروق* اساساً شامل کلمات مترادف است، مایهٔ اصلی این کتاب «نظائر» (یک لفظ و چند معنی) است. بنابر این «اضداد» که موضوع کتابهای متعددی بوده، خود در دائرهٔ «نظائر» قرار می‌گیرد، اما مراد از «وجوه»، معانی گوناگون یک لفظ و توضیح آنهاست. حاجی خلیفه (۲/۲۰۰۱) یادداشت مختصری به این باب اختصاص داده و آن را از فروع تفسیر خوانده است. حاجی خلیفه گویا از مجموعهٔ آثار تألیف شده در موضوع «وجوه» جز کتاب ابن جوزی که وی بهترین کتاب می‌داند، چیزی دیگر ندیده و سپس از قول ابن جوزی، ۹ تن را که در همین زمینه کتاب تألیف کرده‌اند و چند نفرشان هم پیش از ابوهلال می‌زیسته‌اند، نام می‌برد که از آن جمله‌اند: عکرمه و مقاتل. ظهور نام این دو تن در میان مؤلفان «وجوه» خود به تنهایی نشان می‌دهد که چرا حاجی خلیفه علم وجوه و نظائر را جزئی از علم تفسیر خوانده است. در اثر ابوهلال نیز این موضوع به نیکی آشکار است، زیرا برنامهٔ کار او چنین است که نخست کلمه‌ای از کلمات قرآنی را نقل و شرح می‌کند، آنگاه معانی مختلف آن را در قرآن کریم یافته، زیر عنوان «وجوه کلمه» یکی یکی مورد بررسی و تفسیر قرار می‌دهد. بدیهی است که روش کار ابوهلال در این کتاب نیز مانند دیگر کتابها، جمع آوری و تدوین و تبویب میراث گذشتگان است. این اثر با وجود جامعیت و حسن تألیف، نمی‌دانیم چرا به سرعت به دست فراموشی سپرده شد، چندانکه نه ابن جوزی از آن خبر داشت، نه حاجی خلیفه و نه مکملان *کشف الظنون*. منابع دیگری هم که فهرست مفصلی از آثار او را نقل کرده‌اند، از وجود این کتاب بی‌اطلاع بوده‌اند، حال آنکه ابوهلال خود در *الفروق* (ص ۱۱۶؛ نیز نک: قنازع، همانجا) به آن اشاره کرده است. در هر حال، هیچ سخنی از این کتاب نبود، تا آنکه کاظم عسکری نسخه‌ای از آن را در درون یک مجموعهٔ خطی، در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران یافت و تصحیح آن را موضوع پایان نامهٔ دکترای خویش قرار داد. ابوهلال در این کتاب، گاه از دیگر آثار خود نام برده و بدین‌سان تردیدی را که در انتساب کتاب *الوجوه* به او داشتیم از میان برده، اما عیب کار در آن است که وی کتابها را به نامهای معروف، نخوانده است: به جای *الفروق اللغویة*، *البدیع فی الفروق* (*الوجوه*، ۵۴۶) و به جای *جمهرة الامثال*، *جامع الامثال* (همان، ۳۷۱). برای چاپ کتاب *الوجوه*، هنوز اقدامی نشده است.

آثار یافت نشده: ۱. *التبصرة* (یاقوت، *ادبا*، ۸/۲۶۳). ۲. *الدرهم و الدینار*، یا *مفاخرة الدرهم و الدینار* (همانجا؛ نیز نک: قنازع، 63). ۳. *رسالة فی العزلة و الاستئناس بالوحدة* (سیوطی، *بغیة*، ۱/۵۰۶). ۴. *شرح الفصیح*. ابوهلال در *جمهرة الامثال* خود (۲/۳۰۴) به آن اشاره کرده، اما تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده است. ۵. *العمدة* (یاقوت، همانجا). ۶. *ما تَلحَنُ فیه الخاصة* (همانجا). ۷. *المحاسن فی تفسیر القرآن*، یا *تفسیر القرآن* (همانجا). فوک (EI²) ذکر کلمهٔ «المحاسن» در عنوان بالا را دلیل بر آن می‌داند که کتاب، بیشتر به جوانب فنی آیات الٰهی پرداخته. اما اصل این کتاب که به قول یاقوت ۵ جلد بوده (همانجا)، اینک از دست رفته است. بروکلمان به نسخه‌های آن در مشهد و تهران اشاره کرده (GAL, S, I/194)؛ نسخهٔ تهران، در واقع چاپی است، ۱۲۶۸ق)، اما قنازع (ص 67) دریافته که این نسخه‌ها و نیز نسخهٔ استانبول که خود یافته، «تفسیر امام حسن عسکری(ع)» است، نه ابوهلال عسکری. ۸. *کتاب الوتر* (بغدادی، *هدیه*، ۱/۲۷۳).

اثری با عنوان *تصحیفات المحدثین* نیز به ابوهلال نسبت داده شده، اما این کتاب بی‌تردید از آن ابواحمد عسکری است که در ۱۹۸۸م در بیروت به نام ابوهلال چاپ شده است. همچنین *رسالة فی الادبیات*، در یک مجموعهٔ خطی که سراسر به آثار ابوهلال اختصاص دارد، یک رساله به این نام خوانده شده، اما آغاز و انجام آن افتاده است و عنوان مذکور نیز عنوانی جعلی است که ناسخ بر کتاب افزوده است (قنازع، 70).

مآخذ: آستان قدس، ف، *فهرست*؛ ابن ایدمر، محمد، *الدر الفرید*، چ تصویری، به کوشش سزگین و دیگران، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن شجری، هبة الله، *الحماسة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الاوائل*، به کوشش محمد مصری و ولید قصاب، دمشق، ۱۹۷۵م؛ همو، *التلخیص*، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ همو، *جمهرة الامثال*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و عبدالمجید قطامش، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *دیوان*، به کوشش جورج قنازع، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م؛ همو، *دیوان المعانی*، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ همو، *الصناعتین*، به کوشش مفیدقمیحه، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *الفروق اللغویة*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ همو، *الوجوه و النظائر*، به کوشش کاظم عسکری، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۷۲ش (رسالهٔ دکتری، چاپ نشده)؛ اربلی، علی، *التذکرة الفخریة*، به کوشش نوری حمودی قیسی و حاتم صالح ضامن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۷۹م؛ بغدادی، *هدیه*؛ ثعالبی، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسن، عزت، «التلخیص فی معرفة اسماء الاشیاء»، *مجلة مجمع اللغة العربیة*، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م، شم ۴۳؛ همو، مقدمه بر *التلخیص* (نک: هم، ابوهلال عسکری)؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زلهایم، رودلف، *الامثال العربیة القدیمة*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *طبقات المفسرین*، لیدن، ۱۸۳۹م؛ صادقی، علی‌اشرف، *تکوین زبان فارسی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، «لغات فارسی کتاب التلخیص ابوهلال عسکری»، *مجلهٔ زبان شناسی*، تهران، ۱۳۶۶ش، س ۴، شم ۱ و ۲؛ صدر، حسن، *الشیعة و فنون الاسلام*، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ طبانه، بدوی، *ابوهلال العسکری و مقاییسه البلاغیة و النقدیة*، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ عباس، احسان، *تاریخ النقد الادبی عند العرب*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ عبدالتواب، رمضان، تعلیقات بر *الوافی بالوفیات* (نک: هم، صفدی)؛ عبدلکانی، عبدالله، *حماسة الظرفاء*، به کوشش محمد جبار معید، بغداد، ۱۹۷۳م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره،

۱۹۷۳م؛ قنازع، جورج، مقدمه بر *دیوان* (نک‍ : هم‍، ابوهلال عسکری)؛ مبارک، زکی، *النثر الفنی فی القرن الرابع*، بیروت، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م؛ مندور، محمد، *النقد المنهجی عند العرب*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، دارالکتب؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:
EI[2]; ESC[2]; GAL, S; Kanazi, G., «The Works of Abū Hilāl Al-ʿAskerī», *Arabica*, Leiden, 1975.

آذرتاش آذرنوش

آبوالْهِیثَم، احمدبن حسن جرجانی، دانشمند و شاعر اسماعیلی مذهب اواخر سدهٔ ۴ و اوایل سدهٔ ۵ ق. از زندگانی او اطلاع چندانی در دست نیست. همین اندازه گفته شده که از متعلقان و محبان فرزندان رسول اکرم (ص) به شمار می‌رفته است (ناصرخسرو، ۲۱۷). در برخی از منابع نسبت او را بوزجانی و یا جوزجانی نوشته‌اند (صفا، ۵۲۲/۱)، اما ناصرخسرو که نزدیک به زمان او می‌زیسته و از همکیشان وی بوده است، بارها در کتاب *جامع الحکمتین* از او با عنوان خواجه ابوالهیثم احمدبن حسن الجرجانی یاد می‌کند (ص ۱۷، ۱۹، ۸۶).

ظاهراً ابوالهیثم به تدریس و تعلیم نیز می‌پرداخته و شاگردانی داشته است. یکی از شاگردان او، محمدبن سرخ (سرخ) نیشابوری است که به گفتهٔ خود مدت ۹ سال خواجه ابوالهیثم را شاگردی کرده بود (ص ۱۰۹). برخی از محققان برآنند که این محمدبن سرخ، پدر ابوجعفر نسوی یا نیشابوری است که استاد نظامی عروضی مؤلف چهار مقاله بوده است (صفا، ۵۲۲/۱، ۶۲۳؛ کربن، مقدمه بر *جامع الحکمتین*، ۱۵، مقدمه بر *شرح قصیده*، ۲ ـ ۳).

هرچند که به گفتهٔ بیهقی (ص ۱۳۲)، ابوالهیثم در میان عوام حکما شهرتی داشته، ولی از او تصنیفی یا کلامی که از آن بتوان مرتبهٔ وی را در حکمت شناخت، در دست نبوده است، اما به نظر می‌رسد که اسماعیلی بودن ابوالهیثم در این داوری بی‌تأثیر نبوده و شاید سخن بیهقی تعریضی بر مذهب او باشد (کربن، مقدمه بر *جامع الحکمتین*، ۱۲). با اینکه از آثار ابوالهیثم جز قصیده‌ای به فارسی در دست نیست، ولی بی‌شک او که از دانشمندان و آگاهان کیش اسماعیلی بوده، تصنیفاتی در زمینهٔ معتقدات مذهب خویش داشته است. چنانکه محمدبن سرخ که از شاگردان اوست، بدین مطلب تصریح می‌کند: «سؤالی است که کس گرد این نگشته است، مگر این مرد فاضل، ایدون گفته است در تصنیفهای خویش...» (ص ۸۹).

دربارهٔ شمار ابیات قصیدهٔ به جا مانده از ابوالهیثم اختلاف است. در *جامع الحکمتین* ۸۲ بیت آمده است (ناصرخسرو، ۱۹ ـ ۳۰، ۳۱۳)، اما چون به گفتهٔ ناصرخسرو، امیر بدخشان قصیده را از حفظ داشته و برای او فرستاده است (ص ۱۷) بسیار احتمال می‌رود که ابیاتی را فراموش کرده باشد. از طرف دیگر شرح محمدبن سرخ با اینکه ۷۶ بیت است، ولی ۷ بیت اضافی دارد که در *جامع الحکمتین* نیست (محمدبن سرخ، ۲ به بعد؛ ناصر خسرو، همانجا) و بدین ترتیب شمار ابیات قصیده بالغ بر ۸۹ بیت خواهد بود. در این قصیده که به «چون و چرا نامه» معروف است (آقابزرگ، ۹(۱)/۲۶۰)، ۹۱ سؤال «فلسفی، منطقی، طبیعی، نحوی (نجومی؟)، دینی و تأویلی» (ناصرخسرو، ۳۱۳ ـ ۳۱۴)، دربارهٔ اصول عقاید اسماعیلیان مطرح شده است.

چنانکه از سخن ابوالهیثم برمی‌آید (همو، ۳۰۶)، او خود قصد داشته است که به نظم یا به نثر سؤالات را پاسخ گوید، اما به گفتهٔ محمدبن سرخ «نرسید به جواب کردن و اندرو گذشت» (ص ۲). بر این قصیده دو شرح نوشته‌اند: یکی از محمدبن سرخ نیشابوری و دیگری از ناصر خسرو قبادیانی.

محمدبن سرخ به درخواست دوستان بر آن شده است که قصیده را شرح کند و «جواب مسألهها» را بگوید (همانجا). شارح در توضیح چگونگی کار خود می‌نویسد: «من آنچ اندرین بیاوردم از کتب حکما خوانده‌ام و نبشته و نیز ۹ سال خواجه ابوالهیثم را شاگردی کردم و هرچ بیاوردم از وی شنیده بودم و از خویشتن هیچ نیاوردم و آنچ نبشتنی بود، نبشتم و آنچ گفتنی بود، ماندم (= باقی گذاشتم، رها کردم)، تا اگر مستحقی طلب کند، بگویم و دریغ ندارم» (ص ۱۰۹) و «آنچ نوشتنی نیست، یله کنیم تا وقت گفت بگوییم» (ص ۳۲). بدین ترتیب معلوم می‌شود که محمدبن سرخ نیز به رسم اسماعیلیان، حقایق و اسرار کیش خود را پنهان داشته و بر آن بوده است که اینگونه مطالب را باید سینه به سینه آموخت و از آوردن آنها در کتابهایی که ممکن است به دست نااهل افتد خودداری کرد.

در بررسی شرح محمدبن سرخ به نکته‌های زیر برمی‌خوریم:

۱. به کار بردن واژه‌ها و ترکیبات بدیع فارسی، مانند: دیوچه = کرم ابریشم (ص ۵۷)، دیدار عاقبت = عاقبت اندیشی و فرجام کار را دیدن (ص ۱۸)، زندهٔ گویای میرا که حدّ انسان از نظر ارسطوست (ص ۳۲)، فرجه = زاویه (ص ۱۰)، عقل شوریده = دیوانه (ص ۳۱)، بسته سخن = سخن مجمل و سربسته (ص ۳۴)، کاریگران نفس = کارکنان و خادمان نفس (ص ۴۴، ۴۵)، [خدای] مرا بی‌بزه کناد = خدا گناهان مرا بیامرزاد (ص ۴۹). ظاهراً وی به جای اصطلاح فلسفی مقولهٔ «وضع» نصیبه به کاربرده است (ص۷).

۲. آوردن شواهد شعری از دقیقی، رودکی، شهید [بلخی]، ابوشکور [بلخی] و ابوطیب مصعبی (ص ۲۷، ۳۱، ۴۳، ۷۰).

۳. انتقاد از محمدبن زکریای رازی (ص ۵۰، ۵۱، ۵۲) به رسم دانشمندان اسماعیلی همچون ابوحاتم رازی در *اعلام النبوة* و ناصرخسرو در *زادالمسافرین*. به گفته محمدبن سرخ: «محمد زکریا کو گوهر نه از معدن گرفته بود و علم نه از جایگاه آموخته، به طب توان شنود او را، به چیز دیگر نه» (ص ۵۲).

۴. انتقاد از متکلمان معتزلی و فلاسفه به رسم اسماعیلیان (همو، ۲۸، ۸۶، ۸۷).

۵. ذکر نام «شیخ الیونانی» و نقل سخنی از او به روایت یحیی نحوی (ص ۳۰). این «شیخ یونانی» کیست؟ اگر منظور از این شخص همان فلوطین بنیادگذار مکتب نوافلاطونی باشد، باید گفت که شرح

محمدبن سرخ یکی از نخستین منابعی است که در آن از این فیلسوف نام برده شده است و این نکته نشان دهندهٔ آشنایی متفکران اسماعیلی با اندیشه‌های نوافلاطونی است.

دومین شرح قصیدهٔ ابوالهیثم از ناصرخسرو قبادیانی است. او که شاعر و متفکر و از آگاهان و متکلمان کیش باطنی است، در ۴۶۲ ق که در تبعیدگاه خود یمگان بود، به درخواست عین‌الدوله علی‌بن اسدبن حارث، امیر اسماعیلی مذهب ناحیهٔ بدخشان به این مهم پرداخته (ص ۱۷) و شرح خود را که مشتمل بر دو جنبهٔ مذهبی و فلسفی است، *جامع الحکمتین* نام نهاده است (ص ۱۸). ناصرخسرو در شرح خود بر قصیدهٔ ابوالهیثم گه گاه از او انتقاد می‌کند و بر آن است که برخی از پرسشها درست و وافی بـه مقصود نیست، یا در مواردی «اندر سخن برادر ما تناقض رفته است» (ص ۱۲۲، ۱۵۶، ۳۰۷، ۳۱۱). از طرف دیگر ناصر خسرو در ضمن بیان مطالب، برخی از «مصنفات خویش» را نام می‌برد که از لحاظ شناخت آثار او بسیار حایز اهمیت است.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ بیهقی، علی بن زید، *تتمة صوان الحکمة*، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کربن، هانری و محمد معین، مقدمه بر *جامع الحکمتین* (نک: هم، ناصرخسرو)؛ همو، مقدمه بر *شرح قصیده* (نک: هم، محمدبن سرخ)؛ محمدبن سرخ نیشابوری، *شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابوالهیثم*، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ ناصرخسرو، *جامع الحکمتین*، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، ۱۳۳۲ ش.

صمد موحد

آبوالْهِیثَم بْنِ تَیِّهان (د احتمالاً ۳۸ ق/ ۶۵۸م)، صحابی پیامبر (ص) و یار امیرالمؤمنین علی (ع). آگاهیهای چندانی از زندگی او در دست نیست و نام و نسب او نیز به صورتهای گوناگون ذکر شده است. معروف‌ترین نامی که برای او آورده‌اند، مالک است (نک: کلبی، ۲۵/۲؛ ابن هشام، ۴۳۳/۱؛ یحیی بن معین، ۵۴۶/۲؛ دارقطنی، ۲۹۹/۱؛ ابونعیم، گ ۱۷۴ الف). برخی گفته‌اند که نام پدرش نیز مالک بود و تیهان لقب داشت و برخی تیهان را نام پدر او دانسته‌اند (نک: ابن نقطه، ۴۷۵/۱؛ ابن قدامه، ۲۲۸؛ ابن حجر، ۲۱۲/۴). نسب او نیز چندان روشن نیست: بیشتر مآخذ او را از تیرهٔ بنی زعورا از بنی عبدالاشهل از قبیلهٔ اوس دانسته‌اند (نک: عروة بن زبیر، ۱۲۲؛ ابن هشام، ۴۳۳/۱، ۴۵۴-۴۵۵؛ کلبی، همانجا؛ بلاذری، *انساب*، ۲۴۰/۱؛ صالحی، ۳۰۴/۳-۳۰۵)، اما گروهی دیگر گفته‌اند که او اصلاً از بَلیّ بن مالک از تیرهٔ قضاعه و حلیفِ بنی عبدالاشهل بود (نک: واقدی، ۱۵۸/۱؛ ابن سعد، ۴۴۷/۳؛ احمدبن‌حنبل، مسند، ۴۶۲/۳؛ طبری، ۳۵۶/۲، ۳۶۳؛ ابن عبدالبر، ۱۳۴۸/۳؛ نیز نک: ابن حزم، ۳۴۰).

ابوالهیثم برادر دیگری به نام عُبید یا عتیک داشت که در جنگ بدر در صف مسلمانان جنگید (واقدی، کلبی، همانجاها) و در اُحد به شهادت رسید (واقدی، ۳۰۱/۱؛ بلاذری، همان، ۳۲۹/۱؛ نیز نک: ابن نقطه، ۴۷۶/۱). برخی ابوالهیثم را با او خلط کرده و گفته‌اند که پیش از پیامبر (ص) درگذشت (نک: خلیفه، ۱۴۶/۱؛ ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۲۷۴/۴) و برخی دیگر با تردید، وی را در شمار کشته شدگان صفین آورده‌اند (نک: ابـن عبـدالبـر، ۱۳۴۸/۳-۱۳۴۹؛ ابـن اثیـر، *الکامـل*، ۳۵۱/۳).

گفته‌اند که ابوالهیثم پیش از اسلام، اهل توحید و یگانه‌پرست بود و نیز با اسعدبن زراره، نخستین کسان از انصار بودند که اسلام آوردند (ابن جوزی، ۴۶۲/۱-۴۶۳؛ ذهبی، ۱۹۰/۱، به نقل از واقدی). وی جزء آن دسته از انصار بود که در دو بیعت «عقبه»، با پیامبر (ص) دست یاری دادند (نک: ابن هشام، ۴۳۳/۱، ۴۴۷؛ ابن سعد، ۶۰۷/۳) و همچنین از نقبای دوازده گانه‌ای به شمار می‌رود که از میان بیعت کنندگان برای نشـر اسـلام برگـزیده شدنـد (ابن حبیـب، ۲۶۸؛ ابوزرعـه، ۵۷۵/۱؛ بلاذری، همان، ۲۴۰/۱، ۲۵۲). پس از هجرت، پیامبر (ص) میان او و عثمان بن مظعون پیمان برادری برقرار کرد (ابن حبیب، ۷۴؛ بلاذری، همان، ۲۷۱/۱؛ ذهبی، همانجا) و گفته‌اند که در پیکارهای بدر و اُحد و دیگر غزوات شرکت داشته است (نک: واقدی، ۱۵۷/۱-۱۵۸؛ ابن سعد، ۴۴۸/۳، ۶۰۷).

پس از شهادت عبدالله بن رواحه در جنگ مُؤته، پیامبر (ص)، ابوالهیثم را به جای او به کار سنجش محصول خرمای خیبر و تأدیهٔ سهم یهودیان از آن محصول برگماشت (واقدی، ۶۹۱/۲). ابوالهیثم به روزگار ابوبکر، درخواست او را مبنی بر ادامهٔ مأموریتی که پیامبر (ص) در سنجش محصول خرما به او سپرده بود، نپذیرفت (نک: ذهبی، همانجا)، اما در زمان عمر، وی با چند تن دیگر برای صلح فدک نزد یهودیان فرستاده شد (نک: ابن شبه، ۱۹۴/۱-۱۹۵؛ بلاذری، *فتوح*، ۳۳/۱). دربارهٔ ابوالهیثم به روزگار عثمان اطلاعی در دست نیست، اما پس از کشته شدن او، نام ابوالهیثم جزء کسانی آمده که متمایل به خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) بوده‌اند (ابن ابی الحدید، ۸/۴، به نقل از کتاب *الجمل* ابومخنف، نیز نک: ۳۶/۷) و سرانجام هم با آن حضرت به خلافت بیعت کردند (یعقوبی، ۱۷۸/۲؛ اسکافی، ۵۱-۵۲؛ مفید، ۵۱). همچنین به همراهی ابوالهیثم با علی (ع) در جنگ جمل اشاره شده است (نک: طبری، ۴۴۷/۴، به نقل از سیف بن عمر تمیمی).

بنابرآنچه ابن‌ابی‌الحدید (۱۹۰/۵) به‌نقل از نصربن مزاحم‌منقری آورده، ابوالهیثم در آغاز جنگ صفین، لشکریان عراق را صف‌آرایی و به جنگ تشویق می‌کرده است، اما این امر از مسائل مورد اختلاف است، چه در روایاتی آمده که وی سالها پیش از آن، دست کم حدود سال ۲۰ ق در ایام خلافت عمر در گذشته است (ابن حبان، ۱۲؛ حاکم نیشابوری، ۲۸۶/۳) و به همین سبب برخی حضور او را در صفین نادرست دانسته‌اند (احمدبن حنبل، *العلل*، ۴۳۲/۱؛ خلیفه، ۱۴۶/۱؛ ابن قتیبه، ۲۷۰). با اینهمه، روایت ابن ابی الحدید از نصربن مزاحم، گرچه در نسخه‌های کنونی کتاب او دیده نمی‌شود، ولی وجود مرثیه‌ای برای ابوالهیثم، در میان مراثی کشتگان صفین در کتاب نصربن مزاحم (ص ۳۶۵)، می‌تواند اولاً حاکی از افتادگیهایی در نسخه‌های موجود کتاب نصر و درستی روایت ابن ابی‌الحدید از او باشد و ثانیاً نشان می‌دهد که احتمالاً ابوالهیثم در صفین کشته شده است. ممکن است موضوع

شرکت ابوالهیثم در صفین، به اختلاف در چگونگی حضور «اصحاب بدر» در جنگهای دوران امیرالمؤمنین علی (ع) باز گردد. چنانکه همین اختلاف در مورد حضور خزیمة بن ثابت، مشهور به «ذوالشهادتین» نیز وجود دارد (نک: سیف بن عمر، ۱۱۰؛ قس: ابن حجر، ۱۱۲/۲).

به هر روی، چنین می‌نماید که ابوالهیثم در این پیکار حضور داشته و پس از عمار به شهادت رسیده است (نک: ابن حبیب، ۲۷۲؛ بلاذری، *انساب*، ۳۱۹/۲؛ ابن قدامه، ۲۲۸؛ ابن حجر، ۲۱۳/۴) و سخنی از امیرالمؤمنین علی (ع) نشان می‌دهد که امام (ع) بر مرگ او محزون و غمگین بوده است (*نهج البلاغة*، خطبهٔ ۱۸۲). ابن بابویه، ابوالهیثم را از یاران امام علی (ع) شمرده است (عیون، ۱۲۶/۲؛ نیز نک: کشی، ۳۸) و گفته‌اند از جمله کسانی بوده است که پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، از مخالفان خلافت ابوبکر بوده‌اند (نک: برقی، ۶۳؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۵۴۱/۲؛ ابن ابی الحدید، ۲۱۹/۱ ـ ۲۲۰؛ علی خان مدنی، ۳۲۱). در برخی منابع اشعاری نیز به او نسبت داده‌اند (مثلاً نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۳/۱ ـ ۱۴۴؛ علی خان مدنی، ۳۲۲) که در مدارک کهن‌تر اثری از آنها دیده نمی‌شود.

ابوالهیثم از پیامبر (ص) حدیثی روایت کرده است (نک: ابونعیم، گ ۱۷۵ الف؛ ابوبشر، ۶۱/۱؛ ذهبی، ۱۹۱/۱). کلینی نیز حدیثی به نقل او از حضرت علی (ع) آورده است (۳۱/۸).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ـ ۱۳۸۷ ق؛ ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، تهران، انتشارات علمیهٔ اسلامیه؛ همو، *عیون اخبار الرضا*، به کوشش سیدمهدی حسینی، قم، ۱۳۷۹ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد روّاس قلعه‌جی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماءالامصار*، به کوشش فلایش هامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن شبه، عمر، *تاریخ المدینة المنورة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قم، ۱۴۱۰ ق / ۱۳۶۸ ش؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قدامه، عبدالله، *الاستبصار فی نسب الصحابة من الانصار*، به کوشش علی نویهض، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن نقطه، محمد، *تکملة الاکمال*، به کوشش عبدالقیوم عبد رب النبی، مکه، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ ابو بشر دولابی، محمد، *الکنی والاسماء*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ ق؛ ابوزرعهٔ دمشقی، عبدالرحمن، *تاریخ*، به‌کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *معرفة الصحابة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۴۹۷؛ احمد بن حنبل، *العلل ومعرفة الرجال*، به کوشش وصی الله عباس، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ اسکافی، محمد، *المعیار والموازنة*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۱ م؛ برقی، احمد، *الرجال*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ دارقطنی، علی، *المؤتلف والمختلف*، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و حسین اسد، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ سیف بن عمر تمیمی، *الفتنة ووقعة الجمل*، به کوشش احمد راتب عرموش، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ صالحی شامی، محمد، *سبل الهدیٰ والرشاد*، به کوشش عبدالعزیز عبدالحق حلمی، قاهره، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ طبری، *تاریخ*؛ عروة بن زبیر، *مغازی رسول الله (ص)*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ علی خان مدنی، *الدرجات الرفیعة*، قم، ۱۳۹۷ ق؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلبی، هشام، *نسب معدّ والیمن الکبیر*، به کوشش محمود فردوس عظم، دمشق، دارالیقظه؛ کلینی، محمد، *الروضة من الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹ ق / ۱۳۴۸ ش؛ مفید، محمد، *الجمل*، نجف، ۱۹۶۰ م؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ *نهج البلاغة*؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ یحیی بن معین، *التاریخ*، به کوشش احمد محمدنورسیف، مکه، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م.

بخش تاریخ

اَبوالْهَیْجاء، نک: آل حمدان.

اَبوالْهَیْجاء، مُقاتِل بن عَطیه، ملقب به شبل‌الدوله (د ۵۰۵ ق)، شاعر و ادیب. وی تقریباً به سراسر ایران آن روزگار سفر کرده است، اما منابع مطلب عمده‌ای دربارهٔ او بیان نکرده‌اند و آن مقدار اندکی هم که معاصرانش نقل کرده بوده‌اند، گویا از میان رفته است. از جملهٔ این معاصران، یکی رشید وطواط است که مدتی پس از وی زیسته و به اشارتی مختصر دربارهٔ او اکتفا کرده است (ص ۳۰). همچنین در کتاب خریدة *القصر* عمادالدین کاتب «بخش عراق»، چاپ بغداد و نیز در نسخهٔ خطی همان کتاب «بخش ایران» (عکس نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۳۹ ـ ۱۷۵۳۷) و حتی بخش مربوط به کرمان یا در خلال شرح حال مُکرَّم بن العلاء چیزی یافته نمی‌شود، اما به‌اشارهٔ اقبال (ص ۱۱۴ـ۱۱۵) داستان مکرم بن العلاء با ابوالهیجاء در نسخهٔ پاریس همان کتاب آمده است. تقریباً دو قرن بعد نخستین شرح حال نسبتاً مفصل و جامع ابوالهیجاء را در *وفیات* (ابن خلکان، ۲۵۷/۵ـ۲۶۰) می‌بینیم که این شرح حال به گمان اقبال (همانجا) از *خریدة القصر* نقل شده است. منابع بعد از ابن خلکان چون ذهبی (د ۷۴۸ ق)، ابن شاکر کتبی (د۷۶۴ ق)، ابن کثیر (د ۷۷۴) و دولتشاه سمرقندی (سدهٔ ۹ ق) تقریباً هیچ اطلاع جدیدی به دست نداده‌اند و تردید نیست که مأخذ همه، همان *وفیات* بوده است که مأخذ اصلی ما در این مقاله نیز همان است.

ابوالهیجاء یکی از امیرزادگان عرب بود (ابن خلکان، ۲۵۷/۵؛ قس: ذهبی، ۲۷۱/۱۹)، در حجاز به دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت، اما به سبب کدورتی که بین او و برادرانش رخ داد، به بغداد رفت و از آنجا رهسپار خراسان و غزنه شد و باز به خراسان بازگشت (ابن خلکان، همانجا؛ ابن شاکر، ۷/۱۲). در آنجا به خدمت خواجه نظام‌الملک (۴۰۸ـ۴۸۵ ق) در آمد و نزد وی تقرب یافت، تا آنجا که داماد وی گردید و تا هنگام قتل نظام‌الملک همچنان در خراسان باقی ماند (ابن خلکان، ابن شاکر، همانجاها). ظاهراً به دنبال این ماجرا،

ابوالهیجاء به بغداد بازگشت، اما پس از چندی به قصد دیدار با ناصرالدین مکرم بن العلاء، وزیر ادب‌پرور تورانشاه، از سلجوقیان کرمان، عازم کرمان شد و برای اطمینان خاطر، از خلیفه المستظهر بالله (۴۸۷-۵۱۲ ق) درخواست کرد که نامه‌ای دایر بر سفارش وی به وزیر کرمان بنویسد (ابن خلکان، ذهبی، ابن شاکر، همانجاها). سرانجام با توقیع خلیفه و قصیده‌ای که خود در مدح وزیر سروده بود، به خدمت مکرم در آمد. این قصیده که بسیار مورد توجه ادبا قرار گرفته، گویا بالغ بر ۴۰ بیت (دولتشاه، ۹) بوده است، اما اینک جز یک بیت از آن در دست نیست.

نحوهٔ صله دادن وزیر نیز در منابع، اندکی متفاوت است، شرح مفصل ملاقات این دو، در *وفیات* (ابن خلکان، ۵/۲۵۷-۲۵۸) آمده است (نیز نک: ذهبی، ابن شاکر، همانجاها؛ یافعی، ۳/۱۹۲-۱۹۳). وی با صله‌های گران، خلعت بسیار و اسبی نیکو به بغداد بازگشت. پس از چندی به ماوراءالنهر و خراسان رفت و در هرات به عشق زنی گرفتار آمد و در این باب، غزلهای بسیار سرود (ابن خلکان، ۵/۲۵۸؛ ابن شاکر، ۱۲/۸؛ یافعی، همانجا). سپس رهسپار مرو شد و در آنجا سکنی گزید، تا سرانجام بیمار شد و در بیمارستان شهر درگذشت (ابن خلکان، ابن شاکر، همانجاها).

وی علاوه بر اشعار پراکنده، از جمله ۲ بیت شعر که در رثای خواجه نظام‌الملک سروده است (رشید وطواط، همانجا؛ حسینی، ۷۱؛ ابن جوزی، ۹/۶۸)، با زمخشری نیز مکاتبات و مطایباتی داشته که نمونه‌ای از آن در *وفیات* (ابن خلکان، ۵/۲۵۸-۲۵۹) آمده است (نیز نک: ابن شاکر، همانجا).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون‌التواریخ*، به کوشش فیصل سامر، بغداد، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷م؛ اقبال، عباس، حواشی و توضیحات بر حدائق (نک: هم، رشید وطواط)؛ حسینی، علی بن ناصر، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمداقبال، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ رشید وطواط، محمدبن محمد، *حدائق السحر فی دقائق الشعر*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۰۸ ش؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م.

رضوان مسّاح

أبوالهَیْذام، کلاب بن حمزهٔ عقیلی (د بعد از ۳۰۰ ق)، شاعر نحوی و لغوی. اطلاعات ما از زندگانی وی اندک است. به نوشتهٔ یاقوت، ابوالهیذام از بادیهٔ حرّان بود و خالدی در شعری که برای او سروده، به این مطلب اشاره کرده است (یاقوت، ۱۷/۲۰، ۲۲؛ صفدی، ۲۴/۳۳۴). لفظ خراسان که در روایت قفطی (۴/۱۸۱) آمده، بی‌گمان تصحیف حرّان است.

ابوالهیذام در روزگار قاسم بن عبیدالله بن سلیمان (د ۲۹۱ ق)، وزیر معتضد و مکتفی به بغداد آمد و قاسم را مدح گفت (یاقوت، ۱۷/۲۰؛ قفطی، صفدی، همانجاها) و نیز شعری در رثای یحیی بن علی سرود (مرزبانی، ۲۴۸؛ یاقوت، ۱۷/۲۱). وی با شاعر بصری ابن لنکک (ه م) نیز معاصر بود و در سفر خویش به بصره گرفتار هجاهای گزنده و زشت او شد (همو، ۱۷/۲۰؛ صفدی، همانجا). گویند خط، نیکو می‌نوشت و به تعلیم صرف و نحو اشتغال داشت ودو مکتب نحوی کوفه و بصره را به هم می‌آمیخت (یاقوت، قفطی، صفدی، همانجاها).

ابوالهیذام شاعری هجاگوی و هرزه درابود و به صنایع ادبی گرایش بسیار داشت. مثلاً در بیتی حروف مهمله را در مصراع اول و حروف معجمه را در مصراع دوم گرد آورده است (یاقوت،صفدی، همانجاها)، یا در ذم محمدبن عبدالوهاب زینبی شعری سروده که در ظاهر مدح می‌نماید (یاقوت، ۱۷/۲۳-۲۵؛ صفدی، ۲۴/۳۳۴-۳۳۶)، همچنین شعری که در باب لغز پرداخته، دلیل براین مدعاست.

علاوه بر اشعار پراکنده، دیگر آثار او عبارت است از: ۱. *ارجوزة فی الألغاز*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بایزید ترکیه موجود است (نک: GAS، VIII/176)؛ ۲. *مایلحن فیه العامة*. نسخهٔ خطی این اثر در یکی از کتابخانه‌های حلب موجود است (همانجا)؛ ۳. *جامع النحو*؛ ۴. *کتاب الأراکة* (یاقوت، ۱۷/۲۱؛ صفدی، ۲۴/۳۳۴؛ سیوطی، ۲/۲۶۶؛ کحاله، ۸/۱۴۵). نسخه‌های این دو اثر به دست نیامده است.

مآخذ: سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷م؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
GAS.

رضوان مسّاح

أبویَحْیی بِطْریق (د ح ۱۸۴ ق/ ۸۰۰م)، مترجم آثار یونانی به عربی، معاصر منصور خلیفهٔ عباسی. آشنا به نجوم و ریاضیات و پزشکی (لکلرک، I/178؛ زوتر، 4). از محل و تاریخ تولد او اطلاعی در دست نیست؛ سال وفات او را نیز بعضی بین ۱۸۰-۱۹۰ ق/ ۷۹۶-۸۰۶م ذکر کرده‌اند (سارتن، ۱/۶۲۱). در زمان منصور مسائل علم افلاک و نجوم مورد توجه بسیار قرار گرفت. خلیفه ضمن تشویق و وعدهٔ پاداش، تنی چند از دانشمندان را مأمور ساخت تا کتابهای هیأت و نجوم را از زبانهای سریانی، یونانی، فارسی و هندی به عربی ترجمه کنند (همانجا؛ طوقان، ۱۱۱). ابویحیی بطریق از کسانی بود که به این کار همت گماشتند (همائی، ۹۶).

ابویحیی *کتاب الاربعهٔ* بطلمیوس را که مشتمل بر ۴ مقاله در صناعت احکام نجوم بود (نالینو[1]، ۲۱۶-۲۱۷؛ طوقان، همانجا) برای ابوحفص عمر بن فرّخان، از یونانی به عربی ترجمه کرد. فرّخان نیز در همان زمان شرح و تفسیری برآن نوشت (ابن ندیم، ۲۷۳؛ قفطی، ۲۴۲)، ولی ترجمهٔ ابویحیی در سطحی پایین‌تر از ترجمهٔ حنین بن اسحاق قرار داشت. وی علاوه براین، کتابهای بسیاری نیز در پزشکی ازآثاربقراط وجالینوس به‌عربی ترجمه‌کرده‌است(ابن ابی اصیبعه، ۲۰۵).

---

1. Nallino

با اینکه نسخه‌هایی خطی از ترجمهٔ عربی کتاب *الاربعهٔ* بطلمیوس در بعضی از کتابخانه‌ها، از جمله اوپسالا به شمارهٔ ۲۰۳ موجود است، ولی انتساب آنها به ابویحیی بطریق مسلم نیست (نک: سترستن، 94؛ اشتاین اشنایدر، 208-207).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ سارتن، جورج، *مقدمه برتاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ طوقان، قدری حافظ، *تراث العرب العلمی فی الریاضیّات والفلک*، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، ۱۹۰۳م؛ نالینو، کارلو آلفونسو، *علم الفلک، تاریخه عندالعرب فی القرون الوسطی*، رم، ۱۹۱۱م؛ همائی، جلال الدین، *تاریخ علوم اسلامی*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:
Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Steinschneider, M., "Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen", ZDMG, Leiden, 1890, vol.L; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Zetterstéen, K.V., *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften*, Uppsala, 1930.

ابوالحسن دیانت

اَبویَزیدِ بَسْطامی، نک: بایزید بسطامی.

اَبویَزیدِنُکّاری، مَخلَد بن کَیداد (د ۳۳۶ ق/ ۹۴۷م)، رهبر اباضیان‌نکاری در شورش برضد فاطمیان‌شمال‌افریقا. بیشتر مورخان او را از بنی یِفرَن، تیره‌ای از بربرهای زَناته دانسته‌اند (مسعودی، ۳۳۴؛ ابن ابّار، ۱/ ۲۹۰؛ ابن خلدون، ۷(۱)/۲۲)، اما درجینی (۹۷/۱) او را از تیرهٔ بنی کندل مستقر در تطاوین دانسته است. پدرش کیداد اهل قسطیلیه از شهرهای توزر بود و در تادِمکُت و نواحی دیگر سودان به تجارت اشتغال داشت. مادرش هم کنیزی به نام سُبیکه بود. ابویزید در تادمکت (تادمکه) که از مراکز مهم تجاری بود و در مسیر ارتباطی بازرگانان اباضی شمال افریقا با سودان قرار داشت، به دنیا آمد (ابن حماد، ۱۸؛ ابن خلدون، ۴(۱)/۸۴، ۷(۱)/۲۶).

ابویزید پس از مرگ پدرش که ظاهراً در کودکی او اتفاق افتاد، با وجود فقر و تنگدستی، در توزر به کسب علم پرداخت. وی گرچه در آغاز از اباضیان وَهْبیه بود، ولی بر اثر معاشرت با اباضیان تندرو نکاری به مذهب ایشان درآمد (درجینی، همانجا؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۱۰۹؛ طعیمه، ۵۰ ـ ۵۵) و از محضر ابوعمار عبدالحمید اعمی، رهبر نکاریه، بهره گرفت. آنگاه در تاهرت ضمن تعلیم کودکان، به تبلیغ نکاریه پرداخت و چون افکارش آشکار شد، به تقیوس ــ نزدیک توزر ــ رفت و مخفیانه کار خود را ادامه داد (ابن خلدون، ۴ (۱)/۸۴، ۷(۱)/۲۷) تا در اوایل دولت فاطمیان در مغرب قیام کرد. مقریزی (همانجا) تصریح کرده که او در ۳۰۳ ق خروج کرد. برخی از مورخان که گفته‌اند مهدی شهر المهدیه را در ۳۰۳ ق (ابن‌اثیر، ۹۴/۸) به صورت دژی استوار در برابر تهدیدهای احتمالی ابویزید بنیاد نهاد (قاضی، ۲۷۸؛ ابن اثیر، همانجا)، مؤید این نظر است. اینکه در منابع، تاریخ آغاز فعالیت ابویزید را به صورتهای گوناگون آورده‌اند (همو، ۱۹۸/۸: ۳۱۶ ق؛ مقریزی، همانجا: ۳۰۳ ق، *المقفی*، ۱۱۹: ۳۱۶ ق؛ ابن ابار، همانجا: ۳۳۲ ق)، احتمالاً از آن‌رو بوده که هر کدام به یک دوره از فعالیت و قیام او نظر داشته‌اند. به هر حال ابویزید در نتیجهٔ فعالیتهای ضد فاطمی مورد تعقیب مهدی قرار گرفت و در ۳۱۰ ق راهی حج شد، ولی به علتی نامعلوم این سفر را به پایان نرساند و به تقیوس بازگشت (ابن خلدون، همانجا) و تا ۳۱۶ ق پیروان بسیاری در آنجا به دست آورد و ظاهراً از همین زمان آشکارا دست به قیام زد (مقریزی، *اتعاظ*، همانجا).

پس از درگذشت مهدی (۳۲۲ ق)، جانشین او القائم به تعقیب ابویزید پرداخت، اما وی به شرق‌افریقا گریخت و پس‌از گزاردن‌حج در ۳۲۵ ق مخفیانه به توزر بازگشت (ابن خلدون، همانجا) و فعالیت خود را از سر گرفت، این بار توسط والی قسطیلیه دستگیر و در قیروان زندانی شد، اما طرفدارانش او را از زندان آزاد کردند (درجینی، ۹۷/۱ ـ ۹۹). پس از آن ابویزید در کوه اوراس (در الجزایر) سنگر گرفت و یاران فراوانی از جمله بنی کملان را که از همکیشان او بودند، گرد آورد (ابن حماد، ۱۹). القائم با سپاهیانی بسیار، اوراس را محاصره کرد. گفته‌اند این محاصره ۷ سال طول کشید و پس از آن بود که بسیاری از بربرها گِردَش را گرفتند و آوازه‌اش در همه جا پیچید (درجینی، ۹۸/۱ ـ ۹۹؛ ابن خلدون، ۴ (۱)/۸۵). ابویزید به پشتیبانی همین یاران در ۳۳۳ ق قسطیلیه را گشود و از آنجا به شهرها و نواحی دیگر شمال افریقا مانند تِبِسّه، مجانه، مُرماجَنّه و سبیبه تاخت و سپس اُربُس را که دروازهٔ افریقیه شمرده می‌شد، تصرف کرد و دولت فاطمی را در مغرب به جدّ مورد تهدید قرار داد؛ آنگاه رقّاده و قیروان را فتح کرد (تجانی، ۲۲، ۲۴، ۲۵؛ ادریس، ۲۸۲ ـ ۲۸۳؛ ابن خلدون، ۷(۱)/۲۸ ـ ۲۹؛ مقریزی، همان، ۱۱۰ ـ ۱۱۳) و سرانجام القائم را در المهدیه به محاصره گرفت، اما کاری از پیش نبرد و به قیروان بازگشت (قاضی، همانجا؛ درجینی، ۱۰۱/۱ ـ ۱۰۲؛ تجانی، ۳۲۴ ـ ۳۲۶). در صفر ۳۳۴ نیز ابویزید تونس را فتح کرد و در آنجا دست به غارت و کشتار زد. مردم از القائم یاری خواستند و او نیز به تعقیب ابویزید پرداخت و پس از جنگهای خونین در ربیع‌الاول ۳۳۴ وارد تونس شد، ولی در رمضان همان سال درگذشت (ادریس، ۳۲۴ ـ ۳۳۶). پس از او پسرش المنصور اسماعیل با کوشش هر چه بیشتر، آهنگ سرکوب نکاریان کرد و پس از جنگهای پیاپی و خونین در نواحی تونس و قسنطینه و قیروان، در محرم ۳۳۵ قیروان را گشود (همو، ۳۷۴ ـ ۳۷۸؛ مقریزی، همان، ۱۱۷ ـ ۱۱۸).

در ۳۳۵ ق ابویزید فرزندش ایوب را نزد خلیفه عبدالرحمن الناصر اموی به اندلس فرستاد و از او یاری خواست. خلیفه نیز اموال و سپاهیانی به تاهرت گسیل داشت، ولی کاری از پیش نرفت و ایوب کشته شد (ابن عذاری، ۲۱۴/۲؛ قس: ادریس، ۲۷۳) و عقب‌نشینیهای پیوستهٔ ابویزید که از اواخر ۳۳۴ ق آغاز شده‌بود، همچنان ادامه یافت. از ربیع‌الاول ۳۳۵ المنصور به تعقیب وی در مغرب میانه پرداخت که تا محرم ۳۳۶ به درازا کشید (همو، ۳۸۶ ـ ۴۴۲). سرانجام طی نبردی

سخت که در همین تاریخ روی داد، سپاه ابویزید فروپاشید و خود او مجروح و دستگیر شد و پس از چند روز درگذشت و به فرمان المنصور پوستش را پر از کاه کردند و بشارت فتح به همه جا فرستادند (ابن اثیر، ۴۴۱/۸؛ تجانی، ۳۲۷). المنصور در محل وقوع آخرین جنگ، شهر «المنصوریه» را بنا کرد و خود در آنجا مستقر شد (ابن خلکان، ۲۳۵/۱).

پس از ابویزید، فرزندش فضل دست به قیام زد، ولی او نیز به زودی کشته شد (درجینی، ۱۰۲/۱ ـ ۱۰۴). ظاهراً با دستگیری و کشته شدن معبدبن‌خزرزناتی، از یاران ابویزید، در ۳۴۱ ق (مقریزی، *المقفی*، ۱۸۶)، آخرین تحرکات نکاریان پیرو ابویزید نیز درهم شکست. به گفتهٔ ابن حماد (همانجا)، ابویزید دارای ۴ پسر به نامهای یزید، یونس، ایوب و فضل بود. ادریس بن حسن دو فرزند دیگر به نامهای احمد و ابراهیم نیز برای ابویزید برشمرده است (ص ۳۸۳).

اطلاعاتی که دربارهٔ ابویزید در دست است، غالباً روایت شده از کسانی است که از لحاظ اعتقادی مخالف او بوده‌اند و از این‌رو محتملاً برخی از آنچه دربارهٔ او و یارانش گفته‌اند، گزافه و یا توأم با حقد و کینه است. در منابع شیعیان فاطمی و اسماعیلی، چنین گرایشی به وضوح دیده می‌شود. قاضی‌نعمان (ص ۲۷۲) او را «دجال لعین» خوانده و یکی از شاعران او را «ابوالکبائر» لقب داده است (ابن حماد، ۳۵). ادریس‌بن حسن که از داعیان متعصب فاطمی است، بیش از دیگران از فساد و تباهیهای ابویزید سخن گفته و بر او به شدت تاخته است (نک: ص ۲۹۹ ـ ۳۰۱).

به گفتهٔ ابن خلکان (همانجا) او تظاهر به زهد می‌کرد و پشمینه می‌پوشید، هرچند که به گفتهٔ ابن حماد (ص ۲۰ ـ ۲۱) بعداً تغییر روش داد. او قلنسوه‌ای بر سر و تسبیحی بر گردن داشت (ابن ابی دینار، ۵۸) و چون همواره سوار خر بود، به «صاحب حمار» شهرت یافت (ابن اثیر، ۹۴/۸). نکاریان او را با عنوان «شیخ مؤمنان» به رهبری خود برگزیدند. وی خروج بر سلطان جائر را واجب می‌دانست و مسلمانان مخالف نکاریه را تکفیر می‌کرد و خون و مالشان را مباح می‌شمرد (ابن خلدون، همانجا). قیام و فتوحات او خونریزی، فساد و ویرانی بسیار به بار آورد. گویند حدود ۳۰٬۰۰۰ آبادی به دست او ویران شد (درجینی، ۱۰۱/۱) و حدود ۴۰۰٬۰۰۰ تن در جنگهای او کشته شدند (مسعودی، ۳۳۴؛ ابن ابار، ۲۹۰/۱). به روایت ادریس‌بن حسن (ص ۲۶۶)، ابویزید برای جلب طرفداران خود، غارت اموال و تجاوز به زنان را روا می‌شمرد. به سبب این عقاید تند، اباضیان وهبی از وی کناره گرفتند (درجینی، ۱۰۰/۱). حتی برخی از یاران و نزدیکانش نیز به مخالفت با او برخاستند. به گفتهٔ ابوزکریا ورجلانی (ص ۱۷۲) یکی از یارانش در این باب به او اعتراض کرد، ولی بلافاصله کشته شد. به روایت ادریس‌بن حسن (ص ۳۲۴)، حتی ابوعمار اعمی هم به‌اعتراض برخاست. هرچند که خود او هنگام مواجهه با المنصور در ساعاتی پیش از مرگ، از این اتهامات تبری جست و مدعی شد که سپاهیانش جاهلانه مرتکب فساد شده‌اند (همو، ۴۴۷؛ مقریزی، *المقفی*، ۱۶۹). با اینهمه قرائنی از همکاری دیگر فرقه‌های خارجی با او در دست است که احتمالاً وعدهٔ تشکیل شورا برای تعیین خلیفه و برخورداری از غنائم، موجب همکاری آنان با وی شد (ابن خلدون، ۷(۱)/۲۸). در عین حال بی‌گمان ناخشنودی عمومی مردم مغرب از شیوهٔ جبارانهٔ فاطمیان در تحمیل عقائد مذهبی خود بر مردم و نیز استبداد و خشونت مهدی و فقر و محرومیت مردم بر اثر غارت و مالیاتهای گزاف، در گرایش آنان به ابویزید مؤثر بوده است (نک: مارسه، 152-150).

از نکات مهم در جنبش ابویزید، ارتباط او با الناصر خلیفهٔ اموی اندلس است (نک: ابن عذاری، ۲۱۴/۲؛ بکیر محمود، ۱۳/۱؛ ابن‌خلدون، ۴(۱)/۸۴ ـ ۸۵؛ ادریس، ۳۷۳). ادریس بن حسن افزون بر ذکر یاری خواستن ابویزید از الناصر در ۳۳۴ق، ذیل حوادث سال ۳۳۵ق نیز آورده است که بین ابویزید و خلیفهٔ اموی مراسلات و مکاتبات برقرار بود (ص ۳۸۵ ـ ۳۸۶). قدرت یافتن عبیدیان شیعی در شمال افریقا و مغرب که به زیان امویان اندلس بود، طبعاً اینان را به دوستی و همکاری با ابویزید برمی‌انگیخت. اگر شورش ابویزید به تحریک امویان صورت نگرفته باشد، بی‌گمان امویان در تشویق و تقویت آن سهم مهمی داشتند. قابل تأمل است که پس از گشودن قیروان، فقیهان مالکی آن دیار به جهاد بر ضد فاطمیان به رهبری ابویزید فتوا دادند. البته این امر، بیش از آنکه حاصل جاذبه‌های اعتقادی ابویزید باشد، نتیجهٔ مخالفت علمای مالکی با تشیع به ویژه با اسماعیلیان بود، هر چند بکیر محمود (همانجا) تصریح کرده که حمایت خلیفهٔ اموی اندلس از ابویزید به سبب پشتیبانی او از مالکیان بوده است، اما از علل سیاسی نیز نمی‌توان چشم پوشید. شاهد این مدعا، حمایت زیری بن مناد صنهاجی و دیگر فرمانروایان مالکی مذهب مغرب از المنصور است (ابن حماد، ۲۷، ۲۹). به نظر می‌رسد که دو عامل سبب حمایت فرمانروای صنهاجی و دیگر فرمانروایان مغرب از امام فاطمی شده باشد: یکی تقویت مغرب در برابر اندلس و دیگر، رقابتهای دو طایفهٔ بربر صنهاجه و زناته (ابن خطیب، ۲۸۸). از آنجا که بربرهای زناته ـــ احتمالاً به سبب پیوند طایفه‌ای و یا به سبب گرایش آنان به امویان اسپانیا ـــ از ابویزید هم‌پیمان با خلیفهٔ اموی حمایت کردند، زیری بن مناد و پیروانش نفع خود را در تقویت فاطمیان دیدند. با اینهمه، حمایت سنیان مالکی از ابویزید، گرایش خوارج را به سنی‌گری که از یک سده پیش آغاز شده بود، بیشتر کرد (مارسه، 148).

با وجود اینکه مردم در آغاز از ابویزید پشتیبانی کردند، اما شواهدی حاکی از آن است که تمایل آنها دیری نپایید و حتی یک بار مردم قیروان مانع ورود او به شهر شدند (مقریزی، *اتعاظ*، ۱۲۰). بی‌شک یکی از عوامل روی گردانی مردم و در نتیجه شکست ابویزید، افراط در کشتار مخالفان و قساوتها و ویرانیهای بسیار بود (تجانی، ۲۷).

مآخذ: ابن ابّار، محمد، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن ابی

دینار، محمد، *المؤنس فی اخبار افریقیا و تونس*، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حماد، محمد، *اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم*، الجزایر، ۱۳۴۶ ق ؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش ا. لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب*، به کوشش ج. س. کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ ابوزکریا ورجلانی، یحیی، *السیرة و اخبار الائمة*، به کوشش عبدالرحمن ایوب، تونس، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ادریس بن حسن، عمادالدین، *تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب* (بخشی از *عیون الاخبار*)، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ بکیر محمود، احمد، مقدمه بر *ترتیب المدارک* قاضی عیاض، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ تجانی، عبدالله بن محمد، *رحلة*، به کوشش حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸م؛ درجینی، احمد، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلّای، الجزایر، ۱۹۷۴م؛ طعیمه، صابر، *الاباضیة*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ قاضی نعمان بن محمد، *رسالة افتتاح الدعوة*، به کوشش وداد قاضی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م؛ همو، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ نیز:
Marçais, Georges, *La Berbérie musulmane*, Paris, 1946.

حسن یوسفی‌اشکوری

آبوالْیَسَر، کعب بن عمرو (د ۵۵ ق/۶۷۵ م)، صحابی پیامبر اکرم (ص). او از انصار و از بنی عدی، تیرهٔ بنی سلمهٔ قبیلهٔ خزرج بود (واقدی، ۱۷۰/۱؛ ابن سعد، ۵۸۱/۳؛ ابن حزم، ۳۵۹ - ۳۶۰).

ابوالیسر در پیمانهای عقبه شرکت داشت (ابن هشام، ۱۰۵/۲؛ ابن سعد، همانجا) و در جنگهای بدر، احد و دیگر غزوات، همراه پیامبر (ص) بود (واقدی، ۲۹۶/۱، ۶۶۰/۲؛ ابن هشام، ۳۵۰/۳). در غزوهٔ بدر، با آنکه گفته‌اند ۲۰ سال بیش نداشت (ابن سعد، همانجا؛ قس: بلاذری، ۲۴۷/۱)، عباس بن عبدالمطلب، عموی پیامبر را به اسارت درآورد و به همین سبب پیامبر (ص) او را ستود (ابن سعد، ۱۲/۴؛ احمد بن حنبل، ۳۵۳/۱) و همین امر ظاهراً، بعدها موجب شهرت او شده است (نک: ابوالفرج، ۶۵). واقدی از کس دیگری به عنوان اسیر ابوالیسر نام برده که پرچمدار مشرکان بود (۱۴۰/۱؛ نیز نک: ابن هشام، ۳۰۰/۲) و ظاهراً به همین سبب گفته‌اند که ابوالیسر پرچم مشرکان را در این نبرد سرنگون ساخت (نک: ابن عبدالبر، ۱۷۷۶/۴).

از زندگی او در دوران پس از پیامبر (ص) گزارشی در دست نیست، اما از گفتهٔ بلاذری (همانجا) چنین برمی‌آید که او در جنگهای جمل و صفین در دوران خلافت حضرت علی (ع) حضور داشته است. در متن نه چندان مشهوری از پیمان‌نامهٔ حکمیت در پایان جنگ صفین نیز نام ابوالیسر انصاری به عنوان یکی از شهود آمده (نک: نصر بن مزاحم، ۵۰۴، ۵۰۶؛ قس: بلاذری، ۳۳۵/۲، که ذکری از او نکرده است) ودر سایر مآخذ نیز به حضور او در جنگ صفین اشاره شده است (نک: ابن عبدالبر، همانجا؛ ابن اثیر، ۳۲۳/۵؛ ذهبی، ۵۳۷/۲).

وی در مدینه درگذشت (بلاذری، ۲۴۷/۱؛ ابن حجر، ۲۲۱/۴) و گفته‌اند که آخرین کس از بازماندگان جنگ بدر بود (نک: ابوبشر، ۶۲؛ ابن حبان، ۱۸).

ابوالیسر از پیامبر (ص) احادیثی روایت کرده است (نک: احمد بن حنبل، ۴۲۷/۳؛ مزی، ۳۰۶/۸ - ۳۰۸) و کسانی چون موسی بن طلحة ابن عبیدالله و عبادة بن ولید از او حدیث روایت کرده‌اند (نک: ذهبی، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ق / ۱۹۵۹م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق / ۱۹۱۰م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ق / ۱۹۵۵م؛ ابوبشر دولابی، محمد، *الکنی و الاسماء*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق / ۱۹۴۹م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج ۲، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ق / ۱۹۷۴م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ مزی، یوسف، *تحفة الاشراف*، بمبئی، ۱۳۹۷ق / ۱۹۷۷م؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۲م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

حمید ابوطالبی

آبوالْیَسَرِ بَزدَوی، نک: بزدوی.

آبو یَعْزیٰ، یا ابویعزیٰ یَلَنّور بن میمون بن عبدالله (د شوال ۵۷۲/ آوریل ۱۱۷۷)، از عارفان معروف کشور مغرب. وی از قبایل هزمیره، یا از شاخهٔ بنی صبیح هسکوره بود که در اطلس سفلی مسکن داشتند (ابن زیات، ۱۹۵؛ ابن ابی زرع، ۲۶۷؛ ابن قاضی، ۵۶۳/۲).

وصفی که از ظاهر او کرده‌اند، نسب بربری او را آشکار می‌سازد. وی سیاه‌پوست و بلند قامت بود، «برنسی» به تن می‌کرد و «شاشیه»ای بر سر می‌نهاد (ابن زیات، ۱۹۷-۱۹۹؛ ابن قاضی، ۵۶۴/۲).

آغاز زندگی ابویعزی همزمان با جنبشهای مذهبی سیاسی ابن تومرت بود که در میان قبایل بربر غرب مراکش، چون هسکوره، اعتبار بسیار یافته بود. در فضای صوفی‌گرایانه و گاه خرافه پرست آن نواحی روایات مربوط به ابویعزی، سخت با افسانه در آمیخته است. می‌دانیم که زندگانی او بین دهکدهٔ ایرجان در نزدیکی فاس و تاغیه در اطلس وسطی و حتی در کشور سواحل در مرکز افریقا گذشته است (ابن زیات، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۳، ۳۱۸؛ ابن قاضی، همانجا؛ یوسی، ۱۰۱). تعیین زمان سفرها و پی‌گیری جابه‌جاییهای او چندان آسان نیست. به قول ابن زیات وی در آغاز چوپانی می‌کرد و حتی در همان احوال، زندگانی او با وارستگی و ریاضت و زهد آمیخته بوده است (ص ۱۹۷). چنین به نظر می‌رسد که او بیشتر در ایرجان زیسته است، زیرا این نام پیوسته در روایات مربوط به او و کراماتی که به وی نسبت داده‌اند، تکرار می‌شود (نک: همو، ۲۰۱-۲۰۳، ۳۱۸). به‌گفتهٔ ابن‌قاضی وی با زن و فرزند خود در کوههای ایرجان به دور از مردم می‌زیست (همانجا)؛ با اینهمه، زاویه‌ای که به نام او در محلهٔ البلیدهٔ فاس مشهور است، زیارتگاه مردم گردیده است (EI^2).

زیستگاه دیگر او دهکدهٔ تاغیه در اطلس وسطی (در اقلیم تادلا) بود که امروز به نام مولای بوعزّیٰ مشهور است (همانجا) و در همین جا بود

که صوفی ابوالصبر ایوب با هدیه‌ای از سبته به دیدار او شتافت (ابن قنفذ، ۳۲). یوسی تصریح می‌کند که «مقام شیخ ابویعزی» نزدیک تاغیه بوده است (همانجا)، اما روایتی دیگر که یکی از شاگردانش از قول خود او نقل کرده است، خالی از شگفتی و غرابت نیست. به گفتهٔ او، ابویعزی می‌گفت که «مدت ۲۰ سال در کوههای مشرف بر قریهٔ تینمل با نام ابو وَجَرْتیل زیستم، سپس از آنجا به سواحل رفتم و مدت ۱۸ سال در آنجا با نام ابو وَنْلْکوط زندگی کردم» (ابن زیات، ۱۹۸ـ ۱۹۹؛ ابن ابی زرع، همانجا). دانسته نیست که این ۳۸ سال چگونه و در چه زمانی طی شده و اساساً رفتن ابویعزی به مرکز افریقا چه ضرورت داشته؟ آیا وی از چنگ فقیهان معارض فاسی نگریخته بوده است؟ زیرا ظاهراً معارضهٔ فقیهان به انتقادهای لفظی منحصر نبود و ابویعزی همین که در ۵۴۱ ق به شهر مراکش پا نهاد، اسیر شد و چند روزی در صومعهٔ الجامع به زندان افتاد (ابن زیات، ۱۹۷).

اسارت ابویعزی که کسی به علل آن اشاره نکرده، شاید نتیجهٔ مخالفت فقهای مغرب بوده باشد. وی مرید ابو شعیب ایوب بن سعید آزموری بود (ابن قنفذ، ۲۱، ۶۴؛ مخلوف، ۱۶۳). ابوشعیب که خود سرسلسلهٔ فرقهٔ شعیبیه بوده، در ۵۶۱ ق درگذشته است (ابن قنفذ، همانجا).

ابویعزی به سبب کراماتی که از او ظاهر می‌شد، در کشور مغرب شهرتی عظیم یافته بود، چندانکه شاگردش ابومدین گوید که از زمان اویس قرنی تا آن روزگار مردی شگفت تر از او در اخبار نیامده است (ابن زیات، ۱۹۵، ۳۲۱). صوفی ابوجعفر محمد بن یوسف صنهاجی نیز که ۱۰۰ بار به دیدار او رفته، از بزرگی و کرامات او یاد می‌کند (ابن قنفذ، ۳۰). گویی هر چه در زمان پیش‌تر می‌رویم، کراماتی که به او نسبت داده‌اند، شگفت تر می‌شود: گاه کوری را شفا می‌بخشد (ابن زیات، ۲۲۱ـ۲۲۲؛ ابن قاضی، ۴۲۲/۲)؛ چون طلب باران می‌کند، بی درنگ باران می‌بارد (ابن زیات، ۱۹۹؛ ابن قنفذ، ۲۳)؛ و گاه بر شیران حکم می‌راند (همو، ۱۵؛ برای کرامات او، مثلاً نک‍: ابن زیات، همانجاها، جم‍؛ ابن قنفذ، ۴، ۲۵، ۳۰، جم‍؛ یوسی، ۱۸۳). اما کرامات شیخ ابویعزی مورد تأیید همهٔ فاسیان نبود و فقهای شهر گاه سخت به او می‌تاختند. ماجرای یکی از اعتراضات ایشان به درمان و شفا بخشیدن به زنان و دختران مربوط می‌شود. در پی یکی از همین درمانها بود که خادمش ابن هارون روی از شیخ بتافت و خانهٔ او را ترک گفت (ابن زیات، ۲۰۲).

فقهای فاس به ابومدین می‌گفتند که ولایت او نزد ما ثابت است، اما دست فرا بردن او را به سوی زنان حرام می‌دانیم (همو، ۳۲۱؛ قس: ابن قاضی، ۵۶۴/۲). چنین به نظر می‌رسد که ابویعزی بارها ناچار شده است در مقابل این فقیهان ـ که ظاهراً از باب خوش آمد، آنان را «مصابیح الدنیا» می‌خوانده است (ابن قنفذ، ۲۳) ـ به گونه‌ای از خود دفاع کند. در اینجا روایات مربوط به کرامات او از حد اعتدال فراتر می‌رود: شیران در بیشه از شیخ فرمان می‌برند و به دفاع از او برمی‌خیزند (ابن زیات، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۱۵؛ ابن قنفذ، ۱۵)، و او خود به معارضان می‌گوید که اگر به دریا برسد، بر روی آب راه خواهد رفت (ابن زیات، ۱۹۶).

از سخنان ابویعزی ظاهراً چیز زیادی به جای نمانده است (چند قطعه در *طبقات الکبری*، نک‍: شعرانی، ۱۳۶-۱۳۷) و آنچه از گفتارهای او می‌شناسیم، همه به زبانی روان و خالی از تکلف بیان شده است. اما باید اشاره کنیم که در روایات گاه سخن از «ترجمان» می‌رود: یک بار ابوالحسن ابن صائغ که از فقهای فاس بوده، نزد او حضور می‌یابد و شیخ پس از اظهار کرامتی از ترجمان خود می‌خواهد که با ابوالحسن سخن گوید، ابوالحسن نیز از طریق ترجمان به او پاسخ می‌دهد (ابن زیات، ۲۰۰). بار دیگر نیز در بستر بیماری از طریق ترجمان با دیگران سخن می‌گوید (همو، ۲۱۴ـ۲۱۵). بعید نیست که وی تمایل داشته است که بیشتر به زبان بربری سخن گوید.

گویند ابویعزی که از برگ و دانهٔ گیاهان تغذیه می‌کرده (شعرانی، ۱۳۷؛ ابن قاضی، همانجا؛ نبهانی، ۵۲۶/۲)، ۱۳۰ سال زیسته است (ابن ابی زرع، ۲۶۷؛ ابن قاضی، ۵۶۳/۲؛ مخلوف، همانجا)، اما در بعضی از نسخه‌های خطی کتاب *التشوف* تنها به عمر «بیش از ۱۰۰ سال» او اشاره شده است (نک‍: ابن زیات، ۱۹۵ و حاشیهٔ ۲)، ولی در تاریخ مرگ وی تقریباً همه متفق القولند (همانجا؛ ابن قاضی، ۵۶۴/۲؛ ابن قنفذ، ۲۵).

مرگ ابویعزی در روستای تاغیه از بلاد مغراوه در اثر طاعون رخ داد و مقبرهٔ وی در پایان سدهٔ ۱۱ق/۱۷م به فرمان اسماعیل سلطان علوی ساخته شد (ابن سوده، ۸۹؛ EI^2). ماجرای مرگ او نیز همراه با داستانی دربارهٔ کرامت اوست: به قول ابن زیات فرزند او ابوعلی یعزی که از آیین صوفیان کناره گرفته و در مکناسه می‌زیست، از دیدار پدر بیم داشت، سرانجام چون به اصرار پدر بیمار خود به نزد او آمد، بر اثر کرامت شیخ ایمان از دست رفته را بازیافت و خود در صف اولیا نشست (ص ۲۱۵؛ نیز نک‍: ابن قنفذ، ۲۹). ابویعزی علاوه بر این فرزند، شاگردان بسیاری داشت که مشهورترین آنان ابومدین (د ۵۹۴ ق) بود.

ظاهراً نزاع دربارهٔ ابویعزی تا قرنها ادامه داشته است. در سدهٔ ۱۱ق یکی از صوفیان مغرب به نام احمد بن ابی القاسم کتابی با عنوان *المعزی فی المناقب ابی یعزی* دربارهٔ او و مناقب و کراماتش نگاشت (EI^2) و در مقابل، محمد عبدالحی بن عبدالکبیر کتانی جانب فقهای فاس را گرفت و کتابی در ذم او نگاشت که *الاستهزاء بمن زعم الشرف للشیخ ابی یعزی* نام داشت (ابن سوده، همانجا).

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن زیات، یوسف، *التشوف الی رجال التصوف*، به کوشش ادلف فور، رباط، ۱۹۵۸م؛ ابن سوده، عبدالسلام، *دلیل مؤرخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳ـ۱۹۷۴م؛ ابن قنفذ، احمد، *انس الفقیر و عز الحقیر*، به کوشش محمد فاسی و ادلف فور، رباط، ۱۹۶۵م؛ شعرانی، عبدالوهاب، *طبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ق؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ یوسی، حسن، *المحاضرات*، به کوشش محمدحجی و احمدشرقاوی اقبال، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ نیز: EI^2.

رضوان مساح

اَبویَعْقوب، یوسف بن عبدالمؤمن بن علی (۵۳۳ ـ ۵۸۰ ق/ ۱۱۳۹ ـ ۱۱۸۴م)، دومین خلیفهٔ موحدون در مغرب و اندلس. نسب وی به قبیلهٔ معروف قیس عیلان می‌رسد (ابن عذاری، ۵۶/۳؛ ابن خلدون، یحیی، ۱۷۰/۱). پدرش عبدالمؤمن نخستین خلیفهٔ موحدون و از «اصحاب عشرة» ابن تومرت (هـ م) و مادرش عایشه (یا زینب) دختر موسی‌بن سلیمان بود (ابن ابی زرع، ۲۰۵؛ مراکشی، ۲۳۷). ابویعقوب در تینمَلّل زاده شد و در همانجا پرورش یافت (ابن عذاری، ۱۳۹/۳؛ قس: عنان، ۱۳۵/۲). زندگی ابویعقوب را می‌توان به دو دورهٔ عمده تقسیم کرد:

۱. امارت اشبیلیه (۵۵۱ ـ ۵۵۷ق): در ۵۵۱ق خلیفه عبدالمؤمن به درخواست برخی از بزرگان اشبیلیه، ابویعقوب را که جوانی کم سال بود، به ولایت اشبیلیه گماشت. اندکی پس از آغاز حکومت وی در طبیره[1] در جنوب پرتغال شورشی به سرکردگی علی وهیبی برپا شد. حاکم جوان بدانجا لشکر کشید و شهر را از دریا و زمین فرو گرفت و سرانجام شورشیان را به تسلیم واداشت. سپس یکی از سردارانش را به نواحی غربی روانه ساخت و سرزمینهای تحت تصرف ابن وزیر را باز پس گرفت (ابن عذاری، ۳۴/۳). سال بعد ابویعقوب با سپاهی مجهز بر مسیحیانی که چشم به اشبیلیه دوخته بودند، تاخت، اما در برابر تهاجم سنگین آنان تاب نیاورد. در این جنگ بسیاری از سران موحدون کشته شدند و ابویعقوب با زحمت بسیار خود را از مهلکه نجات داد (همو، ۳۷/۳ ـ ۳۸).

در ۵۵۴ق نیز که ابن مردنیش (هـ م) بر شهر جَیان دست یافته و قرطبه را به محاصره گرفته بود، به گمان اینکه اشبیلیه آمادهٔ تسلیم است، دست از محاصرهٔ قرطبه کشید و روانهٔ اشبیلیه شد. ابویعقوب به دفاع از شهر برخاست و سرانجام حلقهٔ محاصره را شکست و ابن مردنیش را به عقب راند (ابن صاحب الصلاة، ۶۷ ـ ۶۸؛ ابن عذاری، ۴۰/۳ ـ ۴۱). از برخی روایات چنین بر می‌آید که در ۵۵۷ق ابویعقوب از حکومت اشبیلیه دست کشید و عبدالله‌بن ابی حفص ولایت آنجا را برعهده گرفت (نک: ابن صاحب الصلاة، ۱۲۸؛ ابن عذاری، ۴۹/۳ ـ ۵۱). در همین سال ابن همشک (هـ م) غرناطه را تصرف کرد. عبدالمؤمن سپاهی گران به فرماندهی ابویعقوب روانهٔ نبرد ساخت. در مالقه سپاهیان برادرش ابوسعید نیز به او پیوستند و ابویعقوب، خود در وادی دلر[2] در جنوب غرناطه اردو زد، آنگاه با شبیخون بر سپاه دشمن مواضع مسیحیان را در اطراف غرناطه درهم شکست (۲۸ رجب ۵۵۷) و با پیروزی وارد شهر شد (ابن صاحب‌الصلاة، ۱۲۳ ـ ۱۲۴، ۱۳۰ ـ ۱۳۴؛ ابن عذاری، ۵۲/۳ ـ ۵۳). پس از این پیروزی بزرگ، ابویعقوب به قرطبه بازگشت و مورد استقبال قرار گرفت و پس از اندکی درنگ در قرطبه و اشبیلیه، در محرم ۵۵۸ برای دیدار با پدرش روانهٔ مراکش شد (ابن صاحب الصلاة، ۱۳۹ ـ ۱۴۱؛ ابن عذاری، ۵۳/۳ ـ ۵۴).

۲. حکومت (۵۵۸ ـ ۵۸۰ق): پس از مرگ عبدالمؤمن (۵۵۸ ق/ ۱۱۶۳م)، به رغم ولایتعهدی فرزند ارشدش محمد که در ۵۴۹ق رسماً اعلام شده بود، ابویعقوب با اقدامی ناگهانی وارث تاج و تخت شد. بنابر برخی منابع کهن، خلیفه در واپسین روزهای زندگی، محمد را که به فساد اخلاق شهرت‌یافته، و به بیماری جذام نیز مبتلا بود، از ولایت‌عهدی انداخته و ابویعقوب را به جانشینی خود گمارده بود. ابوحفص فرزند و وزیر مقتدر عبدالمؤمن، مرگ پدر را پنهان داشت و به رغم مخالفت دیگر برادران، مقدمات بیعت با ابویعقوب را فراهم ساخت؛ سپس خلیفهٔ جوان از سلا به مراکش رفت و به خلافت نشست. در این هنگام مرگ خلیفه را آشکار ساختند و پیکرش را در کنار مقبرهٔ ابن‌تومرت به خاک سپردند (ابن صاحب الصلاة، ۱۵۴ ـ ۱۵۵، ۱۶۳ ـ ۱۶۴؛ ابن عذاری، ۵۸/۳ ـ ۶۰؛ ابن‌ابی‌زرع، ۲۰۸؛ مراکشی، ۲۳۶؛ ابن‌اثیر، ۲۹۱/۱۱؛ ابن‌کثیر، ۲۴۶/۱۲).

به گفتهٔ مراکشی (همانجا) پس از مرگ عبدالمؤمن، فرزندش محمد، ۴۵روز حکومت کرد و سپس توسط برادرانش ابوحفص و ابویعقوب خلع شد (قس: ابن‌خلکان، ۱۳۰/۷؛ ذهبی، ۹۹/۲۱؛ مقدیش، ۴۶۶/۱)، از این رو چندان بعید نیست که روایت خلع محمد توسط پدرش ساختگی باشد؛ چنانکه خودداری علی و عبدالله و عثمان فرزندان‌دیگر خلیفه از بیعت با ابویعقوب نیز این‌نظر را تقویت‌می‌کند. ابویعقوب در این زمان نام خلیفه بر خود ننهاد و تنها خود را امیر خواند (ابن عذاری، ۵۹/۳؛ ابن ابی‌زرع، ۲۰۸ ـ ۲۰۹). از آن‌پس ابویعقوب به همهٔ ولایات قلمرو موحدون در مغرب و اندلس نامه نوشت و بیعت طلبید. در ۵۵۹ق دو برادرش ابوسعید، حاکم قرطبه و ابومحمد، والی بجایه که از ابتدا با جانشینی وی مخالف بودند، به همراه سران قلمرو حکومتهایشان به مراکش آمدند و با ابویعقوب بیعت کردند و سرانجام بیعت نهایی با کوشش برادرش ابوحفص عمر، در ربیع‌الاول ۵۶۰ انجام گرفت (همانجا؛ عنان، ۱۳/۲ ـ ۱۴). ابویعقوب از آغاز، ابوحفص را که عامل اصلی به قدرت رسیدن وی بود، وزیر (حاجب) خود گردانید و بیشتر امور را به دست او سپرد، چنانکه گویی خلیفهٔ واقعی او بود (نک: دنبالهٔ مقاله).

در آغاز خلافت ابویعقوب، شورشی در منطقهٔ غماره به سرکردگی مزیزدغ (مرزدغ) از قبیلهٔ صنهاجه، برپا شد که تا نواحی تاودا (تاوده)، نزدیک فاس، پیش رفت. یوسف‌بن سلیمان فرماندهٔ سپاه خلیفه، شورشیان را سرکوب کرد و سرکردهٔ آنان را به قتل رساند و سر او را نزد ابویعقوب آورد (بیذق، ۱۲۴؛ ابن ابی‌زرع، ۲۰۹ ـ ۲۱۰؛ ذهبی، ۱۰۰/۲۱). همزمان با سرکوب این شورش، ابوحفص سرگرم جنگ با ابن مردنیش بود و در غیاب او، ادریس‌بن جامع که از خویشان ابن تومرت بود، به وزارت گماشته شد (ابن صاحب الصلاة، ۱۹۵ ـ ۱۹۷، ۲۱۰). در اوایل ۵۶۲ق بار دیگر در غماره شورشی پدید آمد و سبع‌بن منخفاد (منغفاد) سرکردهٔ شورشیان، منطقهٔ وسیعی را در سواحل مدیترانه تا سبته تصرف کرد و پس از قتل و اسارت بسیاری از مردم

1. Tavira 2. Dilar

این نواحی، از طرف مغرب تا منطقهٔ القصرالکبیر پیش رفت. تسلط ابن منخفاد بر این مناطق که شریان حیاتی و مواصلاتی مغرب و اندلس بود، برای حکومت ابویعقوب خطری بسیار جدی به شمار می‌رفت. از همین رو وی دو سپاه از دو جبههٔ مختلف برای سرکوب او روانه ساخت. شورشیان در برابر هر دو سپاه به سختی پای فشردند و ابویعقوب ناچار خود به همراه برادرانش، ابوحفص و ابوسعید با سپاهی‌گران راهی غماره شد. سپاه وی با نفوذ به قلب مواضع شورشیان آنان را به سختی شکست داد (شوال ۵۶۲). در این جنگ سبع بن منخفاد کشته شد و ابویعقوب با غنایم و اسرای بسیار به مراکش بازگشت. سپس ابوعبدالله بن ابراهیم، به فرمان ابویعقوب، مسیحیان هم‌پیمان ابن‌مردنیش را که منطقهٔ میان غرناطه و وادی‌آش دراختیارشان بود و از آنجا پیوسته بر نواحی اطراف غرناطه می تاختند، به سختی درهم کوبید و بدین‌سان آن نواحی را از خطر حملات مسیحیان رهانید (همو، ۲۲۰ ـ ۲۲۱؛ عنان، ۲۳/۲). موحدون پس از سرکوب شورشیان و نیز کوتاه کردن دست مسیحیان و نیروهای ابن مردنیش از نواحی غرناطه، با ابویعقوب تجدید بیعت کردند (۵۶۳ق). ابویعقوب به دیگر نواحی اندلس نامه نوشت و از حکام آنجا خواست تا از مردم مجدداً بیعت بگیرند. به گفتهٔ برخی از تاریخ‌نویسان، از آن پس وی خود را رسماً «امیرالمؤمنین» نامید (ابن صاحب الصلاة، ۲۵۸ ـ ۲۶۷؛ ابن عذاری، ۷۳/۳ ـ ۷۴؛ سلاوی، ۱۴۸/۲). گرچه پیش از آن نیز وی گاه در برخی نامه‌ها، خود را به این عنوان می‌خواند (نک‍: ابن صاحب الصلاة، ۲۲۵).

در جمادی‌الآخر ۵۶۳، ابویعقوب برادرش ابراهیم را به ولایت قرطبه برگماشت. این شهر از ۵۶۱ق بدون والی بود (همو، ۲۷۲؛ عنان، ۲۹/۲). ورود او به قرطبه سرآغاز حرکتی جدی بر ضد مسیحیان و دیگر دشمنان موحدون بود. ابویعقوب قبل از ورود ابراهیم به قرطبه، به ابوعبدالله والی غرناطه نامه نوشت و او را از تصمیم خود مبنی بر آغاز جهادی بزرگ بر ضد دشمنان موحدون در اندلس آگاه ساخت و از وی خواست تا در تهیهٔ ساز و برگ سپاه ابراهیم و نیز سپاهیان اشبیلیه که به زودی به او خواهند پیوست، از هیچ تلاشی دریغ نکند (ابن صاحب الصلاة، ۲۷۲ـ۲۷۴). همزمان با رسیدن این نامه به دست ابوعبدالله، عده‌ای از مسیحیان به فرماندهی خیرالدو[1] (و به روایتی ابن‌مردنیش) از وادی‌آش به راه افتادند و وادی شنیل در غرب غرناطه را مورد تهاجم قرار دادند و با قتل عام بسیار تا رنده در جنوب غرناطه پیش تاختند. ابوعبدالله سپاهی مجهز تدارک دید و برای مقابله با مسیحیان روانه ساخت. دو سپاه در نزدیکی وادی آش به هم رسیدند و مسیحیان در پی ضربات سنگین موحدون، روی به گریز نهادند (همو، ۲۷۴ ـ ۲۷۵؛ ابن عذاری، ۷۵/۳ ـ ۷۶؛ عنان، ۲۹/۲ ـ ۳۰).

در ذیقعدهٔ ۵۶۳ سپاهیان ابویعقوب بر طبیره که از پرآشوب‌ترین شهرهای اندلس به شمار می‌رفت و او از مدتها قبل سودای تصرف آن را در سر داشت، دست یافتند. حاکم طبیره عبدالله بن عبیدالله مردی شورشی بود و در آن نواحی قتل و غارت بسیار می‌کرد. موحدون طبیره را از دریا و خشکی محاصره کردند و به تصرف خود درآوردند (ابن صاحب الصلاة، ۲۸۳ ـ ۲۸۴؛ عنان، ۳۰/۲).

غرب اندلس نیز از مدتها قبل، از طرف افونسو انریکش[2] پادشاه پرتغال تهدید می‌شد و خطری جدی برای آن نواحی به شمار می‌رفت. وی هرگاه فرصتی می‌یافت، سرزمینهای مجاور را مورد تجاوز قرار می‌داد (ابن‌صاحب‌الصلاة، ۲۸۹؛ ابن عذاری، ۷۸/۳ـ۷۹؛ عنان، ۲۵/۲ـ۲۷)، اما در اواخر ۵۶۳ ق رویداد مهمی اتفاق افتاد که خاطر خلیفهٔ موحدون تا مدتها از جانب غرب آسوده شد: فرناندو رودریگز[3] حاکم ترجاله[4] و داماد فرناندوی دوم به همراه برادرانش به اشبیلیه آمد و به موحدون پیوست. ابویعقوب وی را به مراکش فراخواند واز او به گرمی استقبال کرد. سپس فرناندوی دوم ببوج[5] (فرزند آلفونسوی هفتم) معروف به سلیطن حاکم سبطاط (لئون) نیز با موحدون پیمان صلح و دوستی به امضا رساند (ابن صاحب الصلاة، ۲۸۴ ـ ۲۸۷؛ عنان، ۳۰/۲ ـ ۳۱). پس از آن فرناندو برای حمله به سرزمینهای پرتغال، استحکاماتی در مرز بین دو کشور ایجاد کرد و با یاری موحدون به موفقیتهایی دست یافت. نخستین ثمرهٔ این اتحاد، پیروزی فرنـاندو بر کـنـت نونیـو پـرث دلارا[6] حاکم طُـلَیْطُـله بـود. از آن پس سپاهیان فرناندو و موحدون بر نواحی قشتاله[7] دست یافتند و تا حدود آستوریاس[8] پیش رفتند (ابن صاحب الصلاة، ۲۸۶ـ۲۸۷؛ عنان، ۳۲/۲). در همین هنگام افونسو پادشاه پرتغال به یاری خیرالدو و به قصد تصرف بَطَلیوس حمله‌ای تدارک دید و سرانجام در رجب ۵۶۴ این‌شهر را محاصره کرد(ابن صاحب الصلاة،۲۸۸ ـ ۲۹۰).ابویعقوب همینکه خبر محـاصرهٔ بطلیوس را شنید بـا سپاهـی از مـراکش بـه قصد اندلس خارج شد، اما در بین راه به پیشنهاد بزرگان موحدون، ابوحفص عمر بن یحیی را روانه ساخت و خود به مراکش بازگشت. قبل از رسیدن ابوحفص به بطلیوس، فرناندو ببوج هم‌پیمان موحدون به یاری محاصره شدگان شتافت. حاکم بطلیوس که از رسیدن نیروهای فرناندو به پشت دروازه‌های شهر مطلع شد، نیروهای خود را از راهی مخفی، از فراز قلعه به داخل شهر فرود آورد و دروازه‌های شهر را به روی سپاه فرناندو گشود. آنگاه هر دو سپاه بر پرتغالیان هجوم بردند و بسیاری از آنان را به قتل رساندند. افونسو نیز در هنگام فرار دستگیر شد و بطلیوس دوباره به دست مسلمانان افتاد (همو، ۲۹۱ـ۲۹۲، ۲۹۵ـ۲۹۶؛ ابن عذاری، ۸۲/۳ـ۸۳).

در این هنگام میان ابن مردنیش و هم پیمانش ابن همشک که به نیابت از او بر نواحی جیان، بیاسه و ابده حکم می‌راند، اختلاف افتاد، چون دامنهٔ اختلافات بالا گرفت، ابن همشک نامه‌ای به موحدون

---

1. Giraldo 2. Afonso Henriques 3. Fernando Rodriguez 4. Trujillo 5. El Baboso 6. Nuño Perez de Lara 7. Castilla 8. Asturias

نوشت و فرمانبرداری خود را از ابویعقوب اعلام کرد (ابن صاحب الصلاة، ۳۰۲ـ۳۰۴؛ شکیب، ۴۳۰/۳؛ عنان، ۳۹/۲ـ۴۰). با اینهمه، فرمانروایی موحدون اوضاع و احوال چندان مساعدی نداشت. ابن مردنیش که ضربه‌ای سخت و نابهنگام خورده بود، در صدد انتقامجویی برآمد و پی در پی بر جیان حمله کرد. در غرب‌اندلس، بطلیوس نیز بار دیگر مورد تهدید مسیحیان قرار گرفت. یوسف، والی وقت بطلیوس اگر چه در استوار ساختن مواضع خود کوشش بسیار کرد، اما در برابر خیرالدو تاب نیاورد و سرانجام خیرالدو در یک حملهٔ بزرگ در اواخر ۵۶۴ق سپاه موحدون را که به حیله به بیرون شهر کشانده بود، در هم شکست و بسیاری از آنان را به اسارت گرفت (ابن صاحب الصلاة، ۳۰۵ـ۳۰۶). از طرف شمال نیز کنت‌نونیو از طلیطله با سپاهی به طرف جنوب به راه افتاد و در سر راه خود به قتل و غارت پرداخت. اما موحدون ترجیح می‌دادند نیروی خود را برای نبرد با ابن مردنیش ذخیره سازند (همو، ۳۱۰ـ۳۱۲؛ عنان، ۴۲/۲). در این میان ابویعقوب که با سپاهی گران عازم اندلس بود، بیمار شد و نتوانست به وعده‌ای که برای شرکت در جهاد داده بود، وفا کند. به هر حال وی ابوحفص را به درخواست ابن همشک به فرماندهی سپاهی بزرگ روانهٔ جنگ با ابن مردنیش کرد (ابن صاحب الصلاة، ۳۱۲؛ ابن عذاری، ۸۸/۳). سپاه موحدون در اوایل ۵۶۶ق به اشبیلیه رسید. آنان ابتدا بطلیوس را از چنگ پرتغالیان در آوردند، آنگاه در جنگ با ابن مردنیش، همهٔ پایگاههای او را نابود ساختند. ابن مردنیش سپاهی به لورقه که دژ مقدم مرسیه به شمار می‌رفت، گسیل داشت. مردم لورقه به موحدون پیوستند. سپاه موحدون ضمن تصرف شهرهای لورقه، بسطه و المریه، سرانجام مرسیه را به محاصره درآوردند (ابن صاحب الصلاة، ۳۱۳ـ۳۱۴، ۳۱۶ـ۳۲۱). ابویعقوب خود نیز با سپاهی گران که از میان قبایل مغرب گردآورده بود، از مراکش بیرون تاخت. سرانجام سپاه ابویعقوب که در بین راه به تدریج بر شمارشان افزوده شده بود، به اشبیلیه درآمد (۱۲ شوال ۵۶۶) و سپس رهسپار قرطبه شد (همو، ۳۲۳ـ۳۲۴، ۳۳۱ـ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۶۲، ۳۷۰).

سپاه دیگر موحدون نیز به فرماندهی ابوحفص پس از پیروزیهایی که در جنگ با ابن مردنیش به دست آورده بود، به اشبیلیه بازگشت و مورد استقبال ابویعقوب و سران موحدون قرار گرفت (محرم ۵۶۷). اندکی بعد ابن‌مردنیش در گذشت و فرزندش هلال و بزرگان شرق اندلس تسلیم موحدون شدند (همو، ۳۷۰ـ۳۸۰). اکنون گرچه ابویعقوب نخست به اندیشهٔ حمله به غرب اندلس و بازپس‌گیری شهرهایی که به دست مسیحیان افتاده بود، برآمد، اما هلال بن مردنیش که با فرماندهان خود به اشبیلیه آمده بود، از ابویعقوب درخواست تا به سرزمینهای مسیحی در نواحی شرقی از جمله وَبْذه لشکر کشد. از این رو ابویعقوب حمله به غرب را به بعد موکول کرد (همو، ۳۸۰ـ۳۸۱؛ مراکشی، ۲۴۸ـ۲۴۹؛ مقدیش، ۴۶۶/۱ـ۴۶۷) و سپس با سپاه خود از اشبیلیه خارج شد و چون قصد کرد قلعهٔ بلج[1] را که در محاصرهٔ ابن‌همشک بود، بگشاید، مسیحیان از بیم، سر به فرمان نهادند (ابن صاحب الصلاة، ۳۹۸ـ۴۰۱). وی در سر راه خود قلعهٔ کَرَس[2] را نیز به صلح گرفت و به ابن همشک سپرد. سپس برادر خود ابوسعید را با سپاهی روانهٔ نواحی قشتاله و شهر وبذه کرد (همو، ۴۰۱ـ۴۰۳). مسیحیان نخست به دفاع پرداختند، لیکن سپاه خلیفه آنان را به درون شهر راند و شهر را به محاصرهٔ خود درآورد. اما بروز برخی حوادث ناگهانی و نیز کمبود آزوقه، سپاه ابویعقوب را سخت ناتوان کرد (همو، ۴۰۳ ـ ۴۱۱؛ مراکشی، ۲۵۰ ـ ۲۵۱؛ ابن‌خلکان، ۱۳۱/۷، ۱۳۵). ابویعقوب با شنیدن خبر نزدیک شدن قوای آلفونسوی هشتم برای یاری مسیحیان، بی‌درنگ فرمان عقب‌نشینی داد و لشکریان به سختی خود را به مرسیه رساندند و ابویعقوب در اوایل ربیع‌الاول ۵۶۸ به اشبیلیه بازگشت (ابن صاحب الصلاة، ۴۱۱ـ۴۱۴، ۴۱۵ـ۴۲۴؛ ابن عذاری، ۹۶/۳ـ۹۷؛ عنان، ۷۴/۲ـ۸۴).

زمانی که ابویعقوب سرگرم جنگ در نواحی شرقی بود، افونسو انریکش با کمک سردار خود خیرالدو شهر باجه در غرب اندلس را تصرف کرد. کنت خیمنو[3] (قومس) نیز با سپاهی مجهز از شهر آبله به سوی جنوب به راه افتاد و با غنایم بسیاری که در راه به دست آورده بود، رو به غرب اندلس نهاد و تا بُلیارِش نزدیک القصیر[4] پیش تاخت (اوایل شعبان ۵۶۸). ابویعقوب سپاهی روانهٔ نبرد کرد. مسیحیان به سختی شکست خوردند و کنت خیمنو کشته شد و سر او را نزد ابویعقوب آوردند (ابن صاحب الصلاة، ۴۲۸ـ۴۳۲؛ ابن عذاری، ۹۸/۳ـ۹۹؛ عنان، ۸۶/۲ـ۸۹). ابویعقوب به دلگرمی این پیروزی، بر آن شد تا نقشهٔ حمله به غرب را که از مدتها پیش در اندیشهٔ آن بود، عملی کند. از این رو سپاهی بزرگ با ساز و برگ فراوان روانهٔ غرب کرد. سپاهیان از بطلیوس گذشته و تا حوالی طَلَبیره[5] در کنارهٔ رود تاجه در غرب طلیطله پیش تاختند. شمار بسیاری از سپاه مسیحیان کشته شدند و سپاه ابویعقوب با اسیران و غنایم بسیار به اشبیلیه بازگشتند. با تکرار حملات، مسیحیان پیشنهاد صلح کردند. گفت‌وگوهای صلح گرچه به درازا کشید، ولی سرانجام پیمانی بین مسیحیان و مسلمانان به امضا رسید (ذیحجهٔ ۵۶۸). ظاهراً هدف ابویعقوب از صلح، بازسازی شهرهایی بود که مسیحیان ویران کرده بودند (ابن صاحب الصلاة، ۴۳۶ـ۴۳۷؛ عنان، ۸۹/۲ـ۹۰).

خیرالدو، سردار افونسو نیز به اشبیلیه آمد و گرچه خود را بنده و خادم ابویعقوب خواند، اما برخلاف عهد خود، چون خواست با افونسو نهانی ارتباط برقرار کند، به دستور ابویعقوب زندانی شد و سپس به قتل رسید (ابن عذاری، ۱۰۳/۳؛ عنان، ۹۰/۲).

از آن پس، ابویعقوب مدتی به آبادانی شهرهایی چون باجه که دو

1. Vilches 2. Alcaraz 3. Jimeno 4. Alcocer 5. Talavera

سال پیش، به دست افونسو ویران شده بود، پرداخت، اما اندکی بعد (صفر ۵۷۰)، سپاهی بزرگ برای جنگ با فرناندوی دوم پادشاه لئون که پیمان شکنی کرده بود، روانه ساخت. موحدون به شهر ردریکو پایتخت لئون حمله بردند، اما برآن دست نیافتند (ابن عذاری، ۱۰۳/۳ـ۱۰۴؛ عنان، ۹۱/۲ـ۹۲).

ابویعقوب در شعبان ۵۷۱ اشبیلیه را به قصد مراکش ترک گفت (ابن‌عذاری، ۱۰۷/۳ـ۱۰۹؛ عنان، ۹۳). اندکی پس از استقرار وی در مراکش، در شهر طاعون افتاد که بسیاری جان باختند. ابویعقوب ۴ تن از برادرانش را از دست داد و خود نیز گرفتار شد، اما از مرگ نجات یافت (ابن‌عذاری، ۱۰۹/۳ـ۱۱۰).

در اواخر ۵۷۲ ق قبایل صنهاجه سر به شورش برداشتند. خلیفه پسر خود ابویوسف یعقوب (ه م) را به فرماندهی جنگ برگزید، اما دیری نپایید که آن قبایل سر به فرمان نهادند و سپاه خلیفه به مراکش بازگشت (همو، ۱۱۰/۳؛ عنان، ۹۵/۲). در همین هنگام آلفونسوی هشتم پادشاه قشتاله و کنت نونیو حاکم طلیطله پیمان شکسته و شهر قونقه[1] (کونکه) را محاصره کردند. ابوالحسن والی قرطبه به فرمان خلیفه با سپاهی از موحدون بر نواحی طلیطله تاخت و با غنایم بسیار بازگشت (شوال ۵۷۲)، اما کوشش او و والی اشبیلیه برای رهایی قونقه از محاصرهٔ مسیحیان مؤثر نیفتاد و سرانجام شهر پس از ۹ ماه به دست مسیحیان افتاد (ابن عذاری، ۱۱۰/۳ ـ ۱۱۱؛ عنان، ۹۵/۲ ـ ۹۷).

موحدون سپس با حملات فرناندوی دوم (ببوج) به اشبیلیه و پیشروی او تا ارکس[2] و شریش[3] و مناطق جنوبی اشبیلیه (ابن عذاری، ۱۱۱/۳) و نیز در نواحی غربی با حملهٔ افونسو پادشاه پرتغال در ۵۷۳ ق به شهر باجه روبه‌رو شدند (عنان، ۹۷/۲).

در ۵۷۵ق تاخت و تاز پرتغالیان در دریا و خشکی شدت گرفت و خلیفه به غانم بن مردنیش فرمان داد تا بر سواحل پرتغال حمله برد. غانم گرچه رهسپار اشبونه شد و بر دو کشتی از ناوگان پرتغال دست یافت، اما ناوگان پرتغال راه جنوب پیش گرفت و جزیرهٔ سلطیش را تصرف کرد و بسیاری از مسلمانان اسیر شدند (ابن عذاری، ۱۱۳/۳؛ عنان، ۹۹/۲ ـ ۱۰۰).

اینک ابویعقوب از هر سو گرفتار رویدادهای تلخ بود: مرگ برادرش ابوحفص که بازوی نیرومند او به شمار می‌رفت (۵۷۵ق)، شورش مردم قفصه در جنوب قیروان و تاخت و تاز پرتغالیان در جنوب اندلس از دریا و خشکی (ابن عذاری، ۱۱۳/۳ ـ ۱۱۴، ۱۱۸؛ عنان، ۱۰۱/۲ ـ ۱۰۲).

ابو یعقوب در ۵۷۶ق شهر قفصه را محاصره کرد و شورشیان را به تسلیم واداشت (ابن عذاری، ۱۱۴/۳ ـ ۱۱۶؛ ابن خلدون، *العبر*، ۲۴۰/۶ ـ ۲۴۱؛ ابن اثیر، ۴۶۷/۱۱ ـ ۴۶۸).

موحدون دوباره در چند مورد، با پرتغالیان درگیر شدند و یک بار غانم بن مردنیش به اسارت درآمد (ابن عذاری، ۱۱۶/۳)، ولی در اواخر ۵۷۶ق در جنوب اشبونه، در جنگ سختی که میان دو سپاه درگرفت، مسلمانان پیروز شدند (همو، ۱۱۷/۳ ـ ۱۱۸). از آن پس، تجاوز پرتغالیها به اندلس شدت بیشتری گرفت و موحدون بارها در مناطق گوناگون مورد حملات سهمگین آنان قرار گرفتند.

ابویعقوب که از حوادث سالهای اخیر در اندلس به هیچ روی خرسند نبود و از سویی به خوبی دریافته بود که قدرت دفاعی موحدون در آنجا بسیار ضعیف شده و بیشتر شهرها صحنهٔ تاخت و تاز مسیحیان گردیده، بر آن شد تا خود به قصد جهاد راهی اندلس شود. از این رو سپاهی گران را که از مدتها قبل در تدارک و تجهیز آن بود، به حرکت درآورد (شوال ۵۷۹). در بین راه قبایل عرب و در اشبیلیه جنگجویانی از شهرهای دیگر به سپاه موحدون پیوستند (همو، ۱۲۸/۳ ـ ۱۳۲؛ ابن ابی زرع، ۲۱۲ ـ ۲۱۴). نخستین هدف، شنترین تعیین شد که مهم‌ترین پایگاه پرتغالیان بود و از آنجا تجاوزات و لشکرکشیها فرماندهی می‌شد. تسخیر این شهر می‌توانست ضربهٔ بزرگی بر آلفونسوی هشتم فرود آورد. فرناندو پادشاه لئون و آلفونسوی هشتم پادشاه قشتاله از مدتها قبل پیمان خود را با موحدون شکسته و عهد کرده بودند که با هم بر ضد مسلمانان بجنگند و در برابر حملات آنان تا پای جان بایستند. از این رو فرناندو در شمال شرقی بطلیوس دست به تهاجم زد و شهر قاصرش را به محاصرهٔ خود درآورد، اما چون از حرکت سپاهیان ابویعقوب آگاه شد، محاصره را رها کرد و به لئون بازگشت (شکیب، ۴۳۰/۳؛ عنان، ۱۱۸/۲ ـ ۱۱۹). ابویعقوب از بطلیوس حرکت کرد و روانهٔ وادی تاجه شد (ربیع‌الاول ۵۸۰). سپس سپاه او ارتفاعات مشرف بر شهر را در جنوب و مشرق به تصرف خود درآورد. در همین هنگام ناوگان موحدون نیز از طریق «وادی‌کبیر» شهر اشبونه را به محاصره درآورد. چون سپاهیان در ارتفاعات مشرف بر شنترین استقرار یافتند، ابویعقوب فرمان محاصرهٔ شهر را صادر کرد، اما نیروهای درون شهر از آمادگی دفاعی کامل برخوردار بودند و از مدتها قبل مواضع خود را سخت استحکام بخشیده بودند. گرچه موحدون چند بار به شهر حمله کردند و با تلفات بسیار بازگشتند، اما پس از حدود ۵ روز ناگهان ابویعقوب که از نزدیک شدن قوای فرناندو هم‌پیمان پرتغالیان باخبر شده بود، فرمان داد سپاهیان دست از جنگ بردارند. این تصمیم ناگهانی ابویعقوب، آرایش نظامی سپاهیان او را بر هم زد و در لشگرگاه هرج و مرج افتاد (ابن عذاری، ۱۳۳/۳ ـ ۱۳۴، ۱۳۷؛ ابن ابی زرع، ۲۱۴؛ ابن عماد، ۲۶۴/۴؛ ابن عبدالمنعم، ۱۱۴؛ عنان، ۱۲۵/۲ ـ ۱۲۶؛ قس: ابن خلکان، ۱۳۵/۷، که علت عقب‌نشینی خلیفه را سرمای شدید و ترس از طغیان رودخانه‌ها دانسته است). مسیحیان فرصت را غنیمت شمردند و به تعقیب مسلمانان پرداختند و حتی گروهی نیز خود را به مقر ابویعقوب رسانده، بر او حمله‌ور شدند. ابویعقوب چند تن از آنان را به قتل رساند، اما خود نیز به شدت مجروح شد. سپاه شکست خوردهٔ موحدون در حالی که خلیفهٔ مجروح

---

1. Cuenca 2. Arcos 3. Jerez

را با خود حمل می‌کرد، به سوی جنوب به حرکت درآمد. ابویعقوب در نزدیکی جزیرة الخضراء وفات یافت. پیکر وی را به رباط الفتح بردند و در آنجا به خاک سپردند (ابن عذاری، ۱۳۵/۳ ـ ۱۳۸؛ ابن ابی زرع، ۲۰۸، ۲۱۴ ـ ۲۱۵؛ مراکشی، ۲۵۸ ـ ۲۵۹، ۲۶۱؛ زرکشی، ۱۴؛ ابن ابی دینار، ۱۱۸).

ابویعقوب از بزرگ‌ترین خلفای موحدون بودکه گرچه در میدانهای جنگ چندان موفق نبود، اما در آبادانی شهرها از هیچ کوششی دریغ نداشت. بنای مسجد جامع اشبیلیه، رساندن آب به این شهر و تجدید بنای باروهای آن که بر اثر سیل ویران شده بود، بنای پل طریانه و توسعهٔ شهر مراکش همه از اقدامات وی به شمار می‌رود که سبب اشتهار نام او شده است (ابن صاحب الصلاة، ۱۶۵ ـ ۱۶۸؛ ابن عذاری، ۱۲۶/۳؛ سلاوی، ۱۵۱/۲؛ ابن سیماک، ۱۵۷).

افزون بر این، وی به علم و علما نیز سخت ارج می‌نهاد. از کودکی *قرآن* را حفظ داشت و به علم حدیث علاقه‌مند بود. به گفته‌ای وی تمام صحیح بخاری را از حفظ داشت. درفقه نیز به مقام بلندی رسیده بود (ابن خطیب، ۳۵۴/۴؛ ذهبی، ۹۹/۲۱؛ عنان، ۱۳۵/۲). ابویعقوب به فلسفه نیز گرایش خاصی داشت و فیلسوفان و دانشمندان بزرگی همچون ابن رشد، ابن طفیل و ابن زهر (ه‌ م م) را در دربار خود گرد آورده بود و آنان را بسیار گرامی می‌داشت. او با تشویق بسیار آنان را به تألیف آثار بزرگ که بعدها مشهور شدند، وامی‌داشت (مراکشی، ۲۳۷ ـ ۲۳۸؛ یافعی، ۴۱۷/۳؛ EI²). وی تألیفاتی نیز داشته که از آن جمله است، کتابی به نام *الجهاد* که در آن احادیثی را که در فضیلت جهاد آمده، گردآوری کرده است. این اثر به کتاب *اعزما یطلب*، تألیف ابن تومرت ملحق شده و به کوشش گلدسیهر در الجزایر (۱۹۰۳ م) به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن ابی دینار، محمد، *المؤنس*، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلدون، یحیی، *بغیة الرواة*، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزایر، ۱۹۸۰ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سیماک، محمد، *الحلل الموشیة*، دارالبیضاء، ۱۹۷۹ م؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، *المَنّ بالامامة*، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *صفة جزیرة الاندلس* (بخشی از *الروض المعطار*)، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷ م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش محمد بن تاویت و محمد ابراهیم کتانی، تطوان، ۱۹۶۰ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق/۱۹۳۱م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ بیذق، ابوبکر، *اخبار المهدی*، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۲۸م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ زرکشی، محمد، *تاریخ الدولتین*، به کوشش محمد ماضور، تونس، ۱۹۶۶م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴م؛ شکیب ارسلان، *الحلل السندسیة*، بیروت، ۱۳۵۸ق /۱۹۳۹م؛ عنان، محمد، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۴ق /۱۹۶۴م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق /۱۹۴۹م؛ مقدیش، محمود، *نزهة الانظار فی عجائب التواریخ والاخبار*، به کوشش علی زواری و محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۸م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ نیز: EI².

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اَبویَعْقوبِ اَهْوازی (د پس از ۳۷۲ ق / ۹۸۲م)، پزشک و داروشناس. تاریخ تولد و مرگ وی دانسته نیست، اما در ۳۷۲ ق که بیمارستان عضدی دربغداد به‌همت عضدالدولهٔ دیلمی افتتاح شد، او یکی از ۲۴ پزشکی بود که در آن به کار گمارده شده بودند و احتمالاً چندین سال پس از این تاریخ درگذشته است (نک‍: ابن ابی‌اصیبعه، ۲۳۸/۱؛ علوچی، ۳۵۷؛ الگود، 161؛ نجم‌آبادی، ۶۶۹).

از زندگی شخصی و حرفه‌ای او قبل از ورود به بیمارستان عضدی نیز آگاهی چندانی در دست نیست، گرچه از نسبت «اهوازی» وی چنین بر می‌آید که زادهٔ اهواز بوده، یا زمانی در آنجا سکنیٰ داشته است. گفته‌اند که وی پزشکی سرشناس و دانشمند و در درمان بیماران موفق بوده است (قفطی، ۴۳۶؛ ابن ابی‌اصیبعه، همانجا). برخی منابع از او به عنوان صاحب آثاری در داروشناسی یاد کرده‌اند (الگود، 163)، اما تنها اثر مهمی که از او یاد شده، مقاله‌ای است دربارهٔ سکنجبین بزوری (دانه‌ای) (نجم‌آبادی، ۶۷۰)، با عنوان *السکنجبین البزوری احرّمن التریاق* (قفطی، ابن ابی‌اصیبعه، همانجاها).

مآخذ: ابن ابی‌اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ علوچی، عبدالحمید، *تاریخ الطب العراقی*، بغداد، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ نجم‌آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران پس از اسلام*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نیز:
Elgood, Cyril, *A Medical History of Persia*, London, 1951.

پژمان قدرتی

اَبویَعْقوبِ خُرَیْمی، اسحاق بن حَسّان بن قوهی (د اوایل سدهٔ ۳ق)، شاعر عصر عباسی. نسب وی به خاندانی سُغْدی می‌رسید و او خود در شعری به این امر تصریح می‌کند و به عجم بودن خویش می‌بالد (ابن قتیبه، ۷۳۱/۲؛ ابن جراح، ۱۰۹؛ حصری، ۱۰۷۱/۲). ابن معتز نیز که شاعر را از نسل ترکان خوانده (ص ۲۹۳)، بی‌شک به همین تبار سغدی او نظر داشته است. برخی معاصران از گفتهٔ ابن معتز چنین نتیجه گرفته‌اند که ابویعقوب احتمالاً از ترک نژادان ماوراءالنهر بوده (طاهر، ۴۴۸ـ ۴۴۹) و حتی شعر فخرآمیزی را که در آن شاعر خود را از تبار پادشاهان ایران خوانده است، به دلیل اینکه گویا در هیچ یک از منابع کهن نقل نشده، ساختگی شمرده‌اند (همو، ۶۰۸ ـ ۶۰۹)؛ حال آنکه یاقوت این شعر را از قول خود ابویعقوب نقل کرده است (۲۰/۴ـ۱۲؛ نیز نک‍: امین، ۶۴/۱ ـ ۶۵؛ حجاب، ۳۰۶؛ گلدسیهر، I/151؛ براون، I/268؛ GAL, S, I/111-112، که از تبار ایرانی و حتی گرایشهای شعوبی وی سخن گفته‌اند). شاعر خود در شعری زادگاهش را مرو شاهجان نوشته و افزوده است که در سغد و جوزجان خویشاوندان بسیار دارد (یاقوت، ۳۹۶/۳؛ نیز نک‍: ابن جراح، همانجا؛ دربارهٔ مرو شاهجان یا مرو بزرگ، نک‍: یاقوت، ۵۰۷/۴ـ۵۱۲؛ لسترنج، 399-398).

تاریخ ولادت وی دانسته نیست؛ اما از آنجا که او را در طبقهٔ شاعران پس از بشّار (۹۵ـ۱۶۷ق) قرار داده‌اند (ابن رشیق، ۱۰۰/۱)، می‌توان احتمال داد که وی در اواسط نیمهٔ اول سدهٔ ۲ق به دنیا آمده باشد. یکی از سروده‌های او حاکی از آن است که در آغاز جوانی گذار

وی به سیستان افتاده و چندی با سختی در آن سامان زیسته است (آمدی، ۱۱۵؛ ابن عساکر، ۴۳۵/۲؛ طاهر، ۴۴۹_ ۴۵۰). سپس او را در زمرهٔ موالی بنی خُریم (عثمان بن عماره، ابوالهیذام، خریم بن عامر) می‌یابیم (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن جراح، ۱۱۰؛ حصری، همانجا؛خطیب، ۳۲۶/۶؛ ابن عساکر، ۴۳۴/۲؛ به نظر می‌رسد منابع در تشخیص مولای مستقیم شاعر دچار خلط و اشتباه شده‌اند،نک:طاهر، ۴۵۰_ ۴۵۵؛EI^2).

ابویعقوب در خاندان بنی خریم منزلتی یافت و به ویژه مورد لطف عثمان که مردی شریف و فرماندهی بزرگ بود، قرار گرفت. حتی گویند هنگامی که عثمان به حکمرانی ارمنستان رسید، در جنگ با خاقان خزر، فرماندهی لشکر را به ابویعقوب ــ که همراه او بود ــ سپرد و چون این کار بر بزرگان سپاه گران آمد و زبان به اعتراض گشودند، ابویعقوب در مقام پاسخ‌گویی شعری سرود و در آن از تبار سعدی خود دفاع کرد و به خودپسندی اعراب تاخت (یاقوت، ۳۹۵/۳_ ۳۹۶؛ قس: ابن قتیبه، ۷۳۵/۲). این روایت، با توجه به مضمون آن، البته غریب می‌نماید و در آن باید به دیدهٔ تأمل نگریست. به هر روی، لطف عثمان سبب شد که ابویعقوب او و خاندانش را مدح بسیار گوید و نام خریمی نیز به علت پیوند با این خاندان به وی اطلاق شده است (جاحظ، *الحیوان*، ۹۴/۳؛ ابن قتیبه، ۷۳۱/۲_۷۳۲؛ ابن جراح، حصری، خطیب، همانجاها؛ ابن عساکر، ۴۳۴/۲_۴۳۵؛۱۲۶/۵_۱۲۷).

از برخی روایات چنین بر می‌آید که شاعر بخشی از سالهای جوانی خود را در شهرهای بزرگ شام و عراق گذرانیده (خطیب، همانجا؛ ابن عساکر، ۴۳۴/۲) و گه گاه در خوشگذرانیهای شاعران هرزه درایی چون حَمّاد عَجْرَد و حمّاد راویه شرکت داشته است (نک: ابوالفرج، ۸۳/۶_ ۸۴، ۳۴۱/۱۴؛ طاهر، ۴۵۹). شاعر سپس در بغداد اقامت گزید (ابن جراح، ۱۰۹؛خطیب، نیز ابن عساکر، همانجاها). روایاتی که او را در مجلس مأمون پیش از خلافت وی و نیز جعفر و فضل برمکی نشان می‌دهد (ابوالفرج، ۱۵۰/۱۳؛ جهشیاری، ۱۵۴؛ نیز نک: طاهر، ۴۵۶)، حاکی از آن است که ورود شاعر به بغداد مقارن خلافت هارون الرشید (۱۷۰_۱۹۳ق) بوده و او توانسته است در میان بزرگان دربار مقام و منزلتی بیابد؛ گرچه از روابط خاص او با هارون اطلاعی در دست نیست و شعری هم در مدح خلیفه از او به دست نیامده است. در این دوره، دو تن از درباریان به نامهای محمد بن منصور بن زیاد، کاتب برمکیان، و ابوعلی حسن بن تختاخ (برخی منابع: بحباح) کاتب فضل بن یحیی، ممدوح خاص وی بوده‌اند (ابن قتیبه، ۷۳۲/۲؛ ابن معتز، ۲۹۳؛ جهشیاری، ۱۲۴_ ۱۲۵، ۱۷۳_۱۷۴؛ ابن جراح، ۱۱۰؛ ابن عبدربه، ۳۲۷/۵؛ حصری، ۱۰۷۲/۲_۱۰۷۳). علاوه بر این، وی ابودلف عجلی امیر و شاعر معروف عرب را نیز مدح گفته (جاحظ، *البیان*، ۱۰۵/۱)، اما معلوم نیست چرا بعدها به هجو او پرداخته است (همان، ۲۸۲/۲).

یکی از مهم‌ترین رویدادهای زندگانی او محاصره و ویرانی بغداد در کشمکش میان امین و مأمون در ۱۹۷ق است (در این باره، نک: طبری، ۴۴۵/۸ به بعد). شاعر که به چشم خود شاهد ویرانی محله‌های شهر و کشتار مردم بغداد بود، قصیده‌ای بلند در ۱۳۵ بیت در این باره سرود که ارزش تاریخی آن کمتر از ارزش ادبی آن نیست و به همین سبب طبری همهٔ آن را نقل کرده است (۴۴۸/۸_۴۵۴). این قصیده با مقدمه‌ای شامل ۱۰ بیت آغاز می‌شود که طی آن با اندوهی تمام، از زیباییها و ویژگیها و فضایل بغداد سخن به میان می‌آید، اما اندک اندک، روزگار دگرگون می‌گردد و آثار نکبت و تباهی را آشکار می‌سازد (ابیات ۱۱_ ۲۵)، تا سرانجام شهر سرفراز و دل انگیز بغداد، به بیابانی تهی تبدیل می‌شود که مشتی سگ در آن به پارس کردن مشغولند (بیت ۲۷)؛ دریغ از آن محله‌ها و گردشگاهها و قصرهای پرشکوه و آن اقوام با نژادهای گوناگون، از سغدیان گرفته تا بربرهای افریقا که نیست شده‌اند (ابیات ۲۹_۳۷)؛ کجاست آن همه زیبایی! (ابیات ۳۷_ ۴۸)؛ وای بر بغداد که سنگ آسیای زمان بر سرش گردیدن گرفته است (بیت ۴۹)؛ اما این نکبت البته بیهوده نبوده، بلکه همه نتیجهٔ تباهی و فسادی است که شهر را فرا گرفته بود: خداوند چندی بغداد را به حال خود گذاشت و چون انواع گناه در آن پدیدار شد، شهر را این چنین فرو کوفت (بیت ۵۵). در ابیات بعد، شاعر به انواع این تباهیها اشاره می‌کند: دین خدا بی‌رنگ شده، اصحاب فضل خوار گشته‌اند (همان بیت)؛ برده بر مولای خویش دلیر گردیده (بیت ۵۶)؛ فاسق فرمانروایی یافته (بیت ۵۷)، تا سرانجام سپاه مرگ رایت بر افراشته و بلا بر شهر سایه افکنده است (ابیات ۶۳_۶۴). اکنون بغداد چنان شده است که حتی گنجشک در خانه‌های آن لانه نمی‌کند! (بیت ۶۵)؛ بازارهای آباد محلهٔ کرخ، همه تعطیل است (بیت ۷۰) و جنگ همه جا را فرا گرفته (ابیات ۷۱_ ۷۵)؛ سرها از بدنها فرو می‌افتد (بیت ۷۷)، زیرا در کوی و برزن چیزی جز شمشیرهای آخته نمی‌توان یافت (بیت ۸۰)؛ آتش و دود است که از هر سو بر می‌خیزد (بیت ۸۲)؛ اوباش دست به غارت زده‌اند (بیت ۸۳)؛ زنان پردگی، برهنه سر، هر سو می‌دوند و زیر سم ستوران و میان آتش و دود به دنبال راه خود می‌گردند (ابیات ۸۶_ ۸۸)؛ مادران داغ دیده، زاری کنان به دنبال نعش فرزندان خود می‌دوند (ابیات ۹۰_ ۹۳)؛ سگان به جنازهٔ جوانان هجوم آورده‌اند و پنجه‌هاشان از خون ایشان گلگون گردیده (بیت ۹۷)؛ در این هیاهوی اسبان و سواران و پریشانی مردمان، گرسنگی نیز پدیدار شده، گروهی همه جا به دنبال لقمه‌ای نان می‌شتابند (ابیات ۱۰۰_ ۱۰۵)؛ اما برای رهایی از این مصیبت، همهٔ مردم امید به خلیفه مأمون بسته‌اند (ابیات ۱۱۰_۱۱۱). از آن پس تا پایان قصیده روی سخن شاعر با خلیفه است و در اثنای ستایش، گاه او را اندرز می‌دهد و می‌خواهد که بدان را تنبیه کند و خوبان را بنوازد.

شاعر چند سالی پس از این ماجرا نیز زنده بود. او که از یک چشم نابینا بود (جاحظ، *البیان*، ۱۹۱/۱؛ ابوالفرج، ۸۴/۶)، در اواخر عمر بینایی چشم دیگر را نیز از دست داد و همین امر مضمون اشعاری معروف شد که شاعر در رثای دیدگان از دست رفته‌اش سروده است (جاحظ، *الحیوان*، ۱۱۳/۳؛ ابن قتیبه، ۷۳۲/۲_۷۳۳؛ ابن جراح، ۱۱۱، ۱۱۲؛ ابن عساکر، ۴۳۵/۲). از میان منابع تنها صفدی (*الوافی*، ۴۰۹/۸)

تاریخ وفات او را ۲۱۴ق نوشته است، اما معاصران در این باره اختلاف نظر دارند. به هر روی، وی باید در اوایل سدهٔ ۳ق درگذشته باشد (نک: زرکلی، ۲۹۴/۱؛ بستانی؛ براون، I/268؛ EI²؛ نیز نک: طاهر، ۴۶۸-۴۶۹).

درروایتی او را دیندار و خداشناس و با وقار خوانده‌اند (خطیب، ۳۲۶/۶؛ ابن عساکر، همانجا)، اما این وقار و دینداری مانع از آن نبوده که شاعر از یک سو، چنانکه گفته شد، با محافل و اشخاص نه چندان خوشنام پیوند داشته باشد و از سوی دیگر، همچون سایر شاعران درباری، همواره چشم به صله‌های امیران و بزرگان بدوزد. در روایتی آمده که از او پرسیدند که چرا مدیحه‌های وی دربارهٔ ممدوحانش دلنشین‌تر از مرثیه‌های اوست و شاعر پاسخ می‌دهد که در آن روزگار مدیحه‌ها را به امید (صله‌ای) می‌سرود و اکنون از سر وفاداری مرثیه می‌سراید و میان امید و وفاداری فاصله‌ای عظیم است (ابن قتیبه، ۷۳۲/۲؛ ابن عبدربه، ۳۲۷/۵؛ جهشیاری، ۱۷۴؛ قس: ابن معتز، ۲۹۳؛ ابن جراح، ۱۱۰، که همان مضمون را با عباراتی دیگر نقل کرده‌اند).

ابو یعقوب شاعری توانا بود. گذشته از ستایشهای گاه مبالغه‌آمیزی که در منابع کهن از قریحهٔ شعری او شده و حتی وی را اشعر المولّدین خوانده‌اند (نک: ابن معتز، ۲۹۳، ۲۹۴؛ ابن جراح، ۱۰۹-۱۱۰؛ حصری، ۱۰۷۱/۲؛ ابن عساکر، ۴۳۴/۲-۴۳۵)، برخی اشعار محکم و مؤثر او نیز که شهرت بسیار یافته، حاکی از مقام بلند سرایندهٔ آنها در شعر عرب است (در این باره، نک: طاهر، ۶۱۰-۶۱۶)، تا آنجا که آمدی او را از زمرهٔ شاعران بزرگ نخستین شمرده و سبک بحتری را با سبک او مقایسه کرده است (ص ۱۱؛ نیز نک: جرجانی، ۴۹-۵۰). با اینهمه، شاعر بیشتر در میان خواص شهرت یافته است (نک: ابن رشیق، ۱۰۰/۱؛ طاهر، ۶۲۱). اشعار فراوان او نیز که ابن ندیم به مجموعه‌ای شامل ۲۰۰ برگ از آنها اشاره کرده (ص ۱۸۸)، ظاهراً در همان چند سدهٔ نخست پراکنده شده و اغلب به تدریج از میان رفته است. سروده‌های موجود او عموماً در مدح و رثاست و اشعاری نیز در فخر و حکمت و هجو و شکوی، از جمله قصیدهٔ بلندی که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، از او برجای مانده است.

ابویعقوب ازجمله شاعرانی شمرده می‌شود که به ساختمان کلاسیک قصیده وفادار مانده‌اند. حتی در شعری (نک: ابن عساکر، ۴۳۵/۲) می‌بینیم که وی مانند جاهلیان بر آثار منزلگه یار می‌گرید و همان کلمات معروف جاهلیان را در «نسیب» قصیده به کار می‌برد. دانش لغوی و کلام استوار این شاعران، شعر آنان را محبوب کاتبان و شیفتگان بلاغت ساخته بود (آمدی، حصری، همانجاها؛ ابن عساکر، ۴۳۴/۲) و این امر، چنانکه پلا اشاره کرده (EI²)، بی‌گمان با تبار غیر عربی شاعران مزبور پیوند داشته است. شاعر خود در پاسخ این پرسش که چرا شعرش در نظر همگان زیبا و دلنشین می‌نماید، گوید: «من چندان با سخن کشمکش می‌کنم تا خود به خود رام من گردد و آنگاه هر کس آن را بشنود، به آسانی آن را می‌ستاید» (ابن جراح، ۱۱۰؛ ابن عساکر، همانجا؛ صفدی، نکت، ۱۱۰). روایتی نیز که در آن وی نظر ابن مقفع را دربارهٔ بلاغت نقل می‌کند و آن را می‌ستاید (جاحظ، *البیان*، ۱۰۸/۱-۱۰۹؛ ابوهلال عسکری، ۱۴؛ حصری، ۱۰۴/۱-۱۰۵)، نشان دهندهٔ آگاهی او از مسائل زبان و فن سخنوری است.

جاحظ و ابو عصیده برخی از اشعار ابویعقوب را مستقیماً از خود وی نقل کرده‌اند (خطیب، ۳۲۶/۶)؛ اما مجموعه‌هایی که در چند سدهٔ نخست از اشعار ابویعقوب فراهم آمده بوده (گذشته از ابن ندیم، همانجا؛ نک: صولی، ۴۹؛ نیز ابن عساکر، همانجا)، چنانکه گفته شد، بعدها از میان رفته است. در سدهٔ حاضر، ابرمان[1] پاره‌هایی از اشعار او را به زبان روسی ترجمه کرده و در نشریهٔ «یادداشتهای گروه خاورشناسان وابسته به موزهٔ آسیایی فرهنگستان علوم روسیه» در ۱۹۳۰م به چاپ رسانیده است. سپس علی جواد طاهر و محمد جبار مُعَیبد آنچه از اشعار او را در منابع یافته‌اند، گردآورده، با نام *دیوان الخُرَیمی* در بیروت (۱۹۷۱م) منتشر ساخته‌اند (دربارهٔ مجموعه‌ها و برگزیده‌های اشعار او، نک: GAS, II/551).

مآخذ: آمدی، حسن، *الموازنة بین ابی تمام و البحتری*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۳ق/۱۹۴۴م؛ ابن جراح، محمد، *الورقة*، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰-۱۳۳۲ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابوهلال عسکری، حسن، *کتاب الصناعتین*، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ امین، احمد، *ضحی الاسلام*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۳م؛ بستانی؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ جرجانی، علی، *الوساطة بین المتنبی و خصومه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتّاب*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حجاب، محمد نبیه، *مظاهر الشعوبیة فی الادب العربی*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ حصری، ابراهیم، *زهر الآداب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ صفدی، خلیل، *نکت الهمیان*، به کوشش احمد زکی بک، قاهره، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ صولی، محمد، *ادب الکتّاب*، به کوشش محمد بهجة اثری، قاهره، ۱۳۴۱ق؛ طاهر، علی جواد، «ابویعقوب الخریمی»، *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م، ج ۴۱؛ طبری، *تاریخ*؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Browne, E., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1977; EI²; GAL;S; GAS; Goldziher, I., *Muslim Studies*, tr. C. R. Barber and S. M. Stern, New York, 1977; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

مهران ارزنده

اَبویَعقوب سِجْزی (سجستانی)، اسحاق بن احمد، از داعیان بزرگ اسماعیلی سده‌های ۳ و ۴ ق در ایران، مخصوصاً در سیستان و

1. V.A.Eberman

خراسان. او در حکمت الٰهی اسماعیلی و در دفاع از عقاید اسماعیلیان کتب و رسالات متعددی نوشته که بسیاری از آنها در ۵۰ سال اخیر منتشر شده است. این آثار که تا ۶۰ یا ۵۰ سال پیش در کتابخانه‌های خصوصی اسماعیلیان محفوظ مانده بود، از دسترس محققان بیرون بود و در این مدت اخیر محققان آیین اسماعیلی بیشتر آنها را منتشر کرده‌اند و ما امروز می‌توانیم دربارهٔ عقاید اسماعیلیان ایرانی و نیز آیین اسماعیلی به طور کلی خیلی بیشتر از قرون گذشته آگاهی داشته باشیم. آثار ابویعقوب همه بجز *کشف المحجوب*، به عربی است (نک: آثار).

در میان مؤلفان قدیم، او به ابویعقوب یا اسحاق سجزی معروف بوده و تنها مجدوع (ص ۵۵) نام پدر او را یاد کرده است. ابوالقاسم کاشانی در *زبدة التواریخ* (ص ۲۳) او را «اسحاق سجزی ملقب به خَیْسَفوج» خوانده است (نیز نک: رشیدالدین، ۱۲: جبسفوج ، که تصحیف است). زبیدی، خیسفوج را در *تاج العروس* حَبّالقطن (پنبه‌دانه) و نیز چوب پوسیده معنی کرده است و نیز گوید که خیسفوجه نام مردی است. ابوریحان بیرونی هم در کتاب *الصیدنة* به نقل از ابوحنیفهٔ دینوری، خیسفوج را حب القطن معنی کرده است (ص ۲۴۱). در *الفرق بین الفرق*، بغدادی او را معروف به «بَندانه» خوانده است (ص ۱۷۰) که مسلماً تحریفی از پنبه‌دانه است و از اینجا بر می‌آید که او را هم خیسفوج و هم پنبه‌دانه می‌خوانده‌اند که لقبی بوده است از جانب دشمنانش از روی استهزا و استخفاف که وجه آن معلوم نیست. شاید او را به جهت ضعف و لاغری خیسفوج خوانده‌اند، به معنی چوب پوسیده که در *تاج العروس* آمده است و چون این معنی بر بیشتر اشخاص پوشیده بوده است، آن را در معنی اشهر آن که پنبه‌دانه است، به کار برده‌اند. ایوانف حدس زده است که «بندانهٔ» مذکور در *الفرق‌بین‌الفرق* ، بندانی باید باشد که منسوب است به بندان، ناحیه‌ای در شمال سیستان (ص 27)؛ ولی با توجه به آنچه گذشت، این حدس موردی ندارد. آنچه در *تاج العروس* آمده است که خیسفوجه نام مردی است، شاید مقصود همین ابویعقوب باشد، زیرا خیسفوج لقبی است از روی طعن، و «نام» نباید باشد (دربارهٔ کلمهٔ خیسفوج، نیز نک: استرن، 307). عبدالقاهر بغدادی گفته است که « قُتِلَ النسفی و المعروف ببندانه علی ضلالتهما» (همانجا). بعضی از این عبارت حدس زده‌اند که نسفی و ابویعقوب را با هم کشته‌اند، ولی چنین نیست. محمد بن احمد نسفی (نخشبی) که خود از داعیان مشهور اسماعیلی بود و به گفتهٔ نظام الملک، نصر بن احمد، امیر سامانی را با بسیاری از درباریانش به مذهب اسماعیلیان و باطنیان درآورده بود و «وزیر انگیز و وزیرنشان» شده بود (ص ۲۸۹)، پس از معزول شدن نصر بن احمد، از سوی نوح بن نصر فرا خوانده شد و به دستور او در ۳۳۱ق کشته شد (ابن اثیر، ۴۰۴/۸)، ولی ابویعقوب سجزی سالهای دراز پس از این واقعه زنده بوده است. او خود در کتاب *الافتخار* (ص ۸۲) در پایان باب نهم می‌گوید که از وفات حضرت رسول (ص)، ۳۵۰ و اندی گذشته است (یعنی در حین تألیف کتاب) و همین معنی را در باب سیزدهم تکرار کرده است (ص ۱۱۱). اگر عبارت ثلاثمائة و نَیف و خمسون را حداقل ۳۵۱ بگیریم و سال وفات حضرت رسول (۱۱ق) را بر آن بیفزاییم، رقم ۳۶۲ به دست می‌آید، یعنی سال تألیف کتاب *الافتخار*.

ایوانف (همانجا) از کتابی از ابویعقوب سجزی به نام *المبدأ و المعاد* نام می‌برد که به الحاکم بامرالله، خلیفهٔ فاطمی، اهدا شده است و همچنین پوناوالا می‌گوید که در همین کتاب و نیز در کتاب *الموازین* نام الحاکم بامرالله ذکر شده است (ص 83). با توجه به اینکه الحاکم بامرالله در ۳۸۶ق به خلافت رسیده است، باید گفت که ابویعقوب دست کم در آن سال زنده بوده است.

از سوی دیگر در *جامع التواریخ* رشیدالدین و در *زبدة التواریخ* ابوالقاسم کاشانی (همانجاها؛ نیز نک: پوناوالا، همانجا) آمده است که ابویعقوب سجزی عاقبت به دست امیر خلف بن احمد سجزی امیر صفاری (حک ۳۵۲-۳۹۳ق در سیستان) کشته شد. پس باید گفت که قتل ابویعقوب میان سالهای ۳۸۶ و ۳۹۳ق اتفاق افتاده است. در اینکه بیشتر داعیان اسماعیلی در آن زمان تحت تعقیب بوده و بعضی هم کشته شده‌اند و نیز در اینکه امیر خلف بن احمد از اهل سنت بوده است و کشته شدن ابویعقوب به دست او تعجبی ندارد، تردیدی نیست، اما آنچه مسأله را محل تردید می‌سازد، این است که ناصر خسرو در *خوان الاخوان* در ۳ جا (ص ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵) از نسفی یا نخشبی به خواجهٔ شهید یاد می‌کند. در صورتی که در همین کتاب و در *زاد المسافرین* از ابویعقوب با عنوان «شهید» یاد نمی‌کند و در *زاد المسافرین* (ص ۴۲۱) می‌گوید: «خواجه ابویعقوب سگزی رحمه الله». چون ناصر خسرو خود از داعیان اسماعیلی بوده است، بایستی از احوال داعیان اسماعیلی بیشتر آگاه بوده باشد و همین معنی مسألهٔ قتل ابویعقوب را به دست خلف بن احمد قابل تأمل می‌سازد. در کتاب *الافتخار* به تاریخ دیگری هم اشاره شده است و آن ۳۲۲ق است که در باب هشتم در معرفت امامت آمده است (نک: پوناوالا، همانجا). مصطفی غالب محقق کتاب *الافتخار* در پاورقی همین باب امامت می‌گوید که در اینجا عمداً چند سطری را برای حفظ وحدت اسلامی حذف کرده است (نک: ص ۷۲، حاشیه) و با اینهمه خود مطلب را در مقدمهٔ کتاب (ص ۱۱) نقل کرده است ! ابویعقوب در این فصل می‌گوید که چون از سفر حج در ۳۲۲ق به بغداد رسید، متوجه شد که خلیفهٔ عباسی القاهر بالله معزول و کور شده و الراضی بالله بر جای او نشسته است. مردم بغداد بسیار ناراحت بودند و چون او سبب امر را پرسیده بود، گفته بودند که الراضی بالله پسر ابو عمر قاضی را که جوانی زیبا بوده، پیش خود خوانده و او را رسوا کرده است. ابو عمر محمد بن یوسف بن یعقوب در ۳۱۸ق به جهت خدمتی که به المقتدر بالله کرده بود، به مقام قاضی القضاتی رسیده بود و در ۳۲۱ق زمان خلافت القاهر درگذشته بود، ولی داستان الراضی با پسر او ساختگی و از شایعات باطنیان و قرامطه ــ که در آن سالها در بغداد فراوان بوده‌اند ــ باید باشد، زیرا بعید به نظر می‌رسد که با همهٔ ضعف دستگاه خلافت و وجود دشمنان و مخالفان بسیار در آن ایام پر آشوب، الراضی چنین

عمل شنیعی را انجام داده باشد. ابویعقوب در فصل امامت کتاب *الافتخار* که فضایل ائمهٔ شیعه و اسماعیلی را بیان می‌کند، می‌خواهد نشان دهد که خلافت عباسی فاسد و تبهکار بوده است.

از *زبدةالتواریخ* ابوالقاسم کاشانی بر می‌آید که پس از نسفی، اسحاق سجزی (همین ابویعقوب) داعی اسماعیلیان در سیستان گردید (ص ۲۳) و ناصرخسرو در *خوان الاخوان* می‌گوید که ابویعقوب سجزی صاحب «جزیرهٔ خراسان» (در اصل «خولان») که غلط مسلم است. خراسان در تقسیمات تبلیغاتی اسماعیلیان یکی از جزایر دوازده‌گانه بود) بوده است (ص ۱۳۱). از تلفیق قول کاشانی با قول ناصرخسرو بر می‌آید که سیستان از جهت مناطق تبلیغاتی اسماعیلیان جزو خراسان به‌شمار می‌آمده‌است.

ابویعقوب در فاصلهٔ سالهای ۳۲۳ و ۳۳۱ق (سال قتل نسفی) ظاهراً در خراسان نبوده است و خبر او را از جاهای دیگر می‌شنویم. ابن ندیم از ابویعقوب نامی خبر می‌دهد که از سوی امام [اسماعیلیان] در ری خلیفه بوده است و بنوحَماد موصلی در جزیره (شمال عراق) از جانب او مأمور دعوت بوده‌اند و نیز از ابوعبیدالله ابن نفیس نامی سخن می‌گوید که در «حضرت» (یعنی بغداد) خلیفهٔ ابویعقوب بوده است و ابویعقوب بعضی کارهای او را ناپسند شمرد و عدّه‌ای از «اعاجم» (ایرانیان) را فرستاد که او را در خانه‌اش کشتند (ص ۲۴۰، ۲۴۱). ظاهراً این همان ابویعقوب است که در ری خلیفهٔ امام بوده است و کسانی را که به قتل ابن نفیس فرستاده بود، از ایرانیان بوده‌اند. نیز این ابویعقوب همان «اسحاق» است که نظام الملک می‌گوید: «پس از ابوحاتم [ورسنانی رازی] قرار این مذهب (اسماعیلی) بر دو کس گرفت، یکی بر عبدالملک کوکبی و دیگری بر اسحاق که مقیم ری بود» (ص ۲۸۷)، و عین این مطلب در *جامع التواریخ* رشیدالدین (ص ۱۲) هم آمده است (باید متوجه بود که در این مأخذ عبارت «عاقبت [کار] بر دو کس قرار گرفت...» در محل خود نیست و ظاهراً از منبعی نقل کرده که صفحات نسخهٔ آن پس و پیش شده است). چون نام ابویعقوب، «اسحاق» است، «اسحاق» مقیم ری با ابویعقوب مذکور در *الفهرست* که در ری خلیفه بوده است، باید یکی باشد و کمتر محل تردید می‌تواند باشد. بنابراین ابویعقوب اسحاق سجزی پیش از آنکه به‌جای نسفی داعی سیستان و خراسان گردد، داعی ری بوده است. از بنوحماد موصلی که به گفتهٔ ابن ندیم در «جزیره» از سوی ابویعقوب مأمور دعوت بودند، آگاهی بیشتری در *تثبیت دلائل النبوة* قاضی عبدالجبار همَدانی در دست است (نیز نک: استرن، 207-205). پیش از استرن، لوئیس این مطلب را از نسخهٔ خطی *تثبیت دلائل النبوه* نقل کرده بود (ص 87). قاضی عبدالجبار از دو برادر به نامهای ابومسلم و ابوبکر پسران حماد موصلی نام می‌برد که معاصر با ایام کشف دعوت باطنی (یعنی حذف ظواهر شریعت و اباحهٔ محرمات) از سوی ابوطاهر جنّابی بودند (ح ۳۲۰ ق و پس از آن). پس باید نتیجه گرفت که بنوحماد موصلی در دههٔ سوم سدهٔ ۴ ق می زیستند و نمایندهٔ ابویعقوب مقیم ری بودند. این دو برادر با عده‌ای دیگر از جمله ابوحاتم رازی ـ که ابویعقوب جانشین او شده است ـ از اینکه ابوطاهر جنابی از زکریای اصفهانی در اباحهٔ محرمات پیروی کرده است، ناراحت و مأیوس شده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۳۹۲/۲) و می‌توان حدس زد که ابن نفیس که در بغداد به دستور ابویعقوب کشته شده است، ظاهراً به جهت طرفداری از آراء زکریای اصفهانی و ابوطاهر جنابی بوده است. ابویعقوب و سلف او ابوحاتم که از جانب خلیفهٔ فاطمی مأمور دعوت بوده‌اند، نتوانسته‌اند مخالفت ابوطاهر و قرمطیان را با دستگاه خلافت فاطمی تحمل کنند (برای تفصیل این مسأله، نک: ه‌د، اسماعیلیه). بنا به‌تحقیق استرن مرگ ابوحاتم رازی به احتمال در ۳۲۲ق بوده است (ص 204)، یعنی سالی که ابویعقوب به قول خودش از سفر حج بازگشته و به بغداد رسیده بود. بنابر آنچه گذشت، مرگ یا قتل ابویعقوب در فاصلهٔ سالهای ۳۸۶ و ۳۹۳ق بوده است و از این رو باید تصور کرد که ابویعقوب از عمری طولانی برخوردار بوده است.

ناصرخسرو در *زادالمسافرین* می‌گوید که ابویعقوب سگزی کتابهای *سوس البقاء* و *کشف المحجوب* را هنگامی تألیف کرده بود که «سوداش رنجه کرده بود» (ص ۴۲۱، ۴۲۲). مقصود ناصرخسرو آن است که اظهار اعتقاد به تناسخ از سوی ابویعقوب به جهت اختلال روحی و دماغی او بوده است. اما کسی که دچار سودا و اختلال روحی شده باشد، کتابی مبنی بر مطالب کلامی نمی‌تواند تألیف کند و مخصوصاً اینکه بگوییم مطالب دیگرش درست بوده است و فقط مسأله تناسخ را از سر سودا بحث کرده است. این اتهام را به قول ناصرخسرو امام زمان او (شاید المعزلدین الله فاطمی) به او وارد ساخته است. اصل عبارت او چنین است: «چون خداوند زمان او بشنود که این مذهب را کرد، از او نپسندید و گفت که مر او را سودا غالب شده است» (همانجا). اینگونه اتهامات جدی نیست و طرفین متخاصم در دعاوی علمی و کلامی از این نسبتها به یکدیگر می‌دهند.

عقاید ابویعقوب در کتاب *الافتخار* خلاصه شده است و در آن به اعتراضات و طعنه‌ها و استهزاهای مخالفان جواب گفته است. وی می‌گوید: می‌خواهم در این کتاب مبانی اهل حق را در توحید، ملائکه، اسامی، رسالت، وصایت، امامت، بعث، ثواب و عقاب، قیامت و تأویل بیان کنم (ص ۱۹) و این همه مسائلی است که اصول حکمت اسماعیلی بر آن مبتنی است. افزون بر اینها در این کتاب از «معرفت اصلین» (جان و خرد)، «جَدّ و فتح و خیال»، «حروف سبعهٔ علویه» و جز آن سخن گفته است (نک: ص ۲۱). ابویعقوب در باب عاشر در معرفت بعث، برانگیختن و رستاخیز را چنانکه به قول او اهل ظاهر می‌گویند، قبول ندارد (ص ۸۵ ـ ۹۱). دربارهٔ «جد و فتح و خیال» که احتمالاً از آیین مزدیسنی گرفته شده است، به مقدمهٔ کربن در *جامع الحکمتین* ناصر خسرو (ص 112-91) و کتابهای دیگر او مراجعه شود.

آثار: از ابویعقوب سجزی آثار بسیاری بر جای مانده که بیشتر آنها به طبع رسیده است. فهرست آثار او را پوناوالا و ایوانف آورده‌اند و ما

در اینجا به این آثار اشاره‌ای خواهیم داشت:

الف ـ چاپی:

۱. *اثبات النبوءات*، که با مقدمهٔ عارف تامر در بیروت (۱۹۶۶م) منتشر شده است. این کتاب چنانکه از نامش پیداست، در اثبات نبوت پیامبران بر طبق عقاید اسماعیلی است و مشتمل بر ۷ مقاله است که هر مقاله‌ای ۱۲ فصل دارد. مقالهٔ هفتم این کتاب با عنوان «فی العجائب الموجودة فی *القرآن* و الشریعة و الدالّة علی اثبات نبوءة محمد صلی الله علیه و آله» است که از نسخه‌های خطی افتاده است و بنابراین نسخهٔ چاپی هم فقط شامل ۶ مقاله است. مقالهٔ ششم که از مقالات مهم کتاب است، دربارهٔ یکی از اصول عمدهٔ آیین اسماعیلی است که در حقیقت فلسفهٔ تاریخ از نظر حکمت اسماعیلی است. دور عالم بنا بر این آیین دو گونه است: دور کبیر و دور صغیر. دور کبیر تاریخ بشر است از زمان آدم تا قـائم، و دور صغیر دوری است میـان هر ناطق تا نـاطق دیگر و در هر دوری ۷ امام مستقر است، جز در بعضی ایام فترت. از آدم تا نوح دور نخستین است و آدم نخستین «ناطق» است و دور او اولین دور «ستر» است که در آن شریعتی نبوده است. نوح نخستین صاحب شریعت از «نطقاء» است. پس از او دور ابراهیم و پس از ابراهیم دور موسی و پس از موسی دور عیسی و پس از عیسی دور حضرت محمد(ص) است و علی(ع) «اساس» است که آیهٔ «فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ» (انشراح ۷/۹۴)، اشاره به اوست، یعنی ای محمد چون از تألیف شریعت فارغ شدی، پس علی را به عنوان «اساس» نصب کن. پس از علی که اساس است، امامان هفتگانه است که پنجمین ایشان حضرت صادق و ششمین ایشان «مبارک» که همان اسماعیل است و هفتمین قائم که همان محمد ابن اسماعیل است. هر ناطق را اساس وصامتی است، چنانکه موسی ناطق بود و صامت و اساسِ او هارون بود به دلیل آیهٔ «وَلَقَدْ آتَيْنا موسَى الْكِتابَ وَ جَعَلْنا مَعَهُ أَخاهُ هٰرونَ وَزيراً» (فرقان/۲۵/۳۵) وصامت باید مانند ناطق بر همهٔ اسرار نبوت واقف باشد. محمد(ص) صاحب دور ششم و اساس او علی(ع) است و قائم صاحب دور هفتم است که صاحب کشف و ظهورات یعنی کشف اسرار شریعت و ظهور حقایق است (*اثبات*، ۱۸۱ـ۱۹۳).

۲. *الافتخار*. دربارهٔ محتویات این کتاب در بحث از عقاید او سخن گفته شد. این اثر به کوشش مصطفی غالب در بیروت (۱۹۸۰م) به چاپ رسیده است.

۳. «الرسالة الباهرة». این رساله در مجلهٔ *تحقیقات اسلامی* (۱۳۷۱ش) با مقدمهٔ بستان هیرجی (ترجمهٔ مقدمه از مرتضی اسعدی) و متن عربی و ترجمهٔ آن از عبدالله نورانی چاپ شده است (ص ۲۱ـ۶۲). این کتاب یا رساله برای شخصی مهم نوشته شده است که می‌خواسته است از «قیامت کبریٰ و احوال و کیفیات آن» آگاهی یابد و جملاتی را که در کتب دیگر اسماعیلی نوشته شده بود، کافی ندانسته است و از ابویعقوب خواسته است که در این باب آنچه «اقرب الی الدرک و اسهل الی الاحاطة» باشد، مقرون به براهین و دلائل واضحه بنویسد. اگر چه این کتاب به یکی از اشخاص خیلی مهم اسماعیلی که ظاهراً از اولاد ائمه بوده، نوشته شده است، اما نمی‌تواند به یکی از خود ائمه و یا خلفا نوشته شده باشد، زیرا در آن می‌گوید (ص ۳۸): «فوکّل ذِهنک و عقلک بها فقس کلّ شیء منها بنظائرها...» و نیز می‌گوید: «فأرجوانّ‌اللّه‌یوفّقک و یُسَدّدک و یعصمک من الخطأ و الزلل...». این عبارت نمی‌تواند خطاب به امام زمان و خلیفهٔ عصر باشد.

ابویعقوب در «الرسالة الباهرة» قیامت کبریٰ و اشراط ساعت و تغییرات کلی در عالم طبیعت از زلزله و فرو ریختن ستارگان و تاریک شدن آفتاب و نابودی ستارگان و غیره را درست نمی‌داند و آن را بر طبق اصول اسماعیلی تأویل می‌کند و می‌گوید خداوند آنچه خود آفریده است به هم نمی‌زند. قیامت کبریٰ قیامت نفوس انسانی است که نمایانگر صورت نفسانی طبیعت عالم است و همهٔ صفاتی که دربارهٔ ظهور «ساعت» و «قیامت» در *قرآن* آمده است، از تغییرات این صور عالیه یا منحطه در نفوس انسانی است، و پیش از آن هم نفوسی که می‌میرند در عالم برزخ هستند، به دلیل آیهٔ «وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثونَ» (مؤمنون ۱۰۰/۲۳). پس اگر اشخاصِ یک دوره بمیرند، بدل آنها جایگزین ایشان می‌گردد و آنکه جایگزین می‌گردد یا «المستخلف» به صورت منقرضان در می‌آید و هر یک از ابرار و فجّار جایگزین پیشینیان خود می‌گردند... این همان اعتقاد به نوعی تناسخ است که ناصر خسرو می‌گوید: «ابویعقوب به وقتی که سوداش رنجه کرده بود ... متابعان خاندان حق را سوی این مذهب دعوت کرده است اندر کتابی .... و اندر *رسالهٔ باهره* ... و چون خداوند زمان او بشنود که این مذهب را کرد، از او نپسندید و گفت که مر او را سودا غالب شده است ...». بعد ناصر خسرو می‌گوید: «ولیکن گـروهی از شیعت بر قول او همی‌روند و آن خطاست» (*زادالمسافرین*، ۴۲۱، ۴۲۲). از گفتار ناصرخسرو بر می‌آید که ابویعقوب این رساله را چنانکه گفتیم برای یکی از بزرگان اسماعیلیه نوشته است. چنانکه می‌گوید: متابعان خاندان حق را سوی این مذهب دعوت کرده است و امام عصر اسماعیلیان و شاید المعزلدین الله این عقیده را نپسندید، ولی ابویعقوب از این مذهب بر نگشت و به قول ناصر خسرو «گروهی از شیعت بر قول او همی‌روند». بنابراین کسانی که می‌گویند ابویعقوب در کتاب *الافتخار* از عقیده به تناسخ برگشته است، درست نیست و اگر چنین بود، ناصر خسرو به این معنی اشاره می‌کرد. ناصر خسرو در *خوان الاخوان* می‌گوید: «و قول بویعقوب سجزی اندر برزخ جای چنان است که برزخ مر شریعتهای پیامبران را خواهد و ایشان را خداوندان دورستر خواند و قائم را خداوند دور کشف خواند و خداوند کَوْرِ عظیم (در متن گور عظیم!) نیز گویدش...» (ص ۱۳۲). بنابراین عقاید ابویعقوب سجزی در مسألهٔ قیامت و برزخ و تناسخ با عقیدهٔ رسمی فاطمیان که پس از المعز و الحاکم مسجّل شد، مخالف بود، گو اینکه او به امامت آنان معتقد بود و این، استقلال عقیدهٔ سجزی را می‌رساند.

۴. «تحفة المستجیبین». این اثر ضمن *خمس رسائل اسماعیلیه*

توسط عارف تامر در سوریه (۱۹۵۶م) منتشر شده است (۱۴۶ـ۱۵۵). موضوع کتاب در حقیقت تأویل بعضی اسامی است که در عقاید دینی مصطلح است و می‌گوید: اسامی برای معانی وضع شده است که باید به دلالت ضمنی یا تضمنی به آنها پی برد و اگر فقط به خود اسامی لفظی اکتفا شود، معاندان به آسانی «مرتاد» (یعنی طالب) را از راه در خواهند برد (ص ۱۴۶). از جملهٔ این اسامی باری، امر، علم، کلمه، وحدت، عقل، قلم، عرش، قضا، شمس، نفس، لوح، ملک، تالی و غیر آن است.

۵. *کشف المحجوب*. این کتاب به فارسی است. هانری کربن آن را با مقدمه‌ای به زبان فرانسه در تهران (۱۹۴۹م) چاپ کرده است. در اینکه این کتاب در اصل به عربی بوده و بعد به فارسی ترجمه شده، جای تردید است، زیرا نثر کتاب بسیار کهن است و چنین می‌نماید که از همان زمان ابویعقوب (سدهٔ ۴ق) باشد. دلیلهایی که برای ترجمهٔ آن از عربی به فارسی آورده شده، ضعیف است، جز یک دلیل که متأسفانه به آن اشاره نشده است. در آغاز کتاب در بند ۲ آمده است: «اکنون به نور تابنده و قوّت عظیم از جهت ولی خدای در زمین دعوت کی جایگاه نفوس روحانی است و به نیکویی طاعت من او را و نیکویی شفقت او بر من پیش دستی کنم در کشف کردن آن سرها کی پنهان بوذ، و رمزها کی در خزانه بوذ...» (ص ۳). اگر از این جملات چنین استفاده کنیم که او این کتاب را به امام زمان خود یعنی خلیفهٔ فاطمی نوشته است، باید بگوییم که کتاب در اصل به عربی بوده است. مگر آنکه این کتاب را به داعی بزرگ‌تر از خود که یکی از داعیان فارسی زبان ایرانی است، نوشته باشد. ناصر خسرو چنانکه گفته شد، کتاب *کشف المحجوب* را از ابویعقوب سجزی دانسته است، در ردیف *رسالهٔ باهره* و *سوس البقاء*. و چون دو کتاب اخیر به عربی است، می‌توان گفت که شاید *کشف المحجوب* هم در اصل به عربی بوده است. بیرونی هم در *تحقیق ماللهند* این کتاب را به ابویعقوب سجزی نسبت داده است، بی‌آنکه به فارسی یا عربی بودن آن اشاره‌ای بکند. بیرونی می‌گوید که ابویعقوب گفته است که تناسخ در داخل انواع صورت می‌گیرد (یعنی مثلاً انسان به صورت خوک یا میمون در نمی‌آید: ص ۴۹) و همین مطلب را ابویعقوب در «جستار سوم» از مقالت پنجم آورده است، در بیان آنکه «انواع با یکدیگر در نیامیزند، نه در ترکیب و نه پس از ترکیب» (نیز نک: مقدمهٔ فرانسوی هنری کربن بر *کشف المحجوب*). این کتاب که می‌توان گفت خلاصهٔ عقاید ابویعقوب است، در ۷ مقاله و هر مقاله مشتمل بر ۷ جستار است. مقالهٔ اول در توحید است که در آن شیئیت، حد، صفت، مکان، زمان و هستی را از خداوند نفی می‌کند. مسألهٔ بالاتر بودن خداوند از هستی، از عقاید نو افلاطونیان است که به حکمت اسماعیلی راه یافته است. مقالت دوم دربارهٔ خرد است که مرکز دو جهان است و یکی بودن آن با «امر»، «کلمه»، «علم» و «نفس امر» و نیز اساس بودن خرد. مقالت سوم در «خلق ثانی» که همان نفس و نفس انسانی و ناطق بودن آن و متفکر بودن آن است. مقالت چهارم در «خلق ثالث» است که همان طبیعت است. مقالت پنجم در «خلق رابع» و انواع است. مقالت ششم در «خلق خامس» است که دربارهٔ نبوت است و مقالت هفتم در «خلق سادس» است که در بعث و برانگیختن است.

۶. «الینابیع». این کتاب را کربن در مجموعه‌ای به نام *ایران و یمن* یعنی سه رسالهٔ اسماعیلی «الینابیع»، «رسالة المبدأ و المعاد» از حسین بن علی و «بعضی از تأویلات گلشن راز» با تصحیح و ترجمه و شرح فرانسوی در تهران (۱۹۶۱م) منتشر کرده است. افزون بر این مصطفی غالب متن آن را در ۱۹۶۵م با عنوان *الطبقة الاولی* ! در بیروت به طبع رسانده است. مؤلف در مقدمه می‌گوید: من در این کتاب خود را به آنچه گذشتگان در کتابها آورده‌اند، مشغول نخواهم داشت، بلکه بدانچه بر گردن ایشان از ایضاح و ارشاد خلق مانده است، پرداخته‌ام، چنانکه آیندگان نیز آنچه از این بابت بر گردن ما مانده است، ادا خواهند کرد (ص ۵). موضوع کتاب چنانکه کربن اصطلاح شیمیایی «ایزومرفیسم[1]» را به کار برده است (مقدمه بر «ینابیع»، 6)، تشابه ینابیع یا سرچشمه‌های طبیعی و روحانی است. این یک جهان‌شناسی عمیقی است که اسماعیلیان ایرانی به آن پرداخته‌اند و تشابه عالم طبیعت و عالم ملکوت و جهان ائمه و «نطقاء» را با تأویل بیان کرده‌اند. کتاب مشتمل بر ۴۰ «ینبوع» است و در آن از تشابه ادیان الٰهی و «اتّفاق صلیب با شهادة» سخن گفته است (نک: ص ۵ ـ ۸). در ینبوع ۱۸ از «انّ مافی البشر اجزاؤه و جوهره من النفس الکلّیة» سخن رانده است (ص ۴۶) که همان ایزومرفیسم در معنی کلامی و فلسفی آن است. در همین معنی در ینبوع ۳۸ از «انّ للبشر عوداً الی ثواب ابدی» سخن گفته است (ص ۸۷) که وسعت جهان بینی و جهان‌شناسی اسماعیلیان و مخصوصاً ابویعقوب را می‌نمایاند.

ب ـ خطی:

۱. *البرهان*. عارف تامر در مقدمهٔ *خمس رسائل اسماعیلیه* گفته است که این کتاب در میان نسخ خطی اسماعیلی در مِصْیاف سوریه پیدا شده و در ۷۰۰ صفحه است (ص ۱۷).

۲. *البشارة یا البشارات*. مصطفی غالب در مقدمهٔ کتاب *الافتخار* می‌گوید که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ خصوصی او موجود است (ص ۱۳؛ نیز نک: مجدوع، ۲۴۲ـ۲۴۳). علی بن حاتم در تألیف کتاب خود *روضة الحکم الصافیة و بستان العلوم الوافیة*، از این کتاب استفاده کرده است (همانجا).

۳. *رسالة فی تألیف الارواح یا فی معرفة الارواح*. پوناوالا احتمال می‌دهد که این رساله از سجستانی نباشد (ص 88). نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ خصوصی مصطفی غالب موجود است (غالب، ۱۴).

۴. *التوحید*. نسخهٔ خطی این اثر در میان نسخ خطی اسماعیلی کتابخانهٔ شیخ ابراهیم بن شیخ عبدالقیوم در بمبئی موجود است (پوناوالا، 89).

---

1. isomorphisme

۵. *الرد علی من وقف عند الفلک من الفلاسفة*. به گفتهٔ ایوانف (ص 30) این رساله در ۱۷ صفحه است. نسخهٔ خطی این اثر در بمبئی موجود است (نک: مرکزی، ۱۰۶/۲).

۶. *سرائر المعاد و المعاش*. به گفتهٔ پوناوالا این رساله در ۷ فصل است: فی الابانة عن الفضیلة الممجّدة الانسانیة؛ فی الابانة عن الفضیلة الانسیة و ماللجوهر الانسی؛ فی الابانة عن الفضیلة الانسیة الالهیة الموجودة فی هذا الهیکل الربانی؛ فی الابانة عن الفضیلة الممجدة المهذبة المعقولة الانسیة؛ فی الابانة عن الفضیلة السامقة الممجدة المقدسة الالهیة للجوهر الانسیة؛ فی الابانة عن الفضیلة الممجدة المقدسة الازلیة؛ فی الابانة عن الفضیلة الممجدة السامقة المتعالیة الانسیة الالهیة (ص 87). برخی این رساله را به ابوحاتم رازی نسبت داده‌اند (نک: ایوانف، همانجا).

۷. *سُلّم النجاة*. مجدوع آن را به ابویعقوب نسبت داده است و آن دربارهٔ مطالبی است که مؤمن برای نجات در دنیا و آخرت به اطلاع از آنها نیازمند است. توالی موضوعات آن بر طبق توالی موضوعات ایمان است: ایمان به خدا، به فرشتگان، کتب الهی، انبیا، معاد، بعث بعد از مرگ و به بهشت و دوزخ (ص ۱۹۶). ایوانف می‌گوید که همهٔ نسخ خطی آن در قسمت پنجم که راجع به «بعث» است، قطع می‌شود و دنبالهٔ آن کتاب *الرشد و الهدایة* است که منسوب به ابن حَوْشَب است (ص 28، نیز 18). انقطاع آن در مسألهٔ «بعث» دلیل بر این تواند بود که عقاید سجزی در این باب مخالف با عقاید رسمی فاطمیان بوده است. نسخهٔ خطی این اثر در کتابخانهٔ شخصی مصطفی غالب موجود است (غالب، همانجا).

۸. *المبدأ و المعاد*. به گفتهٔ ایوانف رسالهٔ مختصری است در ۳ قسم: فی اثبات التوحید لصانع العالم، فی ماهیة مبدأ الذوات من اللوح الکریم و فی ماتصیر الیه النفس الناطقة. نام مؤلف در عنوان کتاب ذکر شده است، ولی در خود متن نیامده است. مؤلف در مقدمه از خلیفهٔ فاطمی «الحاکم بامرالله» یاد کرده و او را «امام العصر» خوانده است. کتاب در ۳۶ صفحه و در یک مجموعهٔ شخصی است. در قسم دوم دربارهٔ مسألهٔ تناسخ نیز بحث شده است، همان مسأله‌ای که ناصر خسرو به آن تاخته است (نک: ایوانف، 29). این معنی شکی را که بعضی در انتساب این کتاب به سجزی کرده‌اند، برطرف می‌سازد. عقیدهٔ رسمی در زمان الحاکم بر رد تناسخ بوده است که ناصر خسرو نیز می‌گوید امام زمان او آن را نپسندید. شاید همین رساله است که چون الحاکم آن را دیده و عقیدهٔ او را دربارهٔ تناسخ خوانده است، آن را نپسندیده است.

۹. *الموازین*. مجدوع (ص ۱۸۹-۱۹۰) آن را «من تألیف سیدنا ابی یعقوب السجستانی» آورده است و مشتمل بر ۱۹ میزان است، بدین سان: فی سلب مخالفة الحق و ایجاب نقضه؛ ایجاب السعادة لمن اجاب دعوة الحق و سلبها غیره؛ فی کیفیة البرهان و سلب مادونه؛ فی ایجاب معرفة المبدع؛ فی ایجاب سلب الوجوه اتاه؛ فی ایجاب سلب القدمة اتاه؛ فی ایجاب سلب التشبیه و التعطیل؛ فی ایجاب التوحید بالتقریب؛ فی ایجاب الامر و معرفة عبادته؛ فی ایجاب العقل و معرفة اسمائه؛ فی ایجاب الفروع الثلاث المتفرّع من الاصلین؛ عنوان میزان دوازدهم در نسخ موجود نیست؛ فی ایجاب النطقاء و معرفة صروفهم و حدودهم؛ فی ایجاب الاسس و معرفتهم؛ فی ایجاب الائمة و معرفتهم؛ فی ایجاب الحجج و الدعاة؛ فی ایجاب القائم علیه السلام و رفیع رتبته؛ فی ایجاب الثواب للمحسنین و ضدّه للمسیئین؛ فی انّ الثواب الابدی هوالعلم التأییدی و حرمانه نقیضه. پوناوالا می‌گوید که ابویعقوب هم در مقدمهٔ *الموازین* و هم در مقدمهٔ *المبدأ و المعاد* از الحاکم بامرالله (آغاز خلافت: ۳۸۶ق) نام می‌برد (ص 83). نسخهٔ خطی کتاب در کتابخانهٔ محمدیهٔ همدانیه موجود است (نک: جهنی، ۳۵۶).

۱۰. *مُسلیةُ الاحزان*. مجدوع آن را به «الشیخ الحمید اسحاق بن احمد ابی یعقوب السجستانی» نسبت می‌دهد (ص ۵۵). موضوع رساله در صبر بر محنتها و مصیبتهاست و اینکه نزول و رفع مِحَن و مصائب به سبب حرکات فلکی است و خردمند با خرد خویش نمی‌تواند از آن بپرهیزد و عاجز از روی عجز دچار محنت و مصیبت نمی‌گردد و هیچ کس را از آن رهایی نیست و جز شکیبایی و روی آوردن به خدا چاره‌ای ندارد (نک: همانجا). یک نسخهٔ خطی از این اثر در کتابخانهٔ فیضی بمبئی موجود است (GAS,I/575).

۱۱. *المقالید الملکوتیة*، که به چندین «اقلید» تقسیم شده است. قسمتهایی از آن در کتاب *الازهار و مجمع الانوار* تألیف حسن بن نوح ابن یوسف الهندی البهروجی (د ۹۳۹ق) آمده است (ایوانف، 29؛ دربارهٔ *الازهار*، نک: همو، 83) آمده است. حمیدالدین احمد کرمانی در کتاب *الریاض* فرض می‌کند که سجستانی *المقالید* را پس از *النصرة* تألیف کرده است، زیرا در اقلید ۴۴ این کتاب می‌گوید که نفوس طبیعی از عالم عقل نیامده‌اند و حال آنکه در کتاب *النصرة* گفته است که نفوس طبیعی از عالم عقل آمده‌اند (در مبحث نسیان عارض بر نفوس در عالم طبیعت). کرمانی می‌گوید: «و مستحیل ورود هذه الانفس من عالم العقل و هو ممّا لایقوم علیه دلیل اصلاً» و می‌گوید آنچه مؤلف *النصرة* خود در کتاب *المقالید* گفته است، دلیل است بر نقض آنچه در *النصرة* آمده است و نمی‌دانم چرا این مطالب بر او پوشیده مانده است و ظاهراً *المقالید* را پس از *النصرة* نوشته است (ص ۹۳). به گفته جهنی (همانجا) نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ محمدیهٔ همدانیه موجود است.

۱۲. *الواعظ من الکلام الربانی فی الزبور علی داود وغیر ذلک من اقاویل امیرالمؤمنین مولانا علی بن ابی طالب (ع)* ... (نک: مجدوع، ۵۴). مجدوع می‌گوید که حاتم بن ابراهیم در کتاب *النقد علی اهل المخاط* از این رساله نقل کرده است (همانجا). نسخهٔ خطی این رساله ظاهراً موجود است (پوناوالا، 87).

آثار یافت نشده: ۱. *اساس الدعوة* (ایوانف، 30؛ پوناوالا، 88). ۲. *رسالة الامن من الحیرة*. به گفتهٔ ایوانف (همانجا) انتساب این رساله به ابویعقوب مشکوک است. ۳. *تأویل الشرائع یا تأویل الشریعة* (همانجا). ۴. *خزانة الادلة*، در عقاید اسماعیلی مشتمل بر ۲۸ خزانه. بعضی آن را

از حمیدالدین کرمانی دانسته‌اند (همانجا؛ تامر، ۱۷). ۵. سوس *البقاء* (ایوانف، همانجا). چنانکه گذشت، ناصرخسرو در *زاد المسافرین* می‌گوید که ابویعقوب در این کتاب متابعان حق را به تناسخ دعوت کرده است. «سوس» به معنی طبیعت است و شاید مقصود ابو یعقوب در این کتاب بقای طبیعت در افراد انواع از راه انتقال ارواح بوده است. در بعضی کتب نام آن سوس *النِعام* آمده است (نک: ایوانف، همانجا) که درست نمی‌نماید و شاید سوس *النِعم* باشد. عنوان کتاب در بعضی از فهارس *اسس البقاء* آمده است. ۶. *الکامل* . ابویعقوب در کتاب *اثبات النبوءات* به این تألیف خود اشاره کرده و امیدوار بوده است که آن را بنویسد (ص ۲۸)؛ اما چون در فهرست آثار او نامی از این کتاب دیده نشده، شاید به تألیف آن توفیق نیافته است. ۷. *العلم المکنون و السر المخزون*. این کتاب را محمد بن حسن دیلمی مؤلف *قواعد عقائد آل محمد* به ابویعقوب نسبت داده و از آن مطالبی در تأویل ظواهر شریعت نقل کرده است. ابویعقوب در این کتاب در تفسیر آیهٔ حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ المَیْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزیرُ...(مائده/۵/۳) می‌گوید که مراد از «میتة» «ظاهر» است، زیرا « ظاهر» بدون باطن همچون مرده است و «خون» در حکم شک است که تا شناخته نشود، عمل به آن حرام است. همچنانکه تا خون حیض پاک نشود، نزدیکی با زن حرام است و مقصود از «لحم خنزیر» منافق است و « ما اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّهِ» کسی است که بدون حق به اصلی دعوت کند... (نک: دیلمی، ۴۸). ۸. *الغریب فی معنی الاکسیر* (ایوانف، همانجا). ۹. مونس *القلوب* (همانجا). ۱۰. *النصرة*. این کتاب را ابویعقوب در تأیید کتاب *المحصول* تألیف محمد بن احمد نسفی و در نقض کتاب *الاصلاح* ابوحاتم رازی وَرَسنانی ــ که در رد *المحصول* تألیف کرده بود ــ نوشته است. حمیدالدین احمد کرمانی معروف به «حجة العراقین» که در ۴۰۸ق به مصر رفت تا در رفع اختلافات اعتقادی اسماعیلیان اقدام کند، کتابی با عنوان *الریاض فی الحکم بین الصادَیْن، صاحبی الاصلاح و النصرة* نوشت (نک: کرمانی، ۴۹، ۵۰). کتابهای *المحصول* و *النصرة* در دست نیستند و ظاهراً علت آن عقایدی بوده است که در این دو کتاب در مخالفت با عقاید رسمی فاطمیان مذکور بوده است. در *الریاض* از کتاب *النصرة* بسیار نقل شده است و از آن منقولات می‌توان به عقایدی که پس از ظهور و استقرار خلافت فاطمی در قاهره مورد قبول فاطمیان نبوده است، پی برد. مثلاً یکی از مسائل مهم مورد نزاع میان اسماعیلیان این است که آیا «آدم» صاحب شریعت بوده است، یا نه. ابو حاتم رازی صاحب *الاصلاح* معتقد است که آدم ــ که نخستین «نطقاء» بوده است ــ صاحب شریعت بوده است، ولی ابو یعقوب از صاحب *المحصول* طرفداری کرده که آدم صاحب شریعت نبوده است. صاحب *الریاض* مخالف این عقیده است و می‌گوید که آدم صاحب شریعت بوده است (نک: همو، ۲۰۰ــ۲۰۱) و نیز قول صاحب *النصرة* که «قائم علیه‌السلام» شرایع را از میان بر می‌دارد، درست نیست، زیرا او چیزی از آنچه متعلق به عبادت خداست، باطل نمی‌سازد، بلکه دور قائم پایان ادوار گذشته است و آیات «اِذَا السَّماءُ اَنْفَطَرَتْ» یا «اِذَا الْکَواکِبُ انْتَثَرَتْ» (انفطار/۸۲/۱و۲) برای رفع حدود و دعوت از مراتب گذشته است نه به معنی رفع شرایع... (کرمانی، ۲۰۱، ۲۰۲).

بُستی در کتاب من کشف ... رساله‌ای از ابویعقوب ذکر کرده است. بستی در این کتاب از عقیده‌ای سخن گفته است که به موجب آن اعضای ظاهر و باطن بدن انسان هماننـد ستارگان هستند و همچنانکه اعضای بدن انسان یکی فوق دیگری است، ستارگان نیز چنین هستند. بستی می‌گوید: «و قد رأیت فی رسالة الخیسفوج اعتراضاً علی هذا الکلام و لم یکن یرتضیه» (نک: پوناوالا، 89). نام این رسالهٔ ابویعقوب ذکر نشده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن‌ندیم، *الفهرست* ؛ ابوالقاسم‌کاشانی، عبدالله ، *زبدة‌التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابویعقوب سجزی، اسحاق، *اثبات النبوءات* ، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، *الافتخار*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۰م؛ همو، «الرسالة‌الباهرة» *تحقیقات اسلامی*، تهران،۱۳۷۱ش، س ۷، شم ۲؛ همو، «تحفة المستجیبین»، *خمس رسائل اسماعیلیة* ، به کوشش عارف تامر، سلمیه، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ همو، *کشف المحجوب*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۲۷ش/۱۹۴۹م؛ همو، «ینابیع»، *ایران و یمن* ، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد حسن کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند* ، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *الصیدنة* ، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *تاج العروس*؛ تامر، عارف، مقدمه بر *خمس رسائل اسماعیلیة*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ جهنی، حسن، تعلیقات بر *الصلیحیون* همدانی، قاهره، مطبعة الرسالة؛ دیلمی، محمد، *قواعد عقائد آل محمد* ، به کوشش اشتروتمان، استانبول، ۱۹۳۸م؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و محمد مدرسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ غالب، مصطفی، مقدمه و حاشیه بر *الافتخار* (نک: هم، ابویعقوب)؛ قاضی عبدالجبار، *تثبیت دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م؛ *قرآن مجید*؛ کرمانی، احمد، *الریاض* ، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰م؛ مجدوع، اسماعیل، *فهرسة الکتب و الرسائل*، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۴۴ش/۱۹۶۶م؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، *زاد المسافرین*، برلین، ۱۳۰۲ش؛ نظام الملک، حسن، *سیر الملوک* (*سیاست نامه*)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران ، ۱۳۶۴ش؛ هیرجی، بستان، مقدمه بر «الرسالة الباهرة» (نک: هم، ابویعقوب)؛ نیز:

Corbin, H., introd. *Jami'al-Hikmatain* de Nasir-e Khosraw, Tehran / Paris, 1953; id. introd. *Kashf-ol-Mahjūb* (vide: PB, Abū Ya'qūb); id, introd. *yanābi'*(vide: PB, Abū Ya'qūb), GAS; Ivanow, W., *Ismaili Literature*, Tehran, 1963; Lewis, B., *The Oirgins of Ismāʿilism*, Cambridge, 1940; Poonawala, I., *Biobibliography of Ismāʿili Literature*, California, 1977; Stern, S.M., «Abūl- Qāsim Al- Busti and His Refutation of Ismāʿīlism», *Studies in Early Ismāʿilism*, Leiden, 1983.

عباس زریاب

اَبویَعْقوبِ نَهْرجوری، اسحاق بن محمد (د ۳۳۰ق/۹۴۱م)، از مشاهیر صوفیان سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م. وی به نهرجور، قریه‌ای نزدیک اهواز (یاقوت، ۸۳۸/۴)، منسوب بوده است. از احوال او اطلاعی در دست نیست، همین قدر می‌دانیم که سالیان دراز در مکه اقامت گزید و در همانجا نیز وفات یافت (سلمی، ۳۹۲؛ خواجه عبدالله، ۲۷۹؛ ذهبی، ۳۶/۲).

ابویعقوب نهرجوری از مریدان ابویعقوب سوسی و از مصاحبان جنید و عمرو بن عثمان مکی و سهل تستری بود (قشیری، ۴۳۸؛ صفدی،

۴۲۴/۸). به هنگام اقامت در مکه با کتّانی، مرتعش، ابوعمرو زجاجی و محمد بن خفیف نیز مصاحبت داشت (سلمی، ۴۴۹؛ هجویری، ۱۹۹). ابوعثمان سعید بن سلام مغربی نیز مصاحبت او را دریافته و از وی به عنوان نورانی‌ترین پیری که دیده است، یاد می‌کند (سلمی، ۳۹۲؛ قشیری، ۴۳۴). اکثر منابع از انکار او نسبت به حسین بن منصور حلاج سخن گفته‌اند (هجویری، ۱۸۹؛ شوشتری، ۳۶/۲؛ خوانساری، ۱۰۸/۳)، چنانکه دیلمی از ابن خفیف نقل می‌کند که وقتی حلاج به مکه وارد شد، ابویعقوب او را به خانهٔ خود برد. از آنجا با یاران به کوه ابوقبیس رفتند. ابویعقوب خرق عادتی از حلاج مشاهده کرد و آن را سحر دانست (ص ۷۲-۷۳). اما ابن باکویه، همین حکایت را به نحو مفصل‌تری نقل کرده و گفته است که ابویعقوب نخست عمل حسین بن منصور را حمل بر سحر کرد، لیکن پس از تحقیق به صحت آن یقین حاصل کرد و آن را از کرامات وی دانست (*اخبار الحلاج*، ۴۰-۴۲).

سلسلهٔ ارادت ابویعقوب در تصوف با چند واسطه به حضرت علی (ع) می‌رسد (ابن ملقن، ۵۰۲، ۵۰۸؛ جامی، ۵۶۰-۵۶۱؛ معصوم علیشاه، ۱۰۷/۲، ۳۳۵-۳۳۶). کلابادی او را در زمرهٔ کسانی معرفی می‌کند که به وسیلهٔ کتب و رسائل خویش علوم اشاره را منتشر کرده‌اند (ص ۳۱)، ولی آنچه از وی بر جای مانده، اقوال پراکنده‌ای است دربارهٔ فنا و بقا، جمع و تفرقه، صدق و یقین، و وجد و سماع که در کتب تذکره و تاریخ از او نقل کرده‌اند (نک: سراج، ۵۲، ۷۰، جم؛ سلمی، ۳۹۲-۳۹۵؛ ابونعیم، ۳۵۶/۱۰؛ هجویری، ۲۱۶؛ عطار، ۵۰۶-۵۰۹). دو بیت شعر نیز به او منسوب است که در برخی از منابع نقل شده است (سلمی، ۳۹۴؛ خواجه عبدالله، ۲۸۰).

مآخذ: ابن ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، ۱۴۰۶ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ *اخبار الحلاج*، به کوشش ل. ماسینیون و پ. کراوس، پاریس، ۱۹۳۶م؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی و حسین آهی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۹۱ق؛ دیلمی، علی، *سیرت ... ابن الخفیف الشیرازی*، ترجمهٔ یحیی ابن‌جنید شیرازی، به کوشش ا. شیمل، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ذهبی، محمد، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ سراج طوسی، عبدالله، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسون، لیدن، ۱۹۶۰م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، ۱۴۰۲ق؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ کلابادی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود، بیروت، ۱۳۸۰ق؛ معصوم‌علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۵ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش والنتین ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶م؛ یاقوت، بلدان.

حسین لاشیء

اَبویَعْقوبِ هَمَدانی، یوسف بن ایوب بن حسین بن وهرهٔ بوزنجردی (۴۴۰ یا ۴۴۱- ۲۲ ربیع‌الاول ۵۳۵ ق/ ۱۰۴۸ یا ۱۰۴۹ - ۵ نوامبر ۱۱۴۱م)، صوفی و از پیشوایان طریقتی که در دوره‌های بعد به نام «خواجگان» یا «نقشبندیان» شهرت یافت. وی در حدود سال ۴۴۰ق در بوزنجرد از قریه‌های همدان زاده شد (سمعانی، ۳۵۶/۲؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۹۴/۱۰؛ ذهبی، *سیر ...*، ۶۶/۲۰).

آوازهٔ نظامیهٔ بغداد ابویعقوب را درحدود بیست سالگی (پس از ۴۶۰ق) به این شهر کشاند (ابن‌جوزی، همانجا؛ نک: کاشفی، ۱۳/۱). او در مجالس درس رئیس مدرسه، ابواسحاق شیرازی (هـ م) که از بزرگ‌ترین دانشمندان شافعی و از استادان فقه و اصول بود و دستی نیز در تصوف داشت، شرکت کرد و اصول مذهب شافعی را فرا گرفت و در جدل و مناظره توانایی بسیار یافت. در علم حدیث نیز از کسانی چون ابوالحسین مهتدی بالله، ابوالغنائم هاشمی، ابوجعفر ابن مسلمه و ابوبکر خطیب تعلیم گرفت و افزون بر این از دانشهای نظری نیز بهره‌مند گردید (سمعانی، ۳۵۷/۲؛ ابن جوزی، همانجا، نیز ۱۷۱/۹؛ ابن خلکان، ۷۸/۷؛ ذهبی، *العبر*، ۴۴۸/۲-۴۴۹).

اسنوی وی را در شمار دانشمندان شافعی مذهب آورده (۵۳۱/۲)، ولی خواجه محمد پارسا وی را حنفی خوانده است (نک: کاشفی، ۱۳/۱، ۱۴).

ابویعقوب به قصد ادامهٔ تحصیلات بغداد را ترک کرد و مدتی در اصفهان از حمد بن ولکیز، در بخارا از ابوالخطاب طبری و در سمرقند از احمد بن محمد فارسی حدیث شنید (ابن خلکان، نیز ذهبی، سیر، همانجاها) و در این احوال پس از آشنایی با صوفیانی چون ابوعلی فارمدی (هـ م)، عبدالله جوینی و حسن سمنانی، رو به تصوف نهاد و پس از چندی یکسره به فعالیتهای مدرسی پشت پا زد و به زهد، عبادت و ریاضت پرداخت (ابن جوزی، *تلبیس ...*، ۳۶۲؛ ابن خلکان، همانجا؛ ذهبی، همان، ۶۷/۲۰-۶۸؛ جامی، ۳۷۵؛ کاشفی، ۱۴/۱). وی در مرو (ابن جوزی، *المنتظم*، همانجا) خانقاهی داشت که به گفتهٔ دولتشاه (ص۵۹) به «کعبهٔ خراسان» معروف شد و در آنجا به ارشاد و هدایت طالبان و سالکان می‌پرداخت و ظاهراً مردمان بسیاری برای شنیدن سخنان او در آنجا گرد می‌آمدند (سمعانی، ۳۵۶/۲-۳۵۷؛ ابن جوزی، همانجا، ۹۴/۱۰).

دانشمندان و بزرگانی که به خراسان سفر می‌کردند، برای دیدار با ابویعقوب به مرو می‌رفتند و از وی بهره می‌گرفتند. از میان اینان می‌توان به سنایی غزنوی، ابوبکر خطیب، ابوالقاسم قزوینی، ابوحفص زاهد همدانی و ابوالمحاسن خلیلی اشاره کرد (سبکی، ۱۵۵/۶، ۱۲۳/۷، ۲۴۸، ۳۱۵؛ علاءالدوله، ۳۲۱؛ دولتشاه، همانجا). سمعانی نیز از جمله کسانی است که به دیدار او رفته و از وی حدیث شنیده است (۳۵۷/۲).

ابویعقوب در ۵۰۶ق/۱۱۱۲م بار دیگر رهسپار بغداد شد و در نظامیه مجلسهای وعظ ترتیب داد و مردم استقبال شایانی از او کردند (ابن جوزی، همان، ۹۵/۱۰). آورده‌اند که در همین مجلسها کرامتهایی می‌نموده است (همانجا، نیز ۱۷۱/۹؛ ابن اثیر، ۸۰/۱۱؛ ابن خلکان، ۷۸/۷، ۷۹؛ ذهبی، همانجا؛ خانی، ۱۰۷). چنین می‌نماید که گفتارهای وی در این مجالس با گرایشهای اشعری مذهبان ــ که هنوز نزاعهای

خود را با حنبلیان در بغداد ادامه می‌دادند (نک: ه د، ابواسحاق شیرازی)ـ چندان سازگار نبوده و اعتراضهایی را برمی‌انگیخته است (ابن جوزی، ذهبی، همانجاها).

ابویعقوب واپسین سالهای زندگانی خود را در مرو و هرات سپری کرد و در یکی از سفرها در میان راه هرات به مرو در محلی به نام بامئین از قصبه‌های بادغیس درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد. پس از چندی، یکی از مریدانش به نام ابن نجار، پیکر او را به مرو برد و در آنجا دفن کرد (سمعانی، همانجا؛ ابن جوزی، همان، ۹۵/۱۰؛ ابن خلکان، ۸۰/۷؛ کاشفی، همانجا). بنا بر گفتهٔ سعید نفیسی مزار ابویعقوب در نواحی شمالی شهر مرو که در این روزگار تا آن شهر ۲۰ کم فاصله دارد، واقع شده و مردم محل به آن «خواجه یوسف» می‌گویند (ص ۲۲۶).

ابویعقوب نزد عارفان پس از خود نیز از منزلت والایی برخوردار بوده است، چنانکه عطار نیشابوری (د ۶۱۸ق) به هنگام برشمردن انگیزه‌های تصنیف *تذکرة الاولیاء* به یکی از گفته‌های وی استناد می‌کند (نک: ص ۸) و در *الٰهی نامه* (ص ۹۴-۹۵) و *منطق الطیر* (ص ۲۳۱) از او با لقبهایی چون «همه‌دان»، «امام روزگار» و «صاحب اسرار جان» یاد کرده و داستانهایی از او باز می‌گوید. نجم‌الدین رازی در بیان برخی از احوال سلوک به گفتهٔ او استشهاد کرده است (ص ۲۹۷) و مجدالدین بغدادی نیز در *تحفة البرره* در چند مورد به اقوال و آراء او اشاره دارد (نک: ریاحی، ۲۶). سلسلهٔ خواجگان که بعداً به نقشبندیه معروف شد، نسبت فرقهٔ خود را به بهاءالدین نقشبند و از او با ۵ واسطه به عبدالخالق غجدوانی (د ۵۷۵) که از مریدان ابویعقوب بود، می‌رسانند، و بدین‌قرار این زنجیره از او به ابوعلی فارمدی و از وی به رشته‌های اصلی جریان تصوف می‌پیوندد (جامی، ۳۷۷، ۳۷۸؛ پارسا، ۹ - ۱۰؛ کاشفی، ۱۱/۱-۱۴؛ معینیان، ۴۳، ۵۰ - ۵۱). البته پایه‌گذار اصلی و واقعی سلسلهٔ خواجگان، عبدالخالق است (همو، ۴۳-۴۷؛ طاهری، ۳۴) که رساله‌ای به نام «صاحبیه» در مقامات ابویعقوب همدانی، به او منسوب است. این رسالهٔ کوچک به زبان فارسی و شامل بخشی از زندگانی غجدوانی و چگونگی آشنایی‌اش در ۲۲ سالگی با ابویعقوب (ص ۹۴-۹۷؛ نیز نک: «مقامات عبدالخالق...»، ۲) و همچنین حاوی پاره‌ای از رویدادهای زندگی اوست، همچون ماجرای مرگش (ص ۹۷-۹۸) و نیز تعیین کردن خلیفه‌های چهارگانه - که‌عبدالخالق چهارمین آنهاست - (ص ۸۲). البته مطالب رساله گذشته از گزافه‌گوییهایی که در مقام ستایش و تقدیس ابویعقوب در بر دارد (ص ۸۴ -۹۳)، از خطاهای فاحش تاریخی و اشارات افسانه‌ای خالی نیست؛ چنانکه مثلاً ولادت ابویعقوب را در ۴۲۰ق گفته! (ص ۸۴) و نسبش را با ۶ واسطه به ابوحنیفه، با ۴۵ واسطه به کیومرث و با ۴۷ واسطه به حضرت آدم رسانده! (ص ۷۹) و مرگ او را در سمرقند دانسته است! (ص ۹۷). و باز در جایی از این رساله عبدالخالق در ۵۰۴ق در دوران جوانی است (ص ۸۲، ۸۴) و در جای دیگر می‌بینیم که در سال ۶۰۰ق وی هنوز زنده است (ص ۹۹). به هرحال، این مسائل موجب شده است که برخی از محققان، انتساب این رساله به غجدوانی را مردود بشمارند (معینیان، ۴۹، حاشیهٔ ۲؛ ریاحی، ۱۶، ۱۷؛ زرین‌کوب، ۲۰۷). همین رساله ظاهراً تنها منبع سرگذشت‌نگاران متأخر صوفی همچون نویسندهٔ *قندیه*، عبدالرحمان جامی و واعظ کاشفی درمورد جانشینان چهارگانهٔ ابویعقوب و بخشی از زندگی‌نامهٔ غجدوانی و آگاهیهایی از این دست بوده است (نک: جامی، ۳۷۷ - ۳۷۸؛ سمرقندی، ۳۳-۳۴؛ کاشفی، ۳۴/۱-۳۶؛ نیز ریاحی، ۱۷۰).

آثار:

الف- چاپی: *رتبة الحیات*، کتاب کوچکی است به زبان فارسی که به صورت پرسش و پاسخ تصنیف شده است. لحن گفتار نویسنده همان لحن مجلس گویانی است که با بهره گرفتن از آیات و احادیث و شیوهٔ خطابی به تعلیم و تنبیه مخاطبان خود می‌پردازند.

محور کلی رساله، بیان مراتب و درجات زندگانی است: از زندگانی و آسایش به دنیا که پست‌ترین درجات است، تا زندگانی و آسایش به مولا که آسایش به اسلام و آسایش به ایمان لازمهٔ آن‌است و برترین مراتب‌زندگانی و آسایش به احسان است که نسبتش به مراتب پیشین نسبت آسمان به زمین است. وی از ارتقاء در این مراتب به «گشت آسایش» تعبیر می‌کند، زیرا در هریک از این مراحل انسان به لوازم آن دل می‌بندد و در حقیقت آسایش و آسودگی او در آن است. گشت آسایش از این‌روی تعبیری است از دگرگون شدن باطن، و آن از دو طریق حاصل تواند شد: فضل ربانی و مجاهدت در تخریب آسایشگاه دنیا. با پرورش تن به اسلام، با پرورش دل به ایمان و با پرورش سرّ و جان به احسان می‌توان رسید (ص ۵۶). در این رساله در خلال این بحثها به فراخور حال در باب اسلام و ایمان و احسان، قضا و قدر، فکر، ذکر، دل، خاطر، سرّ و جان و تفاوت میان آنها نیز سخن رفته است. طریقت ابویعقوب در این رساله از شریعت فاصله نمی‌گیرد و مراعات احکام و آداب شرعی لازمهٔ سیر و سلوک است (ص ۳۳). گفت و گو در باب مسائلی چون خیر و شر، شقاوت و سعادت، قضا و قدر، و کسب افعال تأثیر اندیشه‌های اشعری را بر ابویعقوب نشان می‌دهد.

رتبة الحیات به نثری پخته و روان و گیرا نوشته شده و روی هم رفته دارای ویژگیهای نثرهای فارسی سده‌های ۵ و ۶ق است. از ویژگیهای قابل توجه در این متن، وجود جمله‌های موزون و شعرگونه است که شاید نمونه‌هایی باشد از برگردان فهلویات لهجهٔ رازی که در همدان و بوزنجرد، زادگاه نویسندهٔ کتاب، رواج داشته است (ص ۵۲، ۵۵؛ ریاحی، ۲۱-۲۲؛ شفیعی، ۴۹۱-۴۹۳). این رساله یکی از نخستین نمونه‌های آثار عرفانی به زبان فارسی است و از لحاظ برخی واژه‌های فارسی که به‌جای اصطلاحات رایج صوفیانه نیز به‌کار رفته، شایستهٔ توجه است.

ب- خطی: دو رسالهٔ عرفانی دیگر نیز به وی منسوب است: نخستین رساله در مجموعهٔ شمارهٔ ۲۱۱۴ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران است. این رسالهٔ ۱/۵ برگی که به زبان فارسی و به نثری پرتکلف نوشته شده،

دربارهٔ مراتب توحید و موحدان است. رسالهٔ دیگر که در مجموعهٔ شمارهٔ ۱۷۹۷ نسخه‌های خطی کتابخانهٔ سپهسالار موجود است، به زبان عربی و در ۴ برگ است و در ۶۷۰ق تحریر شده (منزوی، ۱۱۶۹/۲). این نوشته پندنامه‌ای است که لحنی خطابی دارد و خواننده را پیوسته به دوری از گناهان و تمسک به سنت و پرهیز از دوستی دنیا توصیه می‌کند.

ابویعقوب ظاهراً شعر نیز می‌سروده و رباعیاتی به او منسوب است (اوحدی، ۷۱۲، ۱۱۸۶).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلبیس ابلیس*، بیروت، ۱۳۶۸ق؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباددکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابویعقوب همدانی، یوسف، *رتبة الحیات*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق؛ اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ پارسا، محمد، *قدسیه*، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خانی، عبدالمجید، *الحدائق الوردیة فی اجلاء النقشبندیة*، دمشق، ۱۳۰۸ق؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعرا*، به کوشش محمد اقبال صافی، لاهور، ۱۹۳۹م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ریاحی، محمدامین، مقدمه بر *رتبة الحیات* (نک: هم، ابویعقوب همدانی)؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *دنبالهٔ جست و جو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، دمشق، ۱۳۸۸ق؛ سمرقندی، محمد، *قندیه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان ابن یحیی معلمی، حیدرآباددکن، ۱۳۸۳ق؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *موسیقی شعر*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ «صاحبیه»، منسوب به عبدالخالق غجدوانی، به کوشش سعید نفیسی، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۳۲ش، ج ۱؛ طاهری عراقی، احمد، مقدمه بر *قدسیه* (نک: هم، پارسا)؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *الهی‌نامه*، به کوشش فؤاد روحانی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ همو، *تذکرة الاولیا*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *منطق الطیر*، به کوشش محمدجواد مشکور، تبریز، کتابفروشی تهران؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد، *مصنفات فارسی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ کاشفی، علی، *رشحات عین الحیات*، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ معینیان، علی‌اصغر، مقدمه‌بر *رشحات* (نک: هم، کاشفی)؛ «مقامات عبدالخالق غجدوانی»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۳۲ش، ج ۲؛ منزوی، *خطی*؛ نجم‌الدین رازی، عبدالله، *مرصاد العباد*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نفیسی، سعید، *سرچشمهٔ تصوف در ایران*، تهران، ۱۳۴۳ش.

ناصر گذشته

اَبو یَعْلیٰ، محمد بن حسین بن محمد بن خلف بن احمد، معروف به ابن فرّاء (۳۸۰ - ۴۵۸ ق/ ۹۹۰ - ۱۰۶۶ م)، فقیه و مفتی بزرگ حنبلی بغداد در دورهٔ خلافت قادر (۳۸۱ - ۴۲۲ ق) و خلافت قائم (۴۲۲ - ۴۶۷ ق). پدرش ابوعبدالله از بزرگان و فقیهان حنفی بود و به نوشتهٔ *طبقات الحنابلة* که در این باره نخستین و موثق‌ترین سند به شمار می‌آید، در زمان خلافت الطائع لله (۳۶۳ - ۳۸۱ ق)، از شهود قانونی بود (ابن ابی یعلی، ۱۹۴/۲؛ ذهبی، ۹۰/۱۸).

ابویعلی از ۳۸۵ ق به آموختن حدیث آغاز کرد. ۱۰ ساله بود که پدرش درگذشت و تربیت او را مردی به نام حربی که وصیّ پدر بود، برعهده گرفت. پس از آن بود که نزد ابن مفرحهٔ مقری عباراتی از مختصر خرقی را خواند و از این راه علاقه‌ای به فقه پیدا کرد، سپس برای تکمیل معلومات به مجلس درس ابن حامد رفت. بدین ترتیب در حلقهٔ شاگردان ابوعبدالله ابن حامد (د ۴۰۳ ق/ ۱۰۱۲ م) که از بزرگان حنبلی بود، درآمد و مدتی بعد، از شاگردان ممتاز او شد، چنانکه در ۴۰۲ ق/ ۱۰۱۲ م که ابن حامد عزم حج کرد، ابویعلی را به عنوان جانشین خود به شاگردانش معرفی کرد (ابن ابی یعلی، ۱۹۴/۲ - ۱۹۵؛ ذهبی، همانجا). وی پس از مرگ استادش ابن حامد (۴۰۳ ق) به تألیف و تدریس روی آورد. در ۴۱۴ ق به زیارت حج رفت و پس از مراجعت، همچنان به تصنیف و تدریس پرداخت، چنانکه تا بازپسین سالهای زندگی در جامع منصور در جایگاه عبدالله بن احمد بن حنبل املاء حدیث می‌کرد. عاملان نشر و املاء تعالیم وی در میان جمع، ۳ تن بودند: ابومحمد ابن جابر، ابومنصور ابن انباری و ابوعلی بردانی (ابن ابی یعلی، ۱۹۶/۲، ۲۰۰، ۲۰۱؛ ابن جوزی، مناقب، ۵۲۱).

در ۴۲۱ یا ۴۲۲ ق قاضی شریف ابوعلی ابن ابی‌موسی هاشمی (د ۴۲۸ ق) پیشنهاد کرد تا منصب «شهادت» را نزد قاضی القضاة ابوعبدالله ابن ماکولا (د۴۴۷ ق) بپذیرد، ولی ابویعلی از قبول آن سر باز زد، تااینکه بعد از مرگ قاضی ابوعلی، به وساطت ابومنصور ابن یوسف و ابوعلی ابن جراده که با او دوستی و اشتراک عقیده داشتند، برخلاف میل خود این سمت را پذیرفت (ابن ابی‌یعلی، ۱۹۶/۲-۱۹۷). مدتی نیز همین مقام را نزد قاضی القضاة ابوعبدالله دامغانی داشت (خطیب، ۲۵۶/۲). در ۴۳۲ یا به قولی در ۴۳۳ ق در زمان خلافت قائم، به همراه جمعی از اهل علم، ازجمله زاهد مشهور ابوالحسن قزوینی (د۴۴۲ ق) در قصر خلیفه که در آنجا کتاب *قادریّه* با تشریفات خاصی خوانده می‌شد، حضور داشت. در این جلسه نظر مخالفان دربارهٔ کتاب *ابطال التأویلات* مورد بحث بوده است. جریان این مجلس مباحثه را یکی از یاران ابویعلی که در جلسه حاضر بوده، نقل کرده است (نک: ابن ابی یعلی، ۱۹۷/۲ - ۱۹۸). بار دیگر در ۴۴۵ ق/ ۱۰۵۳ م در جلسه‌ای که زیرنظر ابوالقاسم علی بن‌حسن، معروف به ابن مسلمه [که از ۴۳۷ تا ۴۵۰ ق وزارت قائم را عهده‌دار بود] تشکیل یافته بود تا نظر دستگاه خلافت را در اصول اعتقادات دینی اعلام دارد، شرکت داشت (همو، ۱۹۸/۲). چنانکه لائوست نیز یادآور شده، این امر نشان می‌دهد که محتملاً ابویعلی هم مانند ماوردی از اطرافیان ابن مسلمه و مورد حمایت وی بوده است (نک: EI²).

در ۴۷۷ ق بعد از مرگ قاضی القضاة ابن ماکولا که خلیفه در پی آن بود تا کسی را به قضای حریم (قصر و اطراف آن) برگمارد، ابن مسلمه به وسیلهٔ ابومنصور ابن یوسف، این وظیفه را به ابویعلی پیشنهاد کرد. وی ابتدا از قبول آن امتناع می‌کرد، ولی بر اثر اصرار فراوان با شرایطی ازجمله شرکت نکردن در استقبال اشخاص و عدم حضور در قصر خلیفه آن را پذیرفت. بعدها قضای حرّان و حلوان نیز به عهدهٔ او گذارده شد (ابن ابی یعلی، ۱۹۸/۲ - ۱۹۹). ابویعلی، چنانکه در جای جای *المعتمد* آشکار است، از افکار حنبلی در برابر سایر مذاهب و مکاتب زمان خود مانند معتزله، اشاعره، کرّامیه، امامیه، باطنیه و سالمیه

دفاع کرده و به رد مواضع آنان پرداخته است (نیز نک: لائوست، 97).

ابویعلی کتابی با عنوان کتاب *الصفات* نوشت که مشتمل بر انواع مطالب شگفت‌انگیز بود و بابهای آن نوعی ترتیب یافته بود که دلالت بر تجسیم محض می‌کرد و از این رو مورد حمله و اعتراض گروهی از اشاعره قرار گرفت. ابن تیمیه حنبلی در این باره گفته بود که ابویعلی حنبلیها را چنان آلوده ساخت که آب آن را پاک نمی‌سازد (ابن اثیر، ۵۲/۱۰). با اینهمه ابویعلی مقام ویژه‌ای نزد قادر و قائم عباسی و پیروان احمد بن حنبل داشت و فقیهان مذاهب مختلف در مجلس او حاضر می‌شدند و از سخنانش بهره می‌جستند (ابن ابی یعلی، ۱۹۳/۲).

ابویعلی از بسیاری علمای زمان خود مانند ابوالحسین سکری، ابوالقاسم بن حبابه، ابوالقاسم عیسی بن علی وزیر، علی بن عمر حربی و عبدالله بن احمد بن مالک حدیث شنید (نک: همو، ۱۹۵/۲-۱۹۶؛ خطیب، همانجا). او از علمای مکه، دمشق و حلب نیز حدیث شنیده و استفادهٔ علمی کرده است (ذهبی، همانجا). جمعی از علما همچون خطیب بغدادی، ابوالغنایم ابن نرسی، اسحاق بن عبدالوهاب ابن منده، ابوالوفاء ابن عقیل، ابوعلی اهوازی و نیز فرزندش ابوالحسین محمد ابن ابی یعلی از او حدیث شنیده‌اند (نک: خطیب، همانجا؛ ابن ابی یعلی، ۲۰۴/۲ - ۲۰۵؛ سمعانی، ۱۵۵/۱۰؛ ذهبی، ۸۹/۱۸ - ۹۰).

در مراسم خاکسپاری او جمع کثیری از طبقات مختلف از جمله بزرگان و علما همچون قاضی ابوعبدالله دامغانی، ابومنصور ابن یوسف و ابوعبدالله ابن جرده شرکت داشتند (ابن جوزی، *المنتظم*، ۲۴۴/۸). جنازهٔ وی در باب حرب بغداد در مقبرهٔ احمدبن حنبل به خاک سپرده شد (ابن ابی یعلی، ۲۱۶/۲؛ خطیب، همانجا).

خاندان ابویعلی بیشتر از اهل علم و تحقیق بوده‌اند: برادرش ابوحازم محدث بود (سمعانی، همانجا)؛ از ۳ فرزند او ابوالقاسم در ۴۶۹ ق/ ۱۰۷۷ م، به جوانی در جریان فتنهٔ ابن قشیری ــ که طرفدار اشاعره بود ــ به قتل رسید؛ دومی که مشهورترین آنان بود، ابوالحسین صاحب کتاب *طبقات الحنابلة* است و سومی ابوحازم که فقیه و مفتی بود (ابن کثیر، ۹۵/۱۲؛ لائوست، 98).

آثار: حدود ۴۰ اثر به ابویعلی منسوب است (نک: ابن ابی یعلی، ۲۰۵/۲ـ ۲۰۶) که اکثر آنها از میان رفته و در اینجا به آثار چاپی و چند اثر خطی که در کتابخانه‌های جهان موجود است، اشاره می‌شود:

الف ـ چاپی: ۱. *الاحکام السلطانیة*. این اثر که درحقیقت کتاب حقوق عمومی است، گرچه شباهت بسیار به کتاب ماوردی (د ۴۵۶ ق)، معاصر مؤلف دارد، ولی از جهات گوناگونی متمایز از اثر ماوردی است (نک: لائوست، همانجا). این کتاب در ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م به کوشش محمد حامد فقی، در قاهره به چاپ رسیده است (نک: هـ د، الاحکام‌السلطانیة)؛ ۲. *العدة فی اصول الفقه*، که در ۱۹۸۰ م از سوی احمد مبارکی در ۳ جلد در بیروت به چاپ رسید؛ ۳. *المعتمد فی اصول الدین*. این کتاب شاید معروف‌ترین اثر ابویعلی باشد که گویا پیش از ۴۲۸ ق/ ۱۰۳۷ م به تألیف آن پرداخته (نک: حداد، ۱۳) و آن ملخص کتاب بزرگ و پرحجمی است از همین مؤلف با همین عنوان. باب اول آن مشتمل بر چند فصل دربارهٔ نظریهٔ معرفت است که بر روش کتابهای علم کلام نوشته شده، قسمتی نیز مشتمل بر ردیه‌هایی است که دربارهٔ دیگر مذاهب و مکاتب نوشته شده و در همین مقاله از آنها نام برده شده است. این کتاب به کوشش ودیع زیدان حداد در ۱۹۷۴ م در بیروت به چاپ رسیده است. گفتنی است که این اثر از منابع نخستین حنبلی در عقاید است که به شیوهٔ متکلمان تألیف شده و از این حیث حائز اهمیت بسیار است.

ب ـ خطی: ۱. *الامالی*؛ ۲. *الایمان*؛ ۳. *الفوائد الصحاح العوالی والافراد والحکایات*؛ ۴. *کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر*، که نسخه‌ای از آنها در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، حدیث، ۲۱۸-۲۱۹)؛ ۵. *التعلیقة الکبری فی مسائل الخلاف علی مذهب احمدبن حنبل*، که نسخه‌ای از جزء چهارم آن در کتابخانهٔ فیض‌الله افندی ترکیه یافت می‌شود (ششن، ۳۰۵)؛ ۶. *تفضیل الفقر علی الغنی*، رساله‌ای است در ۱۶ برگ که‌ضمن‌مجموعهٔ‌شمارهٔ ۹۵۵ در ظاهریه نگهداری می‌شود (ظاهریه، مجامیع، ۲۰۷/۱)؛ ۷. *التوکل*، رساله‌ای است در ۸ برگ، موجود در ظاهریه (نک: همان، ۲۵۶/۲)؛ ۸. *الروایتین والوجهین*، در فقه حنبلی، نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ احمد ثالث (نک: TS، شم 4635؛ سید، ۳۲۶/۱)؛ ۹. *شرح مختصر الخرقی*. این اثر شرحی است بر کتاب مختصر ابوالقاسم عمربن‌حسین خرقی (د ۳۳۴ ق) در فقه حنبلی (حاجی خلیفه، ۱۴۱۵/۲-۱۴۱۶). نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ازهریه (ازهریه، ۶۴۳/۲) و نسخه‌ای دیگر نیز در ظاهریه موجود است (GAS,I/513)؛ ۱۰. *الکفایة* در فقه، که نسخهٔ قسمت چهارم آن در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (خدیویه، ۲۶۸/۳)؛ ۱۱. *المفردات*. نسخه‌ای از آن در ظاهریه موجود است (نک: GAL,S,I/686).

گفتنی است کتاب *ابطال التأویلات لاخبار الصفات* او نیز مورد استفادهٔ ابن تیمیه قرار گرفته است (نک: ابن‌تیمیه، ۴۵۴/۱-۴۵۵).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تیمیه، احمد، *مجموعة الرسائل الکبری*، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *مناقب الامام احمدبن حنبل*، به کوشش محمد امین خانجی، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن کثیر، *البدایة* ؛ ابویعلی، محمد بن حسین، *المعتمد فی اصول‌الدین* ، به کوشش ودیع زیدان حداد، بیروت، ۱۹۷۴م؛ازهریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حداد، ودیع زیدان، مقدمه بر *المعتمد* (نک: هم، ابویعلی)؛ خدیویه، *فهرست*؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ ق؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ ظاهریه، خطی؛ نیز:

EI²; GAL,S; GAS; Laoust, H.,"Le ḥanbalisme sous le califat de Bagdad", *Revue des études islamiques*, 1959, vol., XXVII; TS.

ابوالحسن دیانت

أبویَعْلیٰ، محمد بن محمد بن ابی‌یعلی، ملقب به عمادالدین (شعبان ۴۹۴ ـ ۵ جمادی‌الاول ۵۶۰ / ژوئن ۱۱۰۱ ـ ۲۰ مارس ۱۱۶۵)، قاضی و فقیه حنبلی. وی در بغداد در خانواده‌ای اهل علم به دنیا آمد. پدرش ابوخازم محمد (د ۵۲۷ ق/ ۱۱۳۳ م) در فقه و اصول تبحر داشت و دارای تألیفاتی بود (صفدی، ۱۶۰/۱). نیایش ابویعلی، محمد بن حسین (ﮪ م) و عمویش ابوالحسین ابن ابی یعلیٰ (ﮪ م) نیز از عالمان و مؤلفان مشهور به شمار می‌رفتند.

وی از اوایل جوانی به کسب علم پرداخت و فقه را نزد پدر و عمویش فرا گرفت. همچنین جز پدر و عمویش، از کسانی چون ابوالبرکات عاقولی، ابوالغنائم نرسی و ابوالحسن ابن علاف حدیث شنید و از حریری صاحب *مقامات* اجازه دریافت کرد (ابن جوزی، ۲۱۳/۱۰؛ ذهبی، *المختصر*، ۶۴، سیر، ۳۵۳/۲۰؛ ابن رجب، ۲۴۴/۱ ـ ۲۴۵). وی از همان جوانی به تدریس و افتا پرداخت و در فقه، به ویژه خلاف و مناظره تبحر یافت (همو، ۲۴۵/۱؛ برای برخی از آراء فقهی وی، نک: همو، ۲۴۸/۱ ـ ۲۵۰). از جملهٔ شاگردان و روایت کنندگان از وی، ابوالبقاء عُکبری، ابوالعباس قطیعی، ابواسحاق صقال، یحیی بن ربیع، ابوالفتح مندائی و ابن اخضر را می‌توان نام برد (نک: ذهبی، *المختصر*، همانجا؛ ابن رجب، ۲۴۶/۱ ـ ۲۴۷). وی چندی پیش از ۵۳۳ ق به تدریس در جامع قصر پرداخت و پس از آنکه ابوالمعالی ابن نبل در ریان (از محلات بغداد) مدرسه‌ای برای حنبلیان بنا نمود، سرپرستی آن را به قاضی ابویعلی سپرد (همو، ۲۴۵/۱). در ۵۳۳ ق به قضاء باب ازج بغداد رسید و در ۵۳۷ ق جهت تصدی منصب قضا به واسط رفت، اما پس از مدتی توسط قاضی القضاة ابوالحسن ابن دامغانی عزل شد. ابویعلی بدون اعتنا به این حکم به کارش ادامه داد، لکن بر جان خویش ترسید و توسط ابن ابی الخیر از خلیفه امان گرفت (ابن جوزی، ابن رجب، همانجاها).

ابویعلی پس از ۱۱ سال به بغداد بازگشت و در حالی که بینایی خود را از دست داده بود، خانه‌نشین شد (همانجاها). وی علاوه بر فقه و حدیث از فن خطابه نیز بی‌بهره نبود و نثری شیوا داشت (ابن رجب، همانجا؛ برای نمونه‌ای از نثر وی، نک: همو، ۲۴۵/۱ ـ ۲۴۶). گفته شده که ابن جوزی مدایحی در وصف او سروده است (همانجا؛ علیمی، ۳۳۰/۲).

ابویعلی دارای آثاری نیز بوده که از آن میان تنها بخشی از *التعلیق الکبیر فی المسائل الخلافیة بین الائمة* به صورت خطی در دست است (نک: *الفهرس*، ۲۳۲). دیگر تألیفات او اینهاست: *شرح المذهب*؛ *المفردات*؛ *النکت والاشارات فی المسائل المفردات* (ابن رجب، همانجا).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م؛ علیمی، عبدالرحمن بن محمد، *المنهج الاحمد*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید و عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ *الفهرس التمهیدی*، قاهره، ۱۹۴۸ م.

مریم صادقی

أبویَعْلیٰ جَعْفَری، محمدبن حسن‌بن‌حمزه (د ۴۶۳ق/۱۰۷۱م)، فقیه و متکلم امامی بغداد. وی به سبب انتساب به جعفربن ابی طالب (ع)، به جعفری و گاه طالبی شهرت یافته است (حلوانی، ۹۸؛ ابوطالب، ۱۸۵ـ۱۸۶). علاوه بر منابع رجالی امامیه از قبیل *رجال* نجاشی (معاصر وی) و *معالم العلماء* ابن شهرآشوب، منابع اهل سنت نیز از وی نام برده و شرح حالی از او به دست داده‌اند. با اینهمه، دانسته‌های ما دربارهٔ ابویعلی بسیار نیست. ذهبی که در سیر به شرح احوال او پرداخته است، با اینکه به *تاریخ الشیعهٔ* ابن ابی طی دسترس داشته، باز نام ابویعلی را یک جا به اشتباه ضبط کرده است (نک: ۱۴۱/۱۸، قس: ۲۹۷/۱۸). همین اشتباه به *لسان المیزان* ابن حجر (نک: ۳۶۰/۲، قس: ۱۳۵/۵) و منابع متأخرتر نیز راه یافته است (نک: افندی، ۵۳۳/۵).

از آنجا که ابویعلی هنگام درگذشت شیخ مفید (۴۱۳ ق) شایستگی جانشینی او را داشته (نک: سطور بعد)، و باتوجه به تاریخ وفات ابویعلی، می‌توان تولد وی را در دههٔ ۹ سدهٔ ۴ ق تخمین زد.

در مورد تحصیلات ابویعلی همین قدر می‌دانیم که وی شاگرد شیخ مفید و سید مرتضی و ظاهراً حسین بن عبیدالله غضائری بوده و در فقه، اصول و کلام تبحر داشته و از علم قرائت نیز آگاه بوده است (نجاشی، ۴۰۴؛ ابوالبقاء، ۶۴/۱؛ ابوطالب، ۱۸۵؛ ذهبی، ۱۴۱/۱۸؛ افندی، ۱۳۴/۲). شهرت او در دانش و به ویژه فقاهت چندان بوده که حتی شرح حال‌نویسان غیرشیعی، نظیر ابن اثیر (۶۸/۱۰ـ۶۹)، ذهبی و ابن حجر (همانجاها) از او با عباراتی چون: «فقیه الامامیة»، «من دعاة الشیعة» و «من کبار علماء الشیعة» یاد کرده‌اند.

ابویعلی با دختر شیخ مفید ازدواج کرد و پس از مرگ شیخ، جانشینی او و تصدی درس کلام و فقه، به وی منزلت اجتماعی ممتازی بخشید، به گونه‌ای که از نقاط دور و نزدیک چون موصل، صیدا، طرابلس و کربلا برای پرسش در موضوعات گوناگون علمی به وی رجوع می‌کردند (نک: نجاشی، همانجا؛ ابن طاووس، ۱۰۰، ۱۴۰؛ ذهبی، همانجا). جانشینی ابویعلی در مقام شیخ مفید، نباید به معنای ریاست مطلق امامیه در آن عصر تلقی گردد، چون بدون شک سید مرتضی (د ۴۳۶ ق) پس از مفید به این جایگاه دست یافته بود.

از میان شاگردان و روایت کنندگان ابویعلی جعفری، کسانی چون ابوالحسن سلیمان بن حسن صهرشتی، ابوطالب بن مهدی سیلقی، ابوعبدالله محمدبن هبةالله‌بن‌جعفر طرابلسی، ابوالحسن‌بن‌هلال‌عمانی (احتمالاً تصحیفی است از ابوالحسن بن هلال صابی، د ۴۸۰ق، مؤلف *الهفوات النادرة*) و ابومنصور بن احمد (احتمالاً محمدبن احمد، ابومنصور خازن، د ۵۱۰ ق، از علمای امامیه، نک: ابن حجر، ۳۸/۵) را

نام برده‌اند (ابوالبقاء، همانجا؛ ابن حجر، ۱۳۵/۵؛ مجلسی، ۱۵/۱، ۱۸۰/۲، ۱۰۴/۱۵۵). در مورد شاگردی حسین بن محمدبن حسن بن نصر حلوانی نزد ابویعلی، هر چند در منابع کهن تصریحی دیده نمی‌شود، اما در متن *نزهة الناظر* حلوانی در دو جا، نکاتی از ابویعلی ذکر شده است (نک: سطور بعد) که می‌تواند مؤید این امر باشد، به ویژه که حلوانی (هـ م) از مشایخی دیگر در طبقهٔ ابویعلی روایت داشته است (نیز نک: آقا بزرگ، ۱۲۷/۲۴، که به شاگردی حلوانی نزد ابویعلی اشاره کرده است).

به گفتهٔ ذهبی (۱۴۱/۱۸ـ۱۴۲) ابویعلی به «حدوث قرآن» قائل بوده و برای اثبات آن به وجود آیات «ناسخ» و «منسوخ» تمسک می‌جسته است. ذهبی می‌افزاید که اگر مراد ابویعلی از حدوث قرآن، مخلوق بودن آن بوده باشد، وی «معتزلیِ جهمی» است و اگر مرادش نزول قرآن بر امت از جانب خداوند به زبان پیامبر (ص)، با اعتراف به غیرمخلوق بودن آن، بوده باشد، خرده‌ای بر اعتقاد او نیست. به هر تقدیر، اعتقاد ابویعلی در مورد حدوث قرآن نباید چیزی فراتر از این عقیدهٔ رایج در میان عالمان امامیه باشد که در عین «مُحْدَث» دانستن قرآن، از مخلوق خواندن آن اجتناب می‌کردند (نک: مفید، ۵۷ـ۵۸).

تاریخ درگذشت ابویعلی در متن *رجال* نجاشی (همانجا)، همچون دیگر مآخذ (ابن اثیر، همانجا؛ ابن طاووس، ۱۰۰؛ ابن حجر، همانجا)، ۴۶۳ ق ضبط شده است، اما با توجه به وفات نجاشی در ۴۵۰ ق، این تاریخ می‌بایست بعدها به متن *رجال* افزوده شده باشد. ابن‌ابی‌طی از ابویعلی مدح بسیار کرده و او را از «عُبّاد» امامیه شمرده و گفته است که در تشییع پیکر او، گروه بسیاری شرکت جستند (نک: ذهبی، همانجا). بنابر گفتهٔ نجاشی (همانجا) ابویعلی را در خانهٔ خودش به خاک سپردند.

به گفتهٔ ابن کثیر یکی از فرزندان او به نام ابوعلی امین از فقهای امامیه بوده است (۱۰۴/۱۲).

آثار: تألیفات ابویعلی بیشتر به صورت مسأله یا پاسخ به مسائلی است که از وی پرسش می‌شده است. نجاشی (همانجا) فهرستی از برخی آثار وی به دست داده است، بدین قرار: ۱. *جواب المسألة الواردة من صیدا*؛ ۲. *جواب مسألة اهل الموصل*؛ ۳. *المسألة فی مولد صاحب الزمان (ع)*؛ ۴. *المسألة فی الرد علی الغلاة*؛ ۵. *المسألة فی اوقات الصلاة*؛ ۶. *کتاب التکملة*؛ ۷. *الموجز فی التوحید*. این دو کتاب دست کم در هنگام گزارش نجاشی به اتمام نرسیده بوده است؛ ۸. *مسألة فی ایمان آباء النبی (ص)*؛ ۹. *مسألة فی المسح علی الرجلین*؛ ۱۰. *مسألة فی العقیقة*؛ ۱۱ و ۱۲. *جواب المسائل الواردة من طرابلس* و نیز رسالهٔ دیگری در همین باب؛ ۱۳. *المسألة فی ان الفعّال غیرهذه الجملة*، که در بحث از یک مسألهٔ کهن کلامی بوده و از اینجا سرچشمه می‌گرفته که اساس حقیقت انسان چیست و مخاطب الٰهی در تکالیف شرعی کیست؟ نظر ابویعلی در این زمینه، چنانکه از عنوان کتاب برمی‌آید، همان نظر شیخ مفید و بنی نوبخت از شیعه و معمّر از معتزله است که معتقد بودند حقیقت انسان چیزی ورای هیأت ظاهری اوست و البته امری غیرمادی است که از آن به «جوهر بسیط»، «نفس» و «روح» تعبیر شده است (برای تفصیل در این باره، نک: مکدرموت، 228-222)؛ ۱۴. *جواب المسائل الواردة من الحائر علی صاحبه السلام*؛ ۱۵. *اجوبة مسائل شتی فی فنون من العلم*.

ابن شهرآشوب (ص ۱۰۱) کتابهای *النکت فی الامامة*، *اخبار المختار* و *نزهة الناظر* و *تنبیه الخاطر* را نیز از او یاد کرده که هیچ یک در فهرست نجاشی دیده نمی‌شود. کتابی با عنوان اخیر از حسین بن محمد بن حسن حلوانی در دست است که در آن به گردآوری سخنان پیامبر (ص) و ائمهٔ امامیه (ع)، هر یک در باب جداگانه و با حذف سند احادیث (جز در یک مورد) پرداخته است. از آنجا که در *نزهة الناظر* موجود، در دو مورد نکاتی از ابویعلی درج شده (نک: حلوانی، ۹۸، ۱۲۱ـ۱۲۲)، شاید این تصور برای ابن شهرآشوب به وجود آمده باشد که کتاب مذکور تألیف ابویعلی جعفری است، گرچه او خود در جایی دیگر (ص ۴۲) آن را به حلوانی منسوب کرده است. گفتنی است که نوری در *مستدرک* (۳۲۷/۳ـ۳۲۸) در ذیل نام *نزهة الناظر*، بدون هیچ اشاره‌ای به حلوانی، کتاب را تألیف ابویعلی دانسته است. رساله‌ای نیز با عنوان *مسائل متفرقة* در کتابخانهٔ مجلس (شورا، ۳۵۲/۷) موجود است که از روی حدس به ابویعلی نسبت داده شده است، اما در مقایسه، آشکار می‌گردد که این کتاب چیزی جز *المسائل السرویّة* شیخ مفید نیست. از کلام عبدالکریم ابن طاووس (ص ۱۰۰، ۱۴۰) برمی‌آید که برخی از آثار ابویعلی در اختیار وی بوده و از آنها در کتابش بهره گرفته است و حتی برخی روایات را از دست خط ابویعلی نقل کرده است (همانجاها). بغدادی نیز در *هدیة* (۷۳/۲) ظاهراً با خلط میان ابویعلی و شیخ طوسی، آثاری چون *تفسیرالقرآن* و *امالی فی الحدیث* را به ابویعلی نسبت داده است. همو شاید به همین سبب، علاوه بر اینکه نام جد ابویعلی را به غلط علی ضبط کرده، او را به تبع سبکی (۱۲۶/۶)، بر مذهب شافعی دانسته است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱ ق؛ ابن شهرآشوب، محمد، *معالم العلماء*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن طاووس، عبدالکریم، *فرحة الغری*، نجف، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوالبقاء حلی، هبةالله، *المناقب المزیدیة*، به کوشش صالح موسی درداکه و محمد عبدالقادر خریسات، اردن، مکتبة الرسالة الحدیثة؛ ابوطالب مروزی، اسماعیل، *الفخری*، به کوشش مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ حلوانی، حسین، *نزهة الناظر*، قم، ۱۴۰۸ ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰م؛ شورا، خطی؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲م؛ نجاشی، احمد، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۳۱ ق؛ نیز:

McDermott, M.J., *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, Beirut, 1986.

حسن انصاری

اَبویَعْلیٰ موصِلی، احمد بن علی بن مثنّی تمیمی (۳ شوال ۲۱۰- ۳۰۷ق/۱۷ ژانویهٔ ۸۲۶-۹۱۹م)، محدث برجستهٔ حنفی مذهب موصل و صاحب *مُسند*. ابویعلیٰ در خانواده‌ای سرشناس و اهل علم در موصل زاده شد. نیای او ابوعلی مثنی بن یحیی، معروف به بازبدای (منسوب به قریه‌ای در کرانهٔ غربی دجله) از محدثان نامدار عراق بود و پدرش نیز در حدیث دست داشت (ازدی، ۴۲۹؛ یاقوت، ۴۶۶/۱؛ ابن‌حجر، ۶۱۰/۷).

وی از اوان کودکی به فراگیری *قرآن* و حدیث و مقدمات پرداخت و در ۱۵ سالگی با پشتیبانی و تشویق پدر و دایی خود، سفر به مناطق مختلف را جهت استماع و گردآوری حدیث آغاز کرد (ذهبی، سیر، ۱۷۴/۱۴، *تذکرة*، ۷۰۸/۲؛ شوتسینگر، 283-282). در بغداد، فقه حنفی را نزد اصحاب ابویوسف فرا گرفت (ذهبی، سیر، ۱۷۹/۱۴) و محضر محمد بن صبّاح دولابی، محدث کهن‌سال بغداد (د ۲۲۷ق) و نیز احمد ابن حاتم طویل، از اصحاب مالک بن انس را درک کرد (ابویعلی، *المعجم*، ۷۶؛ ذهبی، *تذکرة*، همانجا، سیر، ۱۸۰/۱۴) و از اسماعیل بن ابراهیم هُذَلی، علی بن جعد جوهری، ابوخیثمه زهیر بن حرب، یحیی بن معین و شریح بن یونس حدیث شنید. همچنین در بصره از ابوموسی محمد بن مثنّی، محمد بن بشّار، معروف به بندار، عباس بن عبدالعظیم، ابراهیم بن محمد بن عرعرة، هدبة بن خالد، خلیفة بن خیاط، عبدالاعلی ابن حماد نرسی، حوثرة بن أشرَس؛ در کوفه از ابوبکر عبدالله بن محمد ابن ابی شیبه و عثمان بن محمد بن ابی شیبه و ابوکریب محمد بن علاء بن کریب همدانی، محمد بن عبدالله بن نُمیر، سفیان بن وکیع بن جراح، هنّاد ابن سری، عبدالله بن عمر مُشکدانه و دیگران؛ در واسط از وهب بن بقیه و دیگر محدثان هم طبقهٔ او (ابن نقطه، ۱۶۴/۱؛ نیز نک: ابویعلی، همان، ۹۰) و در عبادان (آبادان) از محمد بن ابراهیم شامی (نک: همان، ۹۹) استماع حدیث کرد (نیز نک: شوتسینگر، 285-284). ذهبی فهرستی شامل اسامی ۱۱۱ تن از مشایخ مشهور وی را با استفاده از *المعجم* خود او به دست داده است (سیر، ۱۷۴/۱۴-۱۷۷).

ابویعلی با احمد بن حنبل مجالست داشته است و بیشتر منابع، وی را نیز در شمار مشایخ ابویعلی آورده‌اند (ابن‌نقطه، ۱۶۴/۱، ۱۶۷؛ ابن جوزی، *مناقب*، ۹۲؛ ابن‌شاکر، ۹۶/۱۰؛ ابن‌کثیر، ۱۳۰/۱۱)، اما وی در *المعجم* نامی از او نبرده است. همچنین به گفتهٔ خود ابویعلی، در تمام سماعهایی که در بصره داشته، با ابوزرعهٔ رازی (د ۲۶۴ق) که سخت مورد تجلیل او بوده، همراه (نک: ابن‌جوزی، *المنتظم*، ۵(۲)/۴۷) و در علوّ اِسناد و اتصال به اسانید محدثان بزرگ بصره با او مشترک بوده (نک: ذهبی، همان، ۱۷۹/۱۴) و به گواهی پاره‌ای منابع، از آن‌محدث مشهور هم‌طبقهٔ خویش، استماع حدیث داشته‌است (نک: مزی، ۳۹/۱۲).

ابویعلی، به سبب کثرت استماع و کتابت حدیث و در پرتو درک محضر محدثان سالخورده در واپسین سالهای عمر آنان و نیز ثقه بودن، دین‌داری، تقوا، خلوص نیت و حسن خلق (نک: ابن حبان، *الثقات*، ۵۵/۸؛ ابن نقطه، ۱۶۵/۱؛ ذهبی، همان، ۱۷۷/۱۴-۱۷۹)، خیلی زود توانست در موصل جای پدر بزرگ خود را بگیرد و طالبان حدیث را از شهرهای مختلف خراسان و عراق و دیگر مناطق، به سوی خود جلب کند، چنانکه ابوعلی قالی تنها برای استماع حدیث از او مدتی در موصل اقامت گزید (ابن‌خلکان، ۲۲۷/۱). چندین تن از مشاهیر محدثان بلاد اسلامی آن روزگار چون نسایی، ابن حبان، ابوالفتح ازدی، طبرانی، ابن عدی، ابوعمرو بن حمران حیری و ابوالشیخ که حتی برخی از آنان خود صاحب سنن، *صحیح* و *معجم* بوده‌اند، از دست پروردگان او به‌شمار می‌آیند (ابن‌حبان، *کتاب المجروحین*، ۱۴/۱، ۳۷، جم؛ ابن عدی، ۱۳۰۱/۳، ۱۳۰۲؛ ابن نقطه، ۱۶۴/۱؛ ذهبی، همان، ۱۷۷/۱۴- ۱۷۸، ۱۸۰).

ابویعلی سالیان دراز همزمان با حساس‌ترین دوران خلافت عباسی در متن جامعه، برخوردار از شهرت و نفوذ اجتماعی زیسته، اما با توجه به منابع موجود ظاهراً به دنبال هیچ‌گونه عنوان و منصبی برای خود نبوده است و چه بسا اگر هم به وی پیشنهاد شده، نپذیرفته و همه‌جا با عناوینی چون «محدث موصل» و «محدث جزیره» زبانزد خاص و عام بوده است. به گزارش ازدی، در روز وفات وی، مردم موصل بازارها را تعطیل کردند و جمع کثیری در مراسم تشییع جنازهٔ وی حضور یافتند (نک: همو، *تذکرة*، ۷۰۷/۲-۷۰۸؛ صفدی، ۲۴۱/۷).

آثار:

۱. *مُسند*، مهم‌ترین اثر ابویعلی، مشتمل بر ۷٬۵۵۵ حدیث است و در پرتو نام نیک و شهرت وی به دقت حفظ و اتقان در نقل حدیث، همواره در کنار مجامیع بزرگ و معتبر چون کتب ستّه و مسند احمد بن حنبل از حسن قبول علما و محدثان برخوردار بوده (ابن‌نقطه، ۱۶۶/۱-۱۶۷؛ ابن‌صلاح، ۳۸؛ ذهبی، همان، ۷۰۸/۲، سیر، ۱۷۸/۱۴-۱۸۰؛ ابن‌خلدون، ۱(۳)/۵۶۱؛ کتانی، عبدالحی، ۹۶/۱، ۴۲۵) و در زمرهٔ متون درسی حدیث به‌شمار می‌آمده است (نک: ابن خلکان، ۸۵/۷؛ ابن مستوفی، ۱۹۱/۱؛ ذهبی، همان، ۱۸۰/۱۴؛ صائغ، ۶۵/۲). حدود ۵۰۰ سال پس از وفات ابویعلی، نورالدین علی بن ابی بکر هیثمی احادیثی را که ابویعلی افزون بر کتب ستّه آورده، با اسانید آنها استخراج کرده و سپس با حذف اسانید در *مجمع الزوائد* خود جای داده است (۷/۱؛ نیز نک: GAS,I/170-171). مسند ابویعلی از دو طریق روایت شده است: نخست روایت ابن مُقری که در اصفهان به «مسند کبیر» شهرت داشته و دوم روایت ابوعمرو بن حمدان که به «مسند صغیر» مشهور و نسبت به روایت نخستین بسیار مختصرتر بوده است (ابن‌اثیر، ۹۱/۹؛ ذهبی، همان، ۱۸۰/۱۴؛ کتانی، محمد، ۷۱). متن کامل و تحقیق شده‌ای از مسند کبیر او در ۱۴۰۴ق به چاپ رسیده است. محقق کتاب، افزون بر تحقیق متن، به بحث مستوفی در صحت اسانید و جرح و تعدیل رجال احادیث نیز پرداخته است. همچنین در آغاز سلسلهٔ سند هر حدیث، شمارهٔ ردیف آن در هر مسند، همراه با شمارهٔ مسلسل حدیث (از آغاز «مسند عمر بن الخطاب» به بعد، نک: ۱۲۹/۱) قید شده است.

۲. *المعجم*. ابویعلی در این کتاب ۲۸۵ تن از شیوخ خود را به ترتیب

الفبا نام می‌برد و از هریک از آنان یک و گاه دو یا چند روایت می‌آورد و به ندرت به سال یا محل استماع حدیث اشاره می‌کند (ص ۵۹، ۶۹، ۷۶، ۹۹)، یا به جرح و تعدیل شیوخ خویش می‌پردازد (ص ۹۶، ۱۰۶، ۱۵۷، ۲۵۴). متن کامل *المعجم* نیز اخیراً تحقیق شده و به چاپ رسیده است. پیش از آن، شوتسینگر دربارهٔ این اثر مشهور ابویعلی از نظر نسخه‌های خطی، شیوهٔ نگارش، جایگاه علمی و میزان رواج آن به‌تحقیق پرداخته بود (نک: ص 296-288).

۳. حدیث محمد بن بشار عن شیوخه، که فهرست مشایخ استادش محمد بن بشار بوده و یک نسخهٔ خطی از آن برجای مانده است (ظاهریه، ۲۱۹).

۴. *المفارید*، که ظاهراً همان اجزای موضوعی حدیث بوده که ابویعلی در زمینه‌های زهد و عرفان و مانند آن تصنیف کرده است و برخی از شرح حال‌نویسان از آنها یاد کرده‌اند (نک: ابن‌نقطه، ۱۶۴/۱؛ ذهبی، همان، ۱۷۸/۱۴، *العبر*، ۴۵۲/۱؛ صفدی، ۲۴۱/۷). از این اثر دو نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، همانجا؛ GAS, I/171).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمان، *مناقب الامام احمد بن حنبل*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباددکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن‌حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، *کتاب المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۶ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۲؛ ابن‌صلاح، عثمان، *علوم الحدیث*، به‌کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن مستوفی اربلی، مبارک، *تاریخ اربل*، به کوشش سامی خماس صقار، بغداد، ۱۹۸۰م؛ ابن‌نقطه، محمد، *التقیید*، به‌کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباددکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابویعلی موصلی، احمد، *مسند*، به کوشش حسین سلیم اسد، دمشق/ بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *المعجم*، به کوشش حسین سلیم اسد، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ذهبی، محمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به‌کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ صائغ، سلیمان، *تاریخ الموصل*، بیروت، ۱۹۲۸م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ظاهریه، خطی، (حدیث)؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس و الاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، به کوشش محمد منتصر زمزمی، استانبول، ۱۹۸۶م؛ مزّی، یوسف، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۸۴۸؛ هیثمی، علی، *مجمع الزوائد*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

GAS; Schützinger, H., «Abū Yaʿla al-Mauṣilī, Leben und Lehrer-verzeichnis», ZDMG, 1981, vol. CXXXI.

مریم صادقی

آبویَقْظان، عامر بن حفص بن قادم (د ۱۹۰ق/۸۰۶م) نسب شناس و عالم به اخبار عرب. به گفتهٔ مدائنی، سُحَیم لقب داشت (ابن ندیم، ۱۰۶ ـ ۱۰۷). او را به نامها و کنیه‌ها و دیگر القاب نیز خوانده‌اند (نک: همانجا؛ خطیب، ۱۶۵/۲). از این اسامی نمونه روایاتی به نقل از مدائنی در دست است (طبری، ۴۰۴/۴، ۵۲۴؛ بلاذری، ۱۹۴/۵؛ خطیب، ۱۶۱/۲ـ۱۶۵). ابویقظان از موالی بنی عُجَیف، تیرهٔ قبیلهٔ عدنانی بنی ربیعة بن مالک بود (کلبی، ۲۱۱؛ ابن درید، ۲۳۵). احتمالاً مولایش وبرهٔ تمیمی نام داشت (طبری، ۴۴۹/۴). ابویقظان در بصره می‌زیست (جاحظ، *الحیوان*، ۱۵۵/۲؛ بلاذری، ۲۲۱/۱).

در میان مشایخ او جویریة بن اسماء (ابن سلام، ۴۰۸/۱؛ بلاذری، ۲۴۱/۳؛ نیز نک: ابن سعد، ۲۸۱/۷)، ابوالمقدام هشام بن زیاد (بلاذری، ۴(۱)/۴۹۲، ۹/۵؛ نیز نک: ابن حجر، *لسان*، ۴۱۸/۷) و عبدالعزیز (عبدالحمید؟) بن مهران (بلاذری، ۱۵۸/۵؛ نیز نک: ابن حجر، *تهذیب*، ۳۶۱/۶، قس: *تقریب*، ۴۶۹/۱) از بزرگان راویان بصره در سدهٔ ۲ ق شناخته شده‌اند. با توجه به گرایش ابویقظان به علم انساب می‌توان حدس زد که از طریق چنین مشایخی به روایات دغفل بن حنظلهٔ سدوسی، نسّابهٔ معروف بصره در سدهٔ نخست ق (نک: ابن سعد، ۱۴۰/۷؛ جاحظ، *البیان*، ۲۰۸/۱) نیز دسترسی داشت (آمدی، ۱۵۲).

از ابویقظان به عنوان فردی ثقه و آگاه به انساب و اخبار یاد می‌شود (ابن ندیم، ۱۰۷). با آنکه هیچ یک از آثار او یافت نشده، اما می‌توان بخشی از روایات وی را از طریق مدائنی (طبری، ۴۰۴/۴، ۵۲۴) و شاگردانش احمد بن زهیر (همو، ۳۳۳/۵، ۶۶/۶) و احمد بن حارث خراز (ابوالفرج، ۷۵/۱۱)، همچنین خلیفة بن خیاط (۳۴۸/۱، ۴۶۷/۲، ۵۲۰)، ابن حبیب (ابن ندیم، ۱۱۹؛ یاقوت، ۱۱۳/۱۷)، ابو خالد غَنَوی (بلاذری، ۴۳۲/۲) و ابوعلی حسن بن علی حرمازی (همو، ۲۳۷/۳) در منابع سده‌های ۳ و ۴ ق یافت. چنین به نظر می‌رسد که آنچه برخی از مؤلفان متقدم مانند جاحظ (*البیان*، ۱۲۱/۱، *الحیوان*، همانجا)، ابوحاتم سجستانی (ص ۱)، ابن قتیبه (*المعارف*، ۱۳۰، ۲۳۰، ۲۹۶، *الشعر*، ۴۸۱/۲)، آمدی (ص ۳۹، ۱۱۵) و ازدی (ص ۱۱۰) نقل کرده‌اند، با استفادهٔ مستقیم از تألیفات اوست.

آثار: ۱. *اخبار تمیم* (ابن ندیم، ۱۰۷)؛ ۲. *کتاب حِلْف تمیم بعضها بعضاً* (ابن ندیم، همانجا؛ نیز نک: یاقوت، ۱۸۰/۱۱)؛ ۳. *کتاب نسب خِندِف و اخبارها* (همانجا). چون در منابع از شیوخ قوم ابویقظان به عنوان یکی از مآخذ وی یاد شده است (طبری، ۱۹۴/۴)، احتمال آن می‌رود که وی اطلاعات مربوط به قبیلهٔ تمیم و لیلی بنت حُلوان معروف به خندف (کلبی، ۲۰؛ ابن حزم، ۱۰) را از آنان گرفته باشد؛ ۴. *النسب الکبیر*، در نسب طوایف مختلف عرب. با توجه به گزارش ابن ندیم درباب متقدمان نسابه‌ها و کسانی که در زمینهٔ نسب شناسی تألیفاتی داشته‌اند (ص ۱۰۱ـ۱۱۰)، شاید بتوان این کتاب را در نوع خود، نخستین تألیفی دانست که انساب همهٔ طوایف عرب را یکجا گردآورده است. همچنین به نظر می‌رسد که منقولات ابونصر بخاری (سدهٔ ۴ ق) از ابویقظان برگرفته از کتاب اخیر او باشد (ص ۸، ۲۴، ۸۹). گویا این کتاب در سدهٔ ۷ق/۱۳م موجود بوده، زیرا ابن خلکان ظاهراً آن را دیده و از آن بهره برده است (۱۷۳/۴، ۳۵۴/۶)؛ ۵. *النوادر*. ابن ندیم (ص ۱۰۷) نسخه‌ای از آن را به خط ابن سعدان دیده بوده است. با توجه به تنوع مطالبی که ابن قتیبه از

ابویقظان نقل می‌کند (عیون، ۷۰/۱، ۸۳، جم)،چنین به نظر می‌رسد که اطلاعات او مأخوذ از همین کتاب باشد.

مآخذ: آمدی، حسن بن بشر، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تقریب التهذیب*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن درید، محمد بن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، *عیون الاخبار*، قاهره، ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۵م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق /۱۹۶۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحاتم سجستانی، سهل بن محمد، *کتاب المعمّرین*، به کوشش گلدسیهر، لیدن، ۱۸۹۹ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ ازدی، یزید بن محمد، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ بخاری، ابونصر، *سرّ السلسلة العلویة*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمید الله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ همان، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ همان، ج ۳، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ همان، ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۷۹ م؛ همان، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛خطیب بغدادی، احمد بن علی، *موضّح اوهام الجمع و التفریق*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ طبری، *تاریخ*؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ یاقوت، *ادبا*.

محمد علی کاظم بیکی

اَبو یَقْظانْ مُحَمَّدبْنِ اَفْلَح، نک: رستمیان.

اَبوالْیُمْنِ کِنْدی، تاج‌الدین زید بن حسن (۵۲۰-۶ شوال ۶۱۳ق/ ۱۱۲۶-۱۶ ژانویهٔ ۱۲۱۷م)، شاعر، نحوی، لغوی، محدث و مقری. وی در بغداد زاده شد (یاقوت، ۱۷۲/۱۱) و پدرش او را در کودکی به ابو محمد سبط الخیاط سپرد تا قرائت قرآن را بیاموزد. در ۷ سالگی قرآن کریم را حفظ کرد و در ۱۰ سالگی قرائات دهگانه را فراگرفت (قفطی، ۱۰/۲؛ ذهبی، سیر، ۳۴/۲۲، ۳۶، *تاریخ*، ۱۳۴). آنگاه استاد او را نزد بزرگان علم قرائت چون هبة الله بن احمد بن طبر حریری و ابومنصور ابن خیرون فرستاد تا در این علم تسلط بیشتری پیدا کند (همو، سیر، ۳۴/۲۲، *تاریخ*، ۱۳۵).

ابوالیمن نحو را نیز نزد سبط الخیاط، هبة الله ابن شجری و ابن خشاب، لغت را نزد جوالیقی (یاقوت، ۱۷۳/۱۱-۱۷۴) و حدیث را نزد همان استادان و نیز قاضی ابوبکر محمد بن عبدالباقی انصاری، ابو منصور قزاز، ابوالقاسم سمرقندی، ابو الفتح ابن بیضاوی، ابوالقاسم ابن صباغ، ابومحمد ابن طراح، ابوالبرکات عبدالوهاب بن مبارک انماطی و دیگران فرا گرفت و بسیاری از شیوخ خراسان و بغداد به وی اجازهٔ نقل حدیث دادند (منذری، ۳۸۴/۲). بدین‌سان ابوالیمن، استادانی بس متعدد داشته است؛ از این رو قاضی ضیاءالدین ابن ابی الحجاج کتابی دربارهٔ مشایخ وی نوشته است (ابو شامه، ۹۵)، همچنین ابوالقاسم نوادهٔ ابن عساکر، مشیخهٔ دیگری در ۴ جلد، شامل استادان او درباب حدیث نوشت و آن را بر حسب حروف الفبا تنظیم کرد (ذهبی، سیر، ۳۵/۲۲؛ تمیمی، ۲۷۰/۳؛ نک: ابن خلکان، ۳۴۰/۲).

ابوالیمن ظاهراً بغداد را در ۵۴۳ ق ترک گفت (ذهبی، همان، ۳۶/۲۲، *تاریخ*، ۱۳۷؛ نیز قس: قفطی، ۱۱/۲) و به همدان رفت. وی در حدود دو سالی که در همدان زیست [احتمالاً کلمه سنین در سیر و تاریخ ذهبی تحریف سنتین است]، فقه حنفی را نزد سعد رازی در مدرسهٔ سلطان طغرل فرا گرفت و سپس چون پدرش در ۵۴۴ق در راه حج درگذشت، وی ناچار به بغداد بازگشت (ذهبی، همانجاها).

وی تا ۵۶۳ق در بغداد بود و احتمالاً در این مدت به تدریس مشغول بوده است. سپس از آنجا به حلب رفت و مدتی در آنجا ماند و از حمایت بدرالدین حسن بن دایهٔ نووی حاکم آن دیار برخوردار گردید، هر چند که در همین احوال نیز ناچار بود جامه‌های کهنه خریداری کند و در سرزمین روم به فروش برساند. چندی بعد به دمشق رفت و از مقربان درگاه عزالدین فرخ‌شاه بن شاهنشاه بن ایوب برادرزادهٔ صلاح الدین ایوبی که حاکم دمشق بود، گردید (قفطی، همانجا). در آنجا طالبان علم نزد وی گرد آمدند و مجلس درس او رونق بسیار یافت. در آن هنگام بود که ابوالیمن از مذهب حنبلی به آیین حنفی گرایید و در آن مذهب چندان تبحر یافت که توانست فتوا دهد (یاقوت، ۱۷۴/۱۱). اما این امر البته زبان دشمنان و بدگویان را بر او گشود: ابن قدامهٔ مقدسی وی را متهم کرد که تنها برای منافع مادی به مذهب حنفی درآمده است (ذهبی، سیر، ۳۸/۲۲). ابوالیمن در دمشق نیز نماند و نزد برادر فرخ شاه، حاکم شهر حماه رفت و از مقربان وی گردید (یاقوت، همانجا؛ ذهبی، همان، ۳۶/۲۲).

فرخ شاه در ۵۷۲ق او را همراه خود به مصر برد (عمادالدین، ۳(۱)/۲۲۰) و درامرحکومت وی را مورد مشورت قرارداد. عمادالدین کاتب که از یاران و دوستان نزدیک ابوالیمن در بغداد بود، اشعاری را که وی به هنگام ورود فرخ شاه به مصر در مدح او سروده، آورده است (۳(۱)/۲۲۰-۲۲۲). کار ابوالیمن چندان بالا گرفت که به قول ابن نجار وی نه هیأت عالمان، که شکوه و جلال وزیران را یافته بود (ذهبی، همانجا).

اقامت کوتاه در مصر، شاعر دانشمند را فواید بسیار حاصل آورد، زیرا در آن هنگام کتابهای کتابخانه‌های مصر را در معرض فروش نهاده بودند و او توانست نفیس‌ترین نسخه‌ها را برای خود فراهم آورد (قفطی، همانجا).

ابوالیمن چون به دمشق بازگشت، چنان شهرت و اعتباری یافته بود که حتی امرای ایوبی، چون افضل بن صلاح الدین و برادرش محسن و الملک المعظم حاکم دمشق، به منزل وی می‌رفتند و الملک المعظم نزد وی کتاب *المفصل* زمخشری را فرا می‌گرفت. علاوه بر این گروهی از دانشمندان مشهور زمان نیز چون علم‌الدین سخاوی، یحیی بن معطی،

وجیه‌الدین لغوی و فخرالـدین ترکی در مجـالس او حاضر می‌شدند (ابوشامه، همانجا؛ ابن کثیر، ۷۱/۱۳ـ۷۲).

ارتباط نزدیک ابوالیمن با ایوبیان، به ویژه استادی وی بر الملک المعظم عیسی بن عادل البته موجب رفاه و گشادگی در زندگی مادی او گردید (ابن جزری، ۲۹۷/۱؛ تمیمی، ۲۷۲/۳). در این هنگام، شاگردان او در زمینه‌های گوناگون بسیار متعدد شدند و مثلاً عبدالعظیم بن عبدالقوی منذری، عبدالغنی مقدسی، موفق الدین ابن قدامه، ابن نقطه، ضیاء مقدسی، کمال‌الدین ابن عدیم، تقی‌الدین بن ابی یُسر، جمال الدین ابن صیرفی و جمعی دیگر از وی حدیث شنیدند (منذری، ۳۸۵/۲؛ ذهبی، همان، ۲۲/ ۳۵ـ ۳۶) و محمد ابن دبیثی از او اجازهٔ نقل روایت داشت (نک: همو، *المختصر*، ۱۸۵). ابن جوزی گوید که کتاب *الصحاح* جوهری را نزد وی فرا گرفته، هر چند که ابوالیمن نیز خود در مجالس درس او در جامع دمشق و قاسیون شرکت می‌کرده است (۸(۲)/۵۷۶).

علم الدین سخاوی، قـاسم بن احمد اندلسی، منتجب الدین همدانی، عبدالعزیز حموی، ابراهیم بن احمد بن فارس و دیگران از وی علم قرائت را فرا گرفتند (ابن جزری، همانجا) و موفق‌الدین ابن مطران، فخرالدین ابن ساعاتی، کمال الدین حمصی (ابن ابی اصیبعه، ۱۷۵/۲، ۱۸۴، ۲۰۱) و ابن ظافر ازدی (فروخ، ۴۵۸/۳) نزد او شعر و ادب می‌آموختند.

ذهبی به نقل از ابن نقطه (سیر، ۳۸/۲۲)، صفدی (۵۱/۱۵) و ابن جوزی (۸(۲)/۵۷۷) وی را در حدیث و قرائت ثقه دانسته‌اند. با اینهمه قفطی در اخلاق و مقام علمی ابوالیمن به دیدهٔ تردید نگریسته و آثار او را ضعیف دانسته است (۱۱/۲). ذهبی پس از ذکر کلام قفطی به دفاع از او برخاسته و آراء وی در قرائت قرآن کریم را پسندیده، ولی آنها را موافق نظریات ابوالحسن اشعری ندانسته است. شاید علت انتقاد قفطی از ابوالیمن آن بود که وی نخست از آیین حنبلی پیروی می‌کرده است (نک: ذهبی، همان، ۳۸/۲۲ـ۳۹).

تبحر بسیار و صرف عمری دراز در آموختن قرائات، موجب شده بود که وی در برخی نکات، یگانهٔ زمان به شمار آید (همو، *تاریخ*، ۱۳۴ـ۱۳۵، نیز نک: *العبر*، ۱۵۹/۳ـ۱۶۰).

ابوالیمن پیش از وفات، کتابخانهٔ خـود را کـه شامـل ۷۶۱ نسخه (یا ۷۷۱ نسخه: صفدی، ۵۲/۱۵) کتاب ارزشمند و نفیس بود و در کتابخانه‌ای در جامع اموی دمشق نگهداری می‌شد، وقف دانشمندان کرد (ابن کثیر، ۷۲/۱۳؛ تمیمی، ۲۷۱/۳). ابو شامه که خود این کتابخانه را دیده است، آمار دقیقی از شمار کتب در هر یک از علوم ذکر می‌کند و می‌گوید شمار بسیاری از این آثار از آن کتابخانه فروخته و یا مفقود شده است (ص ۱۹۸).

ابوالیمن افزون بر علم قرائت و حدیث، در نحو و لغت نیز از شهرت بسزایی برخوردار بود (ابن اثیر، ۳۱۵/۱۲؛ ابوالفداء، ۱۱۷/۳). وی دیوان شعر داشت و اشعاری از او در مدح الملک المظفر شاهنشاه و برادرش فرخ شاه و دیگران و نیز در اخلاقیات و اخوانیات باقی مانده است (عمادالدین، ۳(۱)/۲۲۰ ـ ۲۲۷؛ قفطی، ۱۳/۲ـ ۱۴؛ ابن جوزی، ۸(۲)/۵۷۶ـ۵۷۷؛ ابن خلکان، ۳۴۰/۲ـ۳۴۲؛ ابن کثیر، ۷۲/۱۳ـ۷۴).

ابوالیمن در دمشق درگذشت و در قاسیون به خاک سپرده شد (منذری، ۳۸۳/۲).

آثـار: از آثار او چیزی در دست نیست، فقط کتابی با عنوان *شرح دیوان المتنبی* که در اصل نسخه ذکری از نام مؤلف آن به میان نیامده است، در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق محفوظ است و با توجه به مطالب آن یوسف عش احتمال داده است که کتاب از آن ابوالیمن باشد (ظاهریه، ۲۷۳ـ۲۷۴). این کتاب به نامهای *تعلیقات علی دیوان المتنبی* (یاقوت، ۱۷۵/۱۱)، *حواش علی دیوان المتنبی* (تمیمی، همانجا؛ سیوطی، ۵۷۱/۱) و *الصفوة* (صفدی، همانجا) نیز آمده است. حاجی خلیفه (۸۱۲/۱) و بغدادی (۳۷۷/۱) آن را به نام *حاشیة علی شرح دیوان المتنبی للوأواء الدمشقی* معرفی نموده‌اند. صفدی گوید که ابوالیمن در این کتاب به شرح و توضیح واژه‌ها و سرقات و معانی و اعراب ابیات متنبی پرداخته است (همانجا).

دیگر آثار یافت نشدهٔ وی اینهاست: ۱. *اتحاف الزائر و اطواف المقیم المسافر* (بغدادی، همانجا). ۲. *تعلیقات علی خطب ابن نباته*، یا *حواش علی خطب ابن نباته*. مؤلف در این کتاب به اشتباهات ابن نباته در خطابه‌هایش اشاره کرده و موفق بغدادی نیز در دفاع از ابن نباته کتابی دررد ابوالیمن نوشته است (یاقوت، همانجا؛ صفدی، ۵۲/۱۵ـ۵۳). ۳. *الجواب عن المسألة الواردة من مسائل الجامع الکبیر*، که پاسخی است به پرسش محمد بن حسن دربارهٔ فرق میان «طلقتک ان دخلت الدار» و «ان دخلت الدار طلقتک». ابن‌حمیرهٔ جزری کتابی با عنوان *الاعتراض المبدی لوهم (بوهم) التاج الکندی* در رد کتاب مذکور نوشته است (یاقوت، همانجا؛ صفدی، ۵۳/۱۵ـ۵۴؛ سیوطی، ۵۷۲/۱ ـ ۵۷۳). ۴. *دیـوان شعر*، تمیمی (۲۷۴/۳) آن را در یک جلـد دیده و ابو شـامه (همانجا) نیز اصل آن را که به خط ابوالیمن بوده، دیده است و نیز ۵ بیت از اشعار او را ـ که در اواخر عمر سروده بوده ـ آورده است. ۵. فهرست آثار موجود در کتابخانهٔ ابوالیمن که توسط خود وی نوشته شده بود (همانجا). ۶. *نتف اللحیة من ابن دحیة* (یاقوت، همانجا). علت تألیف این کتاب آن است که در ۶۰۵ق بین ابوالیمن و ابن دحیهٔ کلبی مناظره‌ای دربارهٔ یکی از مسائل نحوی درگرفت و ابن دحیه کتابی به نام *الصارم الهندی فی الرد علی الکندی* نوشت و ابوالیمن در جواب کتاب مذکور را به رشتهٔ تحریر درآورد (صفدی، ۵۳/۱۵؛ سیوطی، ۵۷۲/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۹۲۵/۲).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوشامه، عبدالرحمن، *تراجم رجال القرنین (الذیل علی الروضتین)*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ بغدادی، هدیه؛ تمیمی، تقی الدین، *الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد

حلو، ریاض، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام، حوادث ۶۱۱-۶۲۰ق*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء* ، به کوشش بشار عواد معروف و یحیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات* ، به کوشش بیرند راتکه، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ظاهریه، خطی (شعر)؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر* (قسم شعرای عراق)، به کوشش محمد بهجة اثری، بغداد، ۱۹۷۶م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ منذری، عبدالعظیم، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ یاقوت، *ادبا* .

علی اکبر ضیائی

اَبوالْیَنْبَغی، عباس بن طرخان (د بعد از ۲۲۷ق/۸۴۲م)، شاعر عامی گرای دورهٔ عباسی. این شاعر با آنکه جز چند روایت کوتاه از احوالش در دست نیست، از دو جهت اعتبار یافته است: نخست آنکه وی به دنبال شاعران روان گوی و واقع‌گرا، یکی از نادر کسانی است که به شعر تقریباً عامیانه روی آورده است؛ دوم آنکه شعری یا ترانه‌ای فارسی به وی نسبت داده‌اند که از نظر تاریخ پیدایش شعر فارسی، اهمیت بسیار دارد. اینک در باب این دو نکته جداگانه بررسی می‌شود:

۱. از مجموعهٔ اشعار عربی ابوالینبغی که گویا ابوعبیدالله مرزبانی گردآوری کرده بوده (صفدی، ۶۶۴/۱۶) و به قول ابن ندیم (ص ۱۸۹) به ده ورق می‌رسیده، اینک تنها ۱۴ بیت (۷ قطعهٔ یک بیتی و ۲ بیتی و یک ۴ بیتی) بر جای مانده است و بیشتر آنچه از احوال او می‌دانیم، از اخبار مربوط به این ابیات به‌دست می‌آید: ابن دورقی شاعر، ابوالینبغی را در باب الطاق (در بغداد) می‌بیند و بر آن می‌شود که به‌رغم هشدار دوستش محمد بن عمران، با او مزاح کند. اما در پاسخ بیت هجا آمیز خویش، جوابی چنان دندان‌شکن و شرم‌آور می‌شنود که رنگ از رخسارش می‌پرد (ابن معتز، ۱۳۰). در روایت دیگری که از قول ابوهفان (هم) نقل شده، آمده است که شاعر روزی با موکب یحیی برمکی و دو فرزندش فضل و جعفر برخورد می‌کند و ناگهان بانگ بر می‌دارد که: ۱۰ سال متوالی با آل برمک همراه بوده‌ام، اما هنوز باید نان خود را [از بازار] بخرم و در خانه‌ای کرایه‌ای بنشینم. یحیی که البته او را می‌شناخته، به بدخویی او اشاره می‌کند (کلام یحیی در روایات متفاوت است). با اینهمه،فضل و جعفر مالی به او می‌دهند و مقرر می‌دارند از آشپزخانهٔ دستگاه برمکی، خوراک او نیز تأمین شود (همو، ۱۳۲). جهشیاری (ص ۱۲۹) این روایت را از قول ابوالقاسم بن معتمر زهری نقل کرده که خود در کنار یحیی بوده و ابوالینبغی او را فرا خوانده و شعر را خطاب به همو گفته است (نیز نک‍: صفدی، ۶۶۴/۱۶-۶۶۵).

در باب پیوند او با برمکیان، یک مدحیهٔ دو بیتی دیگر، شامل دو کلمهٔ فارسی نیز در دست است (ابن معتز، ۱۳۱). اینک ملاحظه می‌شود که ابوالینبغی، لااقل از ۱۷۷ق (۱۰ سال پیش از نابودی برمکیان) با بزرگان بغداد آشنا بوده و خود نیز در شاعری، اندک شهرتی داشته، اما گویا سقوط برمکیان در زندگی او تأثیر نداشته است، زیرا به قول صفدی (۶۶۳/۱۶-۶۶۴) وی را با رشید و امین و مأمون و معتصم نیز اخباری بوده و بزرگان را از باب شوخی و مطایبه هجا می‌گفته است.

روایتی که به دوگونه نقل شده، پایان کار او را نشان می‌دهد: خلیفه واثق (د ۲۳۲ق) او را به حیله واداشت که فضل بن مروان را هجا گوید (فضل همان کسی است که در ۲۱۸ق برای معتصم بیعت گرفت و چندی وزیر او شد). این امر موجب می‌شود که شاعر را به زندان اندازند. در زندان گویا به خوشی تمام با او رفتار می‌کردند. با اینهمه، وی که اینک کهن‌سال شده بود، همانجا درگذشت (ابن معتز، ۱۳۲). بنابراین روایت، مرگ او باید بین سالهای ۲۲۷ تا ۲۳۲ق (وفات واثق) رخ داده باشد. صفدی (همانجا) هجای شاعر را متوجه معتصم و مرگش را نیز در زندانِ همو پنداشته است. بنابراین روایت ـ که البته اعتبار روایت ابن معتز را ندارد ـ وی پیش از ۲۲۷ق درگذشته است.

ابوهفان که در زندان به دیدار ابوالینبغی می‌رفته، یک‌بار از او سبب زندانی شدنش را می‌پرسد. وی در پاسخ می‌گوید: «انا ابوالینبغی، قلتُ مالا ینبغی، فحُبِستُ حیث ینبغی»، یعنی من ابوالینبغی (= شایسته) ام، آنچه ناشایست است، گفتم و در جایی که شایسته است، زندانی شدم (ابن‌معتز، همانجا؛ قس: صفدی، همانجا).

عنایتی که ابن معتز به شعر این شاعر نشان داده، از آن‌رو که به جهاتی، مسیر تحول شعر را باز می‌نماید، بسیار جالب توجه است. ابن معتز خوب می‌داند که شعر او، اثر هنری ارجمندی نیست، اما از تمجید آن هم چشم نمی‌پوشد. به دنبال این بیت پردرد «ای بسا الاغ که بر اسب نژاده نشیند، ای بسا نژاده مرد که الاغی هم ندارد» می‌نویسد: «این شعر در آفاق جهان پراکنده شد و همگان آن را تکرار کردند؛ در هر مجلس و محفل و بازار و کوی و برزن آن را می‌خواندند». سپس خود به تعلیل این پدیده می‌پردازد: «بیتی می‌تواند اینهمه شهرت یابد که هم معنای نیکو داشته باشد، هم الفاظ دلنشین در آن به کار آمده باشد و هم آسان بر زبان جاری گردد» (ص ۱۳۱).

ابن معتز بی‌گمان دربارهٔ «الفاظ دلنشین» این شعر، اغراق ورزیده است. شعر دیگری هم که او بسیار پسندیده و در هجای رجاء بن ضحاک است، از الفاظ دلنشین بی‌بهره است، و حتی همانگونه که‌صفدی (همانجا) اشاره می‌کند از وزن عروضی هم‌خارج است. اما به‌گفتهٔ ابن‌معتز (همانجا) شاعر «به عمد اینگونه شعر می‌سرود تا عامهٔ مردم و کودکان آن را زودتر بیاموزند و همه‌جا برخوانند». ابن معتز (همانجا) دو قطعهٔ دیگر نیز از اشعار او آورده که هیچ‌یک از آن‌دو بی‌عیب نیست. آن دو بیتی که در مدح برمکیان سروده شده، علاوه بر معنای نامأنوس، شامل دو کلمهٔ فارسی «نیمرش» و «کش» است: بیت ۱، «تخم مرغ را نیمرش (نیم‌برش= نیم بِرِشت) پخته‌اند» (نیم‌پخته، و ظاهراً نیمرو)؛ بیت ۲، «مردمان گفتند کش» (گویا مراد همان کلمهٔ فارسی «کَش» به معنی خوب و زیباست). قطعهٔ ۴ بیتی او که «از مشهورترین اشعار اوست و همگان در حفظ دارند» در همهٔ مصراعها به لفظ «ناس» ختم

می‌شود، اما شعر قافیه ندارد.

دو قطعه‌ای که صفدی (۶۶۴/۱۶) آورده و در *طبقات* ابن معتز نیست، از نظر شعری، بی عیبند و حتی در یکی از آنها تعبیر قرآنی (قسمة ضیزیٰ) تضمین شده است.

این اشعار مغلوط البته برای ما هیچ ارزش و گیرایی ندارد، اما آنچه سخت اهمیت دارد، انتخاب آنها توسط یکی از بزرگ‌ترین شاعران و نـاقدان سدهٔ ۳ق و به‌ویـژه شـوقی است کـه او درمقـابل آنهـا از خود نشان داده است. به عبارت دیگر، ادبیات مردمی، شامل قطعات کوتاه ترانه‌گون و واژگان کوچه و بازار که هیچ رابطه‌ای با ادبیات رسمی و پر ابهت نداشت، طی سده‌های ۲ و ۳ و حتی ۴ق، بیش از آن رایج بود که امروز معمولاً می‌پنداریم. آیا بخشی از همین ادب نبوده که به سُخُف ابن حجاج (ﻫ م) و *حکایت ابوالقاسم بغدادی* (نک: ﻫ د، ابومطهر ازدی) منتهی می‌شده است.

۲. ابن خردادبه (ص ۲۶) ضمن وصف مواقع جغرافیایی سمرقند و اطراف آن، ناگهان می‌گوید: ابوالتقی (= نسخه بدل: السمی) عباس بن طرخان گوید:

سمرقند کَنْد مَنْد　　بزینت کی افکند
از شاش نه‌بهی　　همی شه نه‌جهی

این شعر یا ترانه که لاجرم نمی‌تواند از قرن ۳ق متأخرتر باشد، نظر همهٔ محققانی را که دربارهٔ تاریخ شعر و زبان فارسی کار کرده‌اند، جلب نموده است (بجز لازار که نه در «نخستین آثار شعر فارسی» به آن پرداخته و نه در مقالات و کتب دیگرش). *المسالک* ابن خردادبه در ۱۸۸۹م چاپ شد؛ حدود ۳۰ سال بعد، تقی‌زاده آن شعر را از این کتاب استخراج کرد و با توضیحات و معنایی آشفته در شمارهٔ ۱ سال دوم روزنامهٔ *کاوه* (۱۳۳۹ش/۱۹۲۱م، دورهٔ جدید) به چاپ رسانید. سپس عباس اقبال در مجلهٔ علم و هنر (بهمن ۱۳۰۷) به آن پرداخت و شعر را به‌همان صورت تکرار کرد؛ اما در تحریر دیگری از همین مقاله که در مجلهٔ مهر منتشر کرد («ابوالینبغی»، ۷۳۵)، بیت دوم آن را به این شکل اصلاح نمود:

از شاش ته‌بهی　　همیشه ته خهی

شکل پیشنهادی اقبال را همهٔ مؤلفان ایرانی تکرار کرده‌اند: صفا، خانلری، حتی یان ریشار در *دانشنامه* و *ایرانیکا*. سرانجام در ۱۳۵۷ش، علی‌اشرف صادقی (ص ۹۲) که منابع را با دقت بررسی کرده، دوباره به این شعر پرداخت و این اصلاحات را بر آن افزود: اولاً کند مند را که تقریباً همه، به آبادان تفسیر کرده‌اند (برپایهٔ این پندار که «کند» به سغدی، شهر و «مند» پسوند آن است)، وی با استناد به شاهدی از ناصرخسرو «خراب و افسرده و آزرده» معنی می‌کند (دخویه نیز همین‌گونه ترجمه کرده، نک: بارتولد، 837، حاشیه)؛ ثانیاً «بزینت» را تحریف «بذینت» (به این ات) می‌داند؛ ثالثاً قرائت اقبال را (ته=تو، به جای نه) و قرائت هوتسما (نک: دخویه، ۲۶، حاشیه) را (همیشه، به جای همی شه) تأیید می‌کند، اما خَهی (خَه هستی) را که نظر اقبال است، نمی‌پسندد و خود چنین پیشنهاد می‌کند: همیشه به. خهی (همیشه بهتر. آفرین!) (نک: صادقی، ۹۲-۹۳).

تاکنون هیچ‌کس دربارهٔ اینکه این شعر کی و به چه سبب سروده شده، نظری ابراز نداشته است. بارتولد (همانجا) و ریپکا (EI[2]؛ *ایرانیکا*) سرایندهٔ شعر را ابوالعباس مروزی دانسته‌اند، اما اقبال قاطعانه شکل ابوالتقی یا «السمی» را در *المسالک*، ابوالینبغی می‌داند («دو شاعر»، ۴۵۹)، و سپس چون نام پدر این مرد طرخان (در همهٔ منابع عربی: طرخون = ترخان) بوده و ترخان نیز لقب شهریاران سمرقند بوده است، ناچار گوید: ابوالینبغی از شاهزادگان سمرقند است که پس از استیلای مسلمانان بر آن دیار اسلام آورده، مولای ایشان شده است؛ اما موضوع نباید به این سادگی باشد. ترخان سمرقندی در ۹۳ق تسلیم شد و پس از آن دیگر نامی از او پیدا نیست. شهر سمرقند نیز پیش از نابود شدن ترخان، از طریق مصالحه، تا حدودی به دست اعراب افتاده بود. پس از آن نیز شهر ظاهراً بدون هیچ آشوبی تن به سلطهٔ مسلمانان داده، چندانکه وقتی در اثر اقدام عمر بن عبدالعزیز قرار شد اعراب از شهر خارج شوند، مردم خود مانع آن کار شدند (بلاذری، ۴۲۲). چندی پس از این زمان می‌بینیم که اسد، حاکم عرب سمرقند چگونه از شهر و مردم آن در مقابل ترکان دفاع می‌کند (همو، ۴۲۸). بنابراین در طول سدهٔ ۲ق، سمرقند چنان ویران نشده بود که شاعری این‌چنین بر آن بگرید.

از سوی دیگر، ابوالینبغی که در دههٔ سوم سدهٔ ۳ق درگذشته، چگونه می‌تواند پسر ترخان شهریار سمرقند در اواخر سدهٔ اول باشد!؟ وی در نوجوانی به دربار خلفا و وزیران عباسی راه یافته و ناچار از فرهنگ و زبان عربی اطلاع عمیق داشته و بی‌گمان مولای تازه اسیر شده‌ای نبوده است. حال اگر بپذیریم که ابوالینبغی، پیوسته از سمرقند دور بوده و در روزگار او اساساً شهر سمرقند دچار ویرانی عظیمی نشده، ناگزیر این سؤال پیش می‌آید که این شعر فارسی به چه جهت سروده شده و سرایندهٔ آن کیست؟ آیا این شعر، ترانه‌ای عامیانه نبوده که مثلاً طی نخستین حملات و پیروزیهای سپاه عرب بر سمرقند سروده شده و سپس توسط ابوالتقی یا ابوالینبغی به ابن خردادبه نقل شده است؟

مآخذ: ابن‌خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به‌کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ اقبال، عباس، «ابوالینبغی العباس بن طرخان»، مهر، تهران، ۱۳۱۲ش، سال ۱، شم ۱۰؛ همو، «دو شاعر عصر قدیم»، یغما، ۱۳۳۷ش، س ۱۱، شم ۱۰؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ دخویه، یان، حاشیه بر *المسالک* (نک: هم، ابن خردادبه)؛ صادقی، علی‌اشرف، *تکوین زبان فارسی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش وداد قاضی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ نیز:

Barthold, W.,« To the Question of Early Persian Poetry», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, 1974, vol. II; EI[2]; *Iranica*.

آذرتاش آذرنوش

آبویوسُف، یعقوب بن ابراهیم بن حبیب بن خُنَیس بن سعد بن بُجَیر انصاری (۱۱۳-۱۸۲ق/۷۳۱-۷۹۸م)، قاضی نامدار و یکی از بنیان

گذاران فقه حنفی. نیای بزرگ او سعد بن بجیر از قبیلهٔ بَجیله، در شمار اصحاب پیامبر(ص) و از نخستین کسانی بود که از مدینه به کوفه مهاجرت کردند (نک: ابن سعد، ۳۴/۶؛ ابن قتیبه، ۴۹۹؛ ذهبی، ۵۷). برپایهٔ روایتی از خود ابویوسف، پدر وی آنگاه که او کودکی بیش نبود، درگذشت و تنگدستی، مادرش را ناچار ساخت تا او را برای کار به گازری بسپارد (نک: خطیب، *تاریخ* ...، ۲۴۴/۱۴؛ قس: صیمری، ۹۲)، اما او با وجود گذران سخت زندگی از هر فرصتی برای فراگیری دانش بهره می‌جست.

ابو یوسف در طول تحصیل خود، محضر دو نسل از محدثان کوفه را دریافته که ابن سعد در طبقه بندی خود آنان را در طبقهٔ ۴ و ۵ از تابعین کوفه جای داده است. از سرشناس‌ترین آنان در نسل کهن، منصور بن معتمر، عطاء بن سائب، سلیمان اعمش، ابواسحاق شیبانی، مطرِّف بن طریف، اسماعیل بن ابی خالد و مجالد بن سعید، و از شیوخ نسل بعد، حجّاج بن ارطاة، محمد بن سائب کلبی، ابوحمزهٔ ثمالی و مسعر بن کِدام را می‌توان برشمرد (نک: ابن سعد، ۷(۲)/۷۴؛ خطیب، همان، ۲۴۲/۱۴؛ ذهبی، ۵۸؛ نیز نک: اسانید روایی ابویوسف در جای جای آثار بازمانده). ابویوسف از مشایخ بصره نیز حلقهٔ تحدیثِ ابان بن ابی عیاش و داوود بن ابی هند از طبقهٔ چهارم تابعین و حسن بن دینار و سعید بن ابی عروبه از طبقهٔ بعد را درک کرد. همچنین او چندی نیز در حجاز به استماع حدیث گذرانده و از شیوخ مدینه چون عبیدالله بن عمر عمری و یحیی بن سعید انصاری، و شیوخ مکی چون ابن جُرَیج و حنظلة بن ابی سفیان بهره گرفته است (نک: همانجاها). او در این دوره به حفظ در حدیث شهرت داشت و در حلقهٔ برخی از مشایخ خود، به عنوان مستملی حضور می‌یافت و گاه نیز به املای احادیث شنودهٔ خود می‌پرداخت (نک: ابن سعد، همانجا؛ وکیع، ۲۵۵/۳).

ابو یوسف پس از چندی آمد و شد در مجلس محدثان، مجذوب حلقهٔ فقه ابو حنیفه شد و ملازمت او را اختیار کرد (ابن سعد، همانجا). بدین ترتیب وی وارد دورهٔ جدیدی از تحصیل خود شد که یکسره شخصیت علمی او را دگرگون ساخت و او را که ممکن بود در زمرهٔ عالمان اصحاب حدیث جای گیرد، به یکی از بزرگ ترین فقیهانِ اصحاب رأی مبدل ساخت. وی در این دوره از زندگی خود همچنان با فقر شدید روبه‌رو بود و به روایتی، از کمک مالی ابوحنیفه گذران زندگی می‌کرد (نک: صیمری، همانجا؛ تنوخی، *الفرج* ...، ۳۸۷/۲).

برپایهٔ برخی روایات، ابو یوسف ۱۷ سال با ابوحنیفه مصاحبت داشت (صیمری، ۹۳؛ خطیب، همان، ۲۵۲/۱۴) و این مدت با تاریخ بازگشت ابوحنیفه از حجاز به کوفه در ۱۳۲ق و درگذشت او در ۱۵۰ق هماهنگی دارد (نک: هـ د، ابوحنیفه)؛ لیکن به نظر می‌رسد که کاهش دلبستگی ابو یوسف به حلقه‌های درس محدثان و جذب شدن او به فقهِ رأی گرای ابوحنیفه، امری تدریجی بوده است. به هر روی، این دوره از تحصیل وی نیز با وفات ابوحنیفه پایان پذیرفت و از آن پس ابویوسف به عنوان برجسته‌ترین شاگرد ابوحنیفه و به سان فقیهی مبرز در محافل علمی عراق نامبردار شد.

ابو یوسف چندی بعد از کوفه به بغداد آمد و در روزگار خلافت مهدی عباسی (حکـ ۱۵۸-۱۶۹ق)، در بغداد منصب قضا یافت (نک: وکیع، ۲۵۵/۳-۲۵۶). در برخی از منابع، انتصاب ابو یوسف بدین منصب را بی‌درنگ پس از درگذشت ابوبکر بن عبدالله بن محمد بن ابی سبرة قاضی بغداد، در ۱۶۲ق/۷۷۹م آورده‌اند (نک: ابن قتیبه، ۴۸۹). در ۱۶۶ق که مهدی فرزند و ولیعهد خود موسی را به گرگان فرستاد، ابویوسف را با وی همراه ساخت و فرزند او یوسف را ــ که خود فقیهی توانا بود ــ برجای پدر به قضای بغداد نشانید (وکیع، همانجا؛ طبری، *تاریخ*، ۱۶۲/۸). تا زمانی که موسی در گرگان بود، ابو یوسف با او بود و منصب قضای آن سرزمین را برعهده داشت (ابن سعد، همانجا؛ مسعودی، ۳۴۰/۳). وی در گرگان از فعالیتهای علمی نیز باز نایستاد و از جمله کسانی که در آنجا از او دانش آموختند، محمد بن عواد بن راشد، فرزند میزبان وی، بود که پاسخ سؤالاتی را در فقه از وی روایت می‌کرد (نک: سهمی، ۴۸۷).

آنگاه که پیک بغداد به گرگان رسید و خبر درگذشت مهدی و به خلافت رسیدن موسی را آورد، ابو یوسف همراه موسی رهسپار بغداد شد (نک: ابن سعد، ۷(۲)/۷۴). موسی که با لقب هادی به خلافت رسیده بود (حکـ ۱۶۹-۱۷۰ق)، قضای بغداد را از نو به ابو یوسف سپرد (همانجا؛ وکیع، ۲۵۶/۳)، ولی کمتر از دو سال نگذشت که هادی وفات یافت.

هارون (حکـ ۱۷۰-۱۹۳ق) نیز ابو یوسف را مورد عنایت خاص خود قرار داد و بر منصب قضای بغداد ابقا کرد و او همچنان تا پایان عمر عهده‌دار این سمت بود (ابن سعد، همانجا). هارون چندی بعد ابویوسف را لقب قاضی القضات داد و این نخستین بار در تمدن اسلامی بود که چنین لقبی به کسی اعطا می‌شد (نک: وکیع، همانجا؛ صیمری، ۹۰؛ خطیب، *تاریخ*، ۲۴۲/۱۴؛ ذهبی، ۶۱). هر چند به درستی دانسته نیست که قاضی القضات در آن هنگام چه اختیارات و مسئولیتهایی داشته است، ولی از برخی حکایات پراکنده برمی‌آید که ابو یوسف عزل و نصب قاضیان ولایات را برعهده داشته است (مثلاً نک: تنوخی، *الفرج*، ۲۲۸/۲؛ مقریزی، ۳۳۳/۲).

در این دوره ابو یوسف بارها همراه هارون به سفر می‌رفت و در غیاب او فرزندش یوسف برجای او می‌نشست. از جملهٔ آنها می‌توان از دو سفر او به بصره در ۱۷۶ق و ۱۸۰ق یاد کرد (نک: خلیفه، ۷۱۶/۲؛ خطیب، همان، ۲۵۵/۱۴). وی همچنین به همراه خلیفه سفری (یا سفرهایی) به حجاز داشت که مطابق روایات، در خلال همین سفر (یا سفرها) در مکه با امام موسی کاظم(ع) (امامت: ۱۴۸-۱۸۳ق) دربارهٔ برخی از مسائل مربوط به اِحرام، مناظره گونه‌ای داشت و امام (ع) پیروی او از قیاس را مورد نکوهش قرار داد (نک: کلینی، ۳۵۰/۴، ۳۵۲-۳۵۳؛ ابن بابویه، *عیون* ...، ۶۴/۱؛ قس: مفید، *الارشاد*، ۲۹۸؛ نیز برای روایت در مورد مناسبات غیر دوستانهٔ ابو یوسف با امام موسی

کاظم (ع)، نک: ابن طاووس، ۲۹۸). در منابع، همچنین از ملاقات ابویوسف و مالک‌بن‌انس از ائمهٔ اربعهٔ اهل سنت و گفت‌وگوی طعنه‌آمیز آن دو، در مدینه سخن رفته که در همان سفر یا سفرها انجام گرفته است (نک: وکیع، ۲۵۹/۳ و بعد؛ *الامامة ...*، ۱۵۴/۱-۱۵۵؛ عقیلی، ۴۴۱/۴). در ۱۸۰ق نیز که هارون به سبب شورش عطاف بن سفیان ازدی شخصاً راهی موصل شد و تصمیم به کشتار موصلیان گرفت، ابویوسف همراه او بود و با تدبیری مردم را از گزند خشم هارون رهانید (نک: ازدی، ۲۸۴-۲۸۵، ۲۸۹؛ ابن اثیر، ۱۵۲/۶).

در یک داوری کلی از شخصیت سیاسی-اجتماعی ابویوسف، می‌توان گفت که او فقیهی سیاستمدار بود که با تیزهوشی و زبردستی تمام، از پیچیدگیهای فقهی برای رهاندن خود و دیگران از تنگناها بهره می‌جست و با نفوذ سیاسی که در دستگاه عباسی داشت، به عنوان عاملی حساس در برخی از پیشامدهای تاریخی ایفای نقش می‌کرد و گاه نیز زشتکاریها و هوسرانیهای خلیفه و درباریان عباسی را مشروع جلوه می‌داد (نک: صیمری، ۹۹؛ ابوحیان، ۳(۱)/۱۶۸-۱۷۱؛ تنوخی، *نشوار ...*، ۲۵۲/۱-۲۵۴). برپایهٔ روایات، از جمله اقدامات ماندگار ابویوسف در روزگار تصدی قضا، مرسوم ساختن لباسی خاص برای قاضیان و عالمان دینی است که آنان را در جامعه به عنوان یک گروه مشخص اجتماعی ممتاز می‌ساخت (نک: ابن‌خلکان، ۳۷۹/۶). ابویوسف سرانجام در بغداد درگذشت.

عقاید او: ابو یوسف با توجه به پایگاه اجتماعی خاص خود سعی بر آن داشت تا ضمن حفظ نفوذ خود در جامعهٔ حنفیان، اصحاب حدیث را نیز نسبت به خود خوشبین سازد (مثلاً نک: صیمری، ۹۶-۹۷). حصول به این مقصود نیازمند آن بود که در آن اوضاع پرجنجال، ابویوسف از اظهارنظرهای صریح دربارهٔ مسائل بحث‌انگیز تا حدامکان پرهیز نماید.

اگرچه گاه در منابع از دانش ابویوسف در کلام سخن رفته (مثلاً نک: مکی، ۱۱۲/۱-۱۱۳)، اما او نه‌تنها برخلاف ابوحنیفه هیچ‌گاه به‌عنوان یک نظریه‌پرداز کلامی شناخته نشده است، بلکه در منابع اصحاب حدیث، از زبان ابویوسف عبارتهایی نقل شده است که در آنها علم کلام نکوهش گردیده و با زندقه یا جهل برابر دانسته شده است (نک: وکیع، ۲۵۸/۳؛ ابن بطه، ۴۱۹/۱، ۵۳۶/۲، جم). بغدادی نیز در روایتی آورده که ابویوسف معتزله را زندیق می‌دانسته است (ص ۱۰۴).

همانگونه که برخی از متعصبان اصحاب حدیث سعی داشتند تا ابویوسف را همچون استادش ابوحنیفه به جهمی بودن متهم نمایند (نک: عقیلی، ۴۴۴/۴)، برخی نیز، برپایهٔ تعصب بر آن بودند تا عقاید ابوحنیفه را از زبان ابویوسف مورد حمله قرار دهند (نک: بسوی، ۷۸۲/۲، ۷۸۳؛ ابن حبان، *کتاب المجروحین*، ۶۵/۳) و بدین ترتیب چنین بنمایند که ابویوسف در نظام اعتقادی کاملاً از ابوحنیفه بریده بوده و صرفاً او را در فقه استاد خود می‌دانسته است (نک: وکیع، همانجا؛ خطیب، *تاریخ*، ۳۸۶/۱۳). ابن حبان این نکته را به عنوان باور شخص خود در آثارش مطرح نموده است (نک: *الثقات*، ۶۴۵/۷، *مشاهیر ...*، ۲۷۰). در حالی که عقیده‌نامه نویسان حنفی اهل سنت و جماعت چون ابوالقاسم حکیم سمرقندی در *السواد الاعظم* (ص ۱۴۵) و ابوجعفر طحاوی در *العقیده* (ص ۷) بر این پندار بودند که ابویوسف و همتایش محمد بن حسن شیبانی در عقاید نیز با امام حنفیان هم‌سو بوده‌اند.

با یک نظر تحلیلی می‌توان گفت که ابویوسف، همچون فقه، در عقاید نیز یک عالم حنفی است که تا حد زیادی به مواضع اصحاب حدیث نزدیک شده است. می‌توان چنین پنداشت که ابویوسف در مسألهٔ بحث‌انگیزی چون خلق *قرآن* با اصحاب حدیث هم‌سو بود، یا دست کم نظری مخالف آنان ابراز نمی‌داشت (نک: وکیع، ۲۵۷/۳-۲۵۸؛ خطیب، همان، ۲۵۳/۱۴)، ولی در مسألهٔ اِرجاء که از اصول مذهب ابوحنیفه در عقاید بود، به مخالفت با وی برنمی‌خاست. اعتقاد ابویوسف به ارجاء معتدل حنفی، در منابع گروههای مختلف از حنفیان، اصحاب حدیث و غیر آنان تأیید شده است (مثلاً نک: وکیع، ۲۶۱/۳؛ ابولیث، ۱۸۱؛ خطیب، همان، ۲۵۶/۱۴، ۲۵۷؛ نوبختی، ۱۳؛ شهرستانی، ۱۳۰/۱).

همکاری ابویوسف با خلفای عباسی و قبول منصب قضا در حکومت آنان نشان از این حقیقت دارد که وی در مسائل مربوط به شرایط امام بر حق و لزوم قیام در برابر حکومت جور، پیرو نظریات ابوحنیفه نبود، ولی برخی اظهارنظرهای او دربارهٔ امام عادل و امام جائر در کتاب *الخراج* (نک: دنبالهٔ مقاله) نشان می‌دهد که وی آراء ابوحنیفه را در این‌باره از نظر دور نداشته است. به هر روی، بلندی جایگاه ابویوسف در میان شاگردان ابوحنیفه از یک سو و محافظه‌کاری او در اظهارنظرهای اعتقادی موجب می‌گردید تا دو مذهب رقیبِ حنفی: حنفیان اهل سنت و جماعت و حنفیان عدل گرا، هر دو ابویوسف را از پیشوایان خود قلمداد کنند.

اعتقاد نامه‌هایی کوتاه، مرکب از چند بند در دست است که باید آنها را نمونه‌هایی از اعتقادات مکتب حنفی اهل سنت و جماعت پیش از میانهٔ سدهٔ ۳ ق تلقی کرد (نک: هـ د، ابوحنیفه). در برخی از این اعتقاد نامه‌ها باورهای اساسی آن مکتب از زبان ابویوسف به ابوحنیفه نسبت داده شده است. رئوس عقاید مطرح شده در این اعتقادنامه های کوتاه که در آنها از ابوحنیفه دربارهٔ «اهل سنت و جماعت» پرسش شده و ابوحنیفه در پاسخ آنها نکاتی را گوشزد کرده، اینهاست: تفضیل شیخین، حُبِ خَتَنین، مسح بر خفّین، تکفیر نکردن احدی به جرم ارتکاب گناه و پاره‌ای عقاید دیگر (نک: خوارزمی، قاسم، ۱۵۴۵/۴؛ نیز ابن عبدالبر، ۱۶۱). در عقیده نامه‌های مربوط به نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق همچون *السواد الاعظم* ابوالقاسم حکیم سمرقندی و *العقیدهٔ* طحاوی (همانجاها)، عقاید ابوحنیفه، ابویوسف و محمدبن‌حسن‌شیبانی، عقاید رسمی مکتب حنفی اهل سنت و جماعت، تلقی شده‌اند.

از سوی دیگر بشر بن غیاث مریسی از نخستین نظریه پردازان مکتب عدل گرای حنفی، از شاگردان ابویوسف بود (نک: صیمری، ۱۵۶؛ خطیب، *تاریخ*، ۵۶/۷ و بعد) و محمد بن شجاع ابن ثلجی عالم دیگر این

مکتب روایات متعددی در ستایش از شخصیت ابویوسف نقل کرده است (نک: صیمری، ۹۳، ۹۵، جم؛ خطیب، همان، ۲۶۰/۱۴). در میانهٔ سدهٔ ۳ ق حنفیان عدل گرای موردانتقاد عثمان بن سعید دارمی و فضل بن شاذان نیشابوری، ابو یوسف را از پیشوایان خود می‌شمرده‌اند (نک: دارمی، ۱۲۵، ۱۲۷، جم؛ *الایضاح*، ۸۱، ۱۶۸، جم).

زمینه‌های فقه او: آن زمانی که شخصیت علمی ابویوسف در کوفه شکل می‌گرفت، کاربرد رأی در فقه کوفی بسیار مورد توجه بود؛ ۳ تن از بزرگ‌ترین فقیهان کوفه در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ ق، ابن شُبرُمه، ابن ابی لیلی و ابوحنیفه، در واقع پیشگامان فقه اصحاب رأی به شمار می‌آمدند. با تکیه بر آنچه از زندگی ابویوسف در دست است، او در آغاز تحصیل در حلقه‌های درس اصحاب حدیث به فراگیری تعالیم آنان پرداخت و به تدریج به جانب اصحاب رأی گرایش یافت. در کوفه محضر ابن ابی لیلی و به ویژه ابوحنیفه را درک کرد و با ملازمت حلقهٔ درس آنان بر فقه اصحاب رأی و در مذهب شاخص آن آگاهی عمیق یافت (نک: صیمری، ۹۳؛ خطیب، همان، ۲۴۵/۱۴). در منابع گوناگون، ابویوسف همواره به عنوان یار ابوحنیفه شناخته شده و کمتر بر رابطهٔ نزدیک او با ابن ابی لیلی تأکید شده است، ولی با مطالعه در آنچه از ابویوسف برجای مانده، آشکارا برمی‌آید که تأثیر ابن ابی لیلی در نظام فقهی ابویوسف اندک نبوده است، و این سخن عمار بن ابی مالک که ابویوسف نشردهنده و رسانندهٔ تعالیم ابن ابی لیلی و ابوحنیفه به آیندگان بود (صیمری، ۹۲)، با اینکه تا حدی اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد، ولی دست کم دربارهٔ ابن ابی لیلی چندان دور از واقع نیست.

در مقایسه‌ای بین فقه ابن ابی لیلی و ابوحنیفه، بدیهی است که فقه ابوحنیفه از نظام قانونمندتر و استوارتری برخوردار بود، ولی فقه ابن ابی لیلی نیز با توجه به سنت گرایی بیشتر و تجربهٔ بلند مدت وی در امر داوری و برخی جهات دیگر، می‌توانست جالب توجه باشد. شاید چنین مقایسه‌هایی ابویوسف را بر آن داشته است تا در عین پذیرش نظام اصلی فقه ابوحنیفه، در بسیاری از موارد فرعی‌تر، سبک ابن ابی لیلی را بر شیوهٔ ابوحنیفه برتری دهد. همین گونه برخورد ابویوسف با فقه این دو فقیه اهل رأی است که برخی را برآن داشته است تا فقه ابویوسف را جمع میان مذهب ابوحنیفه و ابن ابی لیلی برشمارند (نک: مکی، ۱۰۴/۱). اوج تقابل فقه این دو استاد در تألیف پرآوازهٔ ابویوسف *اختلاف ابی حنیفة و ابن ابی لیلی*، خود می‌نماید که وی در آن آزادانه با نظر آنان برخورد انتخابی کرده و مورد به مورد، قولی را بر قول دیگر ترجیح داده است (نیز نک: ابویوسف، *الخراج*، ۸۸، ۱۷۴؛ طحاوی، *اختلاف ...*، ۱۵۹/۱-۱۹۷، ۲۰۲-۲۱۹، ۲۲۰؛ کندی، ۴۵۲).

اینکه ابویوسف فقیهی از اصحاب رأی بوده، هرگز از سوی صاحب نظری مورد تردید قرار نگرفته است، لیکن از مقایسه میان فقیهان رأی‌گرا می‌توان دریافت که ابویوسف گرایش آشکاری را به شیوه‌های اصحاب حدیث نشان داده است. این گرایش تا آنجا بود که مُزَنی شافعی، ابویوسف را در میان فقیهان [رأی گرای] عراق، پای‌بندترین آنان به سنت شمرده است (خطیب، *تاریخ*، ۲۴۶/۱۴) و عمرو ناقد از عالمان اصحاب حدیث، با عبارتی تعصب‌آمیز او را تنها پیرو سنت از اصحاب رأی دانسته است (همان، ۲۵۳/۱۴؛ ذهبی، ۶۳). همچنین ابن عدی از رجال شناسان اصحاب حدیث، چنین ابراز داشته است که ابویوسف در بسیاری موارد از «اثر» پیروی کرده و از مخالفت یاران خود باکی نداشته است (۲۶۰۴/۷).

نگرش در آثار بازماندهٔ ابویوسف، به ویژه کتاب *الخراج* و *الرد علی سیر الاوزاعی* نیز آشکار می‌سازد که وی به شیوهٔ همیشگی اصحاب حدیث، آثار و احادیث مورد استفادهٔ خود را ذکر کرده و در بسیاری از آنها سند متصل خود را نیز به دست داده است. در حالی که تجرید نوشته‌های فقهی از متون احادیث خرده‌ای بود که از سوی حدیث گرایان بر اصحاب رأی گرفته می‌شد (نک: خطیب، همان، ۲۶۰/۱۴).

ویژگیهای فقه او: ابویوسف در یکی از نوشته‌هایش، شیوهٔ فقهی خویش را چنین بیان می‌دارد که نخست باید قرآن و سنتِ «معروف» را تکیه‌گاه قرار داد و در صورت فقدان نص در کتاب و سنت معروف، به قیاس عمل کرد (نک: *الرد ...*، ۳۲). این قاعدهٔ کلی در فقه ابوحنیفه نیز مطرح بود، و تنها خصوصیتی که می‌توان در ادلهٔ فقهی ابویوسف یافت، نظر داشتن بر پاره‌ای جزئیات چون محدود دانستن سنتِ قابل استناد، به سنت معروف است (نیز نک: خطیب، همان، ۲۵۴/۱۴).

با رجوع مستقیم به منابع فقه حنفی و به ویژه آثار ابویوسف، و با نگرشی تحلیلی بر موارد اختلاف میان ابویوسف و ابوحنیفه می‌توان خطوط کلی موردنظر ابویوسف در استنباط احکام فقهی را برداشت نمود. از آنجا که چارچوب فقهی ابویوسف تا حد زیادی برپایهٔ نظام فقهی ابوحنیفه استوار است و درواقع دنبالهٔ فقه ابوحنیفه شناخته می‌شود، در اینجا صرفاً به بررسی وجوه امتیاز میان شیوه‌های فقهی ابویوسف با فقه ابوحنیفه پرداخته شده است.

یکی از مهم‌ترین وجوه تمایزی که در فقه ابویوسف نسبت به ابوحنیفه دیده می‌شود، دوری از شذوذ و سعی در همراه شدن با اکثریت تا حدّ امکان است. علاوه بر آنچه در سطور بعد دربارهٔ پرهیز ابویوسف از پیروی اخبار شاذّ خواهد آمد، به طور کلی در جنبه‌های مختلف فقه او گرایش به دوری از شذوذ دیده می‌شود. درواقع ابویوسف، در آن دسته از فتاوای تند ابوحنیفه که مورد مخالفت شدید دیگر مکاتب فقهی قرار گرفته است، با وی هم رأی نیست. از آن جمله می‌توان به جواز قرائت قرآن به فارسی در نماز (سرخسی، *المبسوط*، ۳۷/۱)، کفایت آنچه نام قرآن بر آن صدق کند در قرائت نماز (قدوری، ۷۷/۱)، کفایت ذکر «الله» به عنوان کوتاه‌ترین خطبه در نماز جمعه (همو، ۱۱۰/۱-۱۱۱)، مسنون ندانستن نماز استسقاء به جماعت (همو، ۱۲۰/۱-۱۲۱) و بطلان مزارعه و مساقات (همو، ۲۲۸/۲-۲۳۳) اشاره کرد. با اینهمه، ابویوسف در عین تمایل به گریز از موضع‌گیریهای شاذ موجود در فقه ابوحنیفه، به شدت به نظام قانونمند فقهی که ابوحنیفه بنیاد نهاده، پای‌بند بوده و در مواردی که تغییری قابل ملاحظه در عضوی از اعضای این نظام پدید آورده، تفکر

نظام یافتهٔ دیگری را جایگزین آن ساخته است. اما پیش از آنکه به بحث از نظام فقهی ابویوسف و امتیازات مهم آن نسبت به فقه ابوحنیفه بپردازیم، باید بر این نکته اشاره کنیم که از یک دیدگاه حقوقی، در برخی از مسائل مورد اختلاف، نظریات ابویوسف نسبت به دیدگاه ابوحنیفه از پختگی، مصلحت اندیشی و ژرف‌نگری بیشتری برخوردار است، ولی در مقابل، مواردی که ابویوسف از نگرش پختهٔ ابوحنیفه، به یک دیدگاه کهنه‌تر و سطحی‌تر روی آورده است، نیز اندک نیست (برای تحلیلی در این باره، نک: شاخت، «سرچشمه‌های ...[1]»، 306-303). اختلاف نظر بین ابویوسف و ابوحنیفه در سراسر کتب فقه حنفی به چشم می‌خورد، ولی موارد آن در ابواب مربوط به نماز و زکات از عبادات، و نیز به رغم محدود بودن دایرهٔ بحث، در مباحث حجر، اجاره، وکالت و وقف از معاملات، بیشتر است. خصوصیتی که در مبحث زکات دیده می‌شود، این است که در غالب مواردی که ابویوسف نظری برخلاف ابوحنیفه ابراز کرده، شافعی نیز پس از ابویوسف موضعی مشابه وی اظهار داشته است (نک: طوسی، *الخلاف*، «کتاب الزکاة»، مسأله‌های شم ۴، ۱۵، ۳۳، ۶۲، ۶۸، ۷۳، ۸۳، ۹۶، ۱۱۹).

آنچه آشکارا در فقه ابویوسف دیده می‌شود، گرایش بسیار او در عمل به اخبار آحاد است. با اینهمه، موارد جدایی نظر ابویوسف و ابوحنیفه برپایهٔ اخبار آحاد را باید بر دو گونه دانست: گونه‌ای از این موارد صرفاً به آنجا باز می‌گردد که تدوین احادیث در زمان ابویوسف در سطح نسبتاً گسترده‌تری صورت پذیرفته بود و ابویوسف با توجه به استماع خود از بسیاری مشایخ برجستهٔ حدیث در عراق و حجاز به طبع می‌توانست احادیثی را در دسترس داشته باشد که از دست استادش ابوحنیفه به دور بوده است (نیز نک: شاخت، همان، 302-301). گونه‌ای دیگر از موارد اختلاف، ناشی از آن است که ابویوسف گاه حدود ترسیم شده در فقه ابوحنیفه، میان امور تعبدی و غیر تعبدی را جابه‌جا کرده و در مواردی اخبار آحاد را بر رأی مقدم داشته که مورد پذیرش استاد وی نبوده است؛ چنانکه بخشی از اختلافات این دو در مباحث مربوط به معاملات و احکام به معنی اخص، به همین نکته باز می‌گردد.

درمورد حجّیت خبر واحد، دیدگاه ابویوسف از نظر تاریخ علم اصول شایان توجه است. او به هنگام بحث از مسأله‌ای در باب «سِیَر» و در مقام رد نظر حدیث گرایان شام، حدیث مورد تمسک آنان را «حدیث واحد» شمرده و اظهار داشته است که «حدیث واحد» نزد او «شاذ» محسوب می‌گردد و قابلیت استناد فقهی ندارد (نک: *الرد*، ۴۱). اینکه تا چه حد می‌توان این گفتهٔ ابویوسف را به سان یک قاعدهٔ حاکم در سراسر فقه از عبادات و معاملات و دیگر احکام تلقی کرد، خود جای بررسی دارد؛ ولی آنچه از ابویوسف به عنوان یک قاعده در دست است، مخالفت او با استناد به احادیثی است که وی آنها را «شاذ» می‌نامیده است. او آن دسته از روایات را حجت می‌شمارد که نزد اکثریت اهل علم «معروف» (شناخته شده) است و روایات «شاذ» را درخور استناد نمی‌داند (نک: همان، ۲۴). ابویوسف در جایی دیگر ضمن شکایت از بسیاری روایات، نشانه‌های شذوذ یک روایت را عدم شهرت آن نزد اهل علم و ناسازگاری آن با کتاب و سنت می‌شمارد (همان، ۳۱، ۱۰۵؛ خطیب، شرف ...، ۱۲۶). براساس همین طرز فکر، او گاه احادیث مورد استناد ابوحنیفه در یک مسأله را شاذ شمرده و به پیروی از حدیثی که آن را «اکثر»، «اوثق» و «اعم» خوانده، گراییده است (مثلاً نک: *الخراج*، ۱۸-۱۹، ۵۲-۵۳، ۸۹).

ابویوسف در عین حجت شمردن حدیث به سبب شهرت آن، سنتهایی را که نزد مردم حجاز و شام پذیرش عمومی داشته و سند برای اثبات کاشفیت آن از سنت پیامبر(ص) ارائه نشده است، مورد حمله قرار داده و فقیهان حجاز و شام را به دلیل حجت شمردن این سنتها به انتقاد گرفته است (مثلاً نک: *الرد*، ۱۱، ۲۱، ۴۱). در اینجا این پرسش در میان است که عدول ابویوسف از موضع ابوحنیفه در مواردی چون «تکبیر گفتن در راهِ نماز عید»، آیا خود تخلفی از این قاعده بوده، یا ابویوسف در بازگشت خود به سنت متداول، به سند قابل تکیه‌ای نیز دست یافته است؟ به هر روی در نمونهٔ یاد شده شماری از فقیهان برجستهٔ حنفی از آن رو که بر مستندی در اثبات سنت دست نیافته‌اند، بر صحت دیدگاه ابوحنیفه اصرار ورزیده‌اند (نک: غنیمی، ۱۶۵/۱).

نمونه‌های استحسان و عدول از قیاس به «اثر» در آثار ابویوسف مکرر به چشم می‌خورد و او خود نیز این عمل را «استحسان» نامیده است (مثلاً نک: *الخراج*، ۱۷۸)، اما در مواردی یک پرسش به طور جدی مطرح می‌گردد و آن این است که آیا وجود «اثر» ابویوسف را به عدول از قیاس واداشته، یا اینکه «اثر» تنها «مُبرِّر» عدول بوده است. به عبارت دیگر، این امکان وجود دارد که درباره‌ای از موارد استحسان به «اثر»، مضمون اثر از نظر ابویوسف مستحسن به رأی بوده و این استحسان ضعف سندیِ اثر را جبران کرده باشد. افزون بر آن می‌توان به نمونه‌ای اشاره کرد که در آن ابویوسف عمل به قیاس را ترک کرده و موافقت با نظر یک فقیه را - بی‌آنکه حتی نامی از او ببرد - مرجح شمرده و این کار خود را استحسان نامیده است. تردیدی وجود ندارد که مبنای اصلی این استحسان «رأی» بوده است (نک: همان، ۱۸۹).

در مقایسه‌ای کلی بین فقه ابوحنیفه و ابویوسف، باید گفت که در فقه ابوحنیفه نیز می‌توان از استحسان سراغ یافت (نک: هد، ابوحنیفه)، ولی کاربرد استحسان در فقه ابویوسف دامنه‌ای گسترده دارد. در واقع در موارد بسیاری که ابوحنیفه بر قیاس عمل کرده، ابویوسف از قیاس به استحسان عدول کرده است (برای نمونه‌هایی چند، نک: ابن منذر، ۴۷۹/۲، ۵۲۶؛ سرخسی، *المبسوط*، ۴۶/۲۴، جم؛ غنیمی، ۵۷/۲، ۹۳، جم؛ نیز نک: هد، استحسان).

یکی از نتایج فقه استحسانی ابویوسف بسط قاعدهٔ تغییر احکام است که در دوره‌های متأخر حتی از سوی فقیهان غیر حنفی چون ابن عبدالسلام و ابن قیم جوزیه (نک: همم) نیز مورد توجه قرار گرفته است.

---

1. *The Origins...*

قاعدهٔ یاد شده بر این مبناست که تکالیف شرعی به تغییر زمان و مکان و احوال تغییرپذیرند و ابویوسف با تکیه بر اینکه اگر حکم شرعی برپایهٔ عرف و عادت بوده باشد، با تغییر یافتن عرف قابل تغییر خواهد بود، این امکان را مطرح می‌کند که در چنین مواردی، حکمی برخلاف منطوق ظاهری دلیل شرعی و در واقع بر وفق علت تشریع صادر گردد. بارزترین نمونه از این دست، نظر ابویوسف در مورد میزان خراج است که به عقیدهٔ او باید بسته به مقتضیات زمانی و مکانی تعیین گردد و پیروی از منطوق دلیل منقول در این باره را توصیه نمی‌کند (نک: *الخراج*، ۸۵ـ۸۶؛ قدوری، ۱۴۱/۴؛ برای تحلیل این نظریه و نظریه‌های استحسانی مشابه از ابویوسف، چون «قاعدهٔ تیسیر للضرورة» و «تعسُّف در استعمال حقوق»، نک: محمصانی، ۱۲۶ـ۱۳۰).

سرچشمه‌های حقوق عمومی در فقه او: ابویوسف در کتاب *الخراج* که به عنوان راهنمای خلیفه هارون در ادارهٔ برخی امور کشور نوشته است، مباحث بسیاری را مطرح کرده که از نظر تقسیمات امروزی علم حقوق در حیطهٔ حقوق عمومی جای می‌گیرند. اگرچه بخش عمدهٔ مباحث کتاب را عواید مالی دولت و در حد محدودتر مقررات مربوط به جنگ و مجازاتها تشکیل می‌دهد، اما در این کتاب برخی نکات ریز و پراکنده‌ای هست که از نظر بررسی تاریخچهٔ نظریهٔ حقوق عمومی در تمدن اسلامی و پذیرش یک شخصیت حقوقی برای دولت در فقه اسلامی بسیار حائز اهمیت است.

ابویوسف به هنگام بحث از شخص اول مقتدر در حکومت اسلامی، از «امام عادل» و «والیِ مهدی» سخن رانده و او را در جامعهٔ مسلمانان دارای اختیارات و مسئولیتهایی شمرده است (برای کاربرد اصطلاحات یاد شده، مثلاً نک: ص ۵۸). اگرچه ابویوسف از تکلیف مسلمانان در صورت تسلط یافتن «امام جائر» بر آنان سخن نگفته و موضع خود را در قبال نظریهٔ «قیام در برابر امام جائر» که استادش ابوحنیفه بر آن تأکید داشته است (نک: هـ د، ابوحنیفه)، مشخص نکرده، ولی با نصایح خود خطاب به خلیفه هارون در جای جای کتاب، گاه به تندی او را از مبادرت به جور بیم داده است (مثلاً نک: ص ۳، ۱۰۶ـ۱۰۷، جم).

ابویوسف در مواضعی چند از کتاب دیگر خود، *الرد علی سیر الاوزاعی* (ص ۲۴، ۳۴، ۱۳۱) به ترسیم خطوط کلی نظریهٔ خود دربارهٔ حکومت پرداخته و میان پیامبر(ص) و امامان (در اصطلاح او به معنی خلفا) از حیث اختیارات، تفاوت عمده‌ای قائل شده و از باب نمونه برخی تصرفات امام را در غنایم جنگی جایز نشمرده و موارد منقول را از اختصاصات پیامبر(ص) دانسته است. وی همچنین در مواضعی از کتاب *الخراج* (ص ۶۰ ـ ۶۱، ۶۴ ـ۶۶) با پای فشاری بر حقوق مالی خدشه ناپذیر مردم، بـه صراحت یادآور شده است که امام حق ندارد مالی را از چنگ احدی بیرون آورد، مگر آنکه حق ثابت و مشروعی در میان باشد.

ابویوسف در جمله‌ای پراهمیت در کتاب *الخراج* (ص ۹۴) که می‌توان آن را به سان قاعده‌ای تلقی کرد، اختیارات امام را به نگاهبانی از «مصلحت» و «منفعت» مردم محدود دانسته (نیز نک: ص ۱۰۵) و حتی در جهت منافع مردم، اقدام برای اموری عام‌المنفعه چون لای‌روبی رودهای بزرگ را از وظایف و تکالیف امام شمرده است (نک: ص ۹۷، ۱۱۰، جم). یکی از نکات جالب توجه در کتاب *الخراج*، کاربرد اصطلاحات «حلال» و «حرام» در امور کشورداری است؛ چنانکه وی مثلاً تحمیل خراجی افزون بر خراج واجب بر مردمان را «غیر حلال» دانسته (ص ۱۰۶) و در جایی استخدام عناصر فاسد و خائن را بر امام «حرام» شمرده است (ص ۱۱۱).

ابویوسف حکومت را از ورود در اموری که الزاماً به آن ارتباطی نمی‌یابد، پرهیز داده است، چنانکه در مسألهٔ احیای موات، او برخلاف ابوحنیفه، بر آن است که اذن امام در تملک زمین مورد احیا شرط نیست وامام چنین حقی ندارد که بر مالکیت زمینِ احیا شده خدشه‌ای وارد سازد. او احیای موات را با تمسک به اطلاق حدیث نبوی «من احیا ارضاً مواتاً فهی له»، حق هر فرد می‌شمارد و جز در مواردی که استفاده از این حق موجب تجاوز به حقوق دیگران است، محدودیتی از جانب حکومت برای آن نمی‌پذیرد (نک: همان، ۶۴).

گفتنی است که ابویوسف در جای‌جای کتاب *الخراج*، پاره‌ای توصیه‌های کاربردی نیز دربارهٔ چگونگی انتخاب کارگزاران و نظارت بر درستکاری آنان و نیز دربارهٔ برخی اصلاحات در امور قضایی، عمرانی و دیگر جنبه‌های کشورداری ارائه کرده است (نک: ص ۱۰۸ـ ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۸۶ـ۱۸۷).

ابویوسف و اصول فقه: در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق/۸م، برخی مسائل اساسی در استنباط احکام، نظیر مسألهٔ قیاس و رأی میان فقیهان مورد بحث و نظر بوده است. در همین روزگار، ابن مقفع (مق ۱۴۲ق) در نوشته‌ای کوچک، ولی ارزشمند با عنوان *رسالة الصحابة* (ص ۱۲۵ـ ۱۲۶) که خطاب به منصور عباسی نوشت، با اشاره به وضع آشفتهٔ داوری در آن روزگار، خلیفه را ترغیب کرد تا شیوه‌های قضایی و راههای استنباط حکم را مدون سازد و آن را به سان دستورعملی به همگان ابلاغ نماید. بااینهمه، گزارشی در دست نیست که نشان دهد پیش از ابویوسف این کار جامهٔ عمل پوشیده باشد. ابویوسف با تألیف کتاب *ادب القاضی* (نک: بخش آثار) که نخستین کتاب دربارهٔ شیوهٔ صحیح دادرسی در تمدن اسلامی دانسته شده، توانست تا حدودی مقررات قضا را تدوین نماید، ولی اینکه ابویوسف تا چه حد در تدوین شیوه‌های استنباط احکام فقهی یا به عبارت دیگر در تدوین علم اصول فقه نقش داشته، سخنی دیگر است. ابویوسف در *الرد علی سیر الاوزاعی* (ص ۲۱)، مخالفان حدیث گرای مکتب خود را به جهت ناآگاهی بر آنچه وی «اصول فقه» نام نهاده، مورد نکوهش قرار داده است و بی‌تردید مراد او از «اصول فقه»، نوعی نگرش نظری و عمومی در استنباطات فقهی بوده است. البته کاربرد تعبیر «اصول فقه» با مفهومی تقریباً معادل «ادلهٔ فقه» حتی در آثار سدهٔ ۴ق/۱۰م (مثلاً نک: خوارزمی، محمد بن احمد، ۷ـ۹؛ مفید، *التذکرة*، ۲۷، ۲۸)، حکایت از آن دارد که تثبیت تعبیر

«اصول فقه» برای عنوان این علم بخصوص به تدریج صورت گرفته است و از این رو نباید در تکیه بر عبارت یاد شده از ابویوسف مبالغه کرد.

به هر تقدیر، این یک واقعیت تردیدناپذیر است که ابویوسف در ادامهٔ راه ابوحنیفه، در شکل‌گیری مبانی اصول فقه نقش بسزایی ایفا نموده و به سهم خود راه را برای مطالعات محمد بن حسن شیبانی و شافعی هموار کرده است. آثار بازماندهٔ ابویوسف از نظر در برداشتن نکات اصولی درخور توجه است و بسیاری از مباحث اصولی چون مسائل مربوط به قیاس و استحسان و نیز اخبار آحاد را به طور جسته و گریخته در بردارد. در کتب اصولی که در سده‌های بعد توسط عالمان حنفی تدوین شده است، بسیاری از نظریات اصولی به عنوان دیدگاه ابویوسف مطرح گردیده و با آراء ابوحنیفه و محمد بن حسن شیبانی مقایسه شده است (مثلاً نک: بزدوی، ۱/۲۴۸، ۲/۷۶، جم؛ سرخسی، *اصول*، ۱/۲۹، ۳۶، ۴۷، جم)، ولی این نظریات نه منقول از آثار ابویوسف، بلکه استنباط و انتزاع شده از خلال آثار و آراء فقهی اوست. به هر حال، با وجود اینکه در برخی منابع، ابویوسف را به عنوان نخستین نویسندهٔ کتاب در موضوع اصول فقه شمرده‌اند (نک: خطیب، *تاریخ*، ۱۴/۲۴۵-۲۴۶؛ مکی، ۲/۲۴۵)، ولی باید در صحت این روایات تردید داشت.

ابویوسف بر قانونمند بودن استدلالات فقهی تأکیدی ویژه داشته و در خرده‌گیریهای خود بر اوزاعی، بارها ناهماهنگی استدلالات فقهی او را به انتقاد گرفته و بر نمونه‌هایی از تناقض و پریشانی فقه وی تأکید کرده است (نک: *الرد*، ۴۷-۴۸، ۵۰-۵۱، ۵۵-۵۶، ۷۷، ۱۲۴). گفتنی است که ابویوسف در استدلالات جدلی خود، پاره‌ای شیوه‌های خاص را بارها به کار گرفته است که یکی از شاخص‌ترین آنها با «برهان خُلف» منطقیان شباهت دارد. او برای اثبات خطای طرف مقابل خود، چندین نمونه از موارد مشابه را که حکم آنها نزد مخالف مسلم است، شاهدِ نقض آورده، بالمآل نادرستی آخرین مورد را ــ که رأی طرف مخالف بر آن است ــ ثابت می‌کند (همان، ۶۲، ۶۸، ۹۵-۹۶؛ نیز نک: شاخت، «سرچشمه‌های»، 302). شاخت این روش استدلال ابویوسف را مورد توجه قرار داده و برای آن، همان اصطلاح «برهان خلف[1]» را به کار برده است (نک: همانجا).

جایگاه ابویوسف در فقه حنفی: ابویوسف پس از ابوحنیفه، در حقیقت دومین پایه‌گذار مذهب حنفی به شمار می‌آید و این دو با محمد ابن حسن شیبانی ارکان سه گانهٔ فقه حنفیان را تشکیل می‌دهند. در تمامی کتب مربوط به فقه حنفیان، در طول ۱۲۰۰ سال، همواره آراء فقهی این دو تن در کنار آراء ابوحنیفه مطرح بوده و اختلافات آنان گوشزد می‌شده است. فقیهان سده‌های میانی که در موارد اختلاف نیازمند بودند تا یک نظر را به عنوان قول مختار بپذیرند، ناچار به وضع ضوابطی برای چنین انتخابی دست یازیدند. به گفتهٔ اوزجندی (۱/۲-۳) در مواردی که ابوحنیفه و ابویوسف بر رأیی متفق باشند، قول آن دو برگزیده است و اگر ابویوسف و محمد بن حسن متفقاً با ابوحنیفه مخالف باشند، در صورتی که منشأ اختلاف آنان اختلاف مقتضیات شرایط زمانی بوده باشد، قول این دو که نسبت به ابوحنیفه تأخر زمانی دارند، مقدم است (به عنوان نمونه در مشروعیت مزارعه)؛ در غیر این صورت گروهی انتخاب را به رأی مجتهد وانهاده و گروهی به ترجیح رأی ابوحنیفه گراییده‌اند (نیز نک: حمدالله، ۶۲۸؛ ابن عابدین، ۱/۲۶-۲۷). در مسائلی که ابوحنیفه نظری نداده باشد، باید به رأی ابویوسف عمل شود، و اگر او نیز نظری اظهار نکرده باشد، قول محمد بن حسن مختار است (همانجا). گفتنی است که از نظر تاریخ فقه حنفی، ترجیح رأی ابویوسف بر محمد بن حسن نزد مشایخ بلخ با تأکید بیشتری دیده می‌شود (برای چند نمونه، نک: غنیمی، ۲/۱۸۰، ۱۸۶، قس: ۱/۲۳، در مورد روایت از ابوحنیفه).

حنفیان نظریاتی را که از ابویوسف نقل شده، همچون تقسیمی که دربارهٔ نظریات ابوحنیفه و محمد بن حسن وجود دارد، بر دو قسم دانسته‌اند: نخست «اصول» یا «ظاهر الروایة» که به نظریاتی اطلاق می‌شود که در کتب ششگانهٔ *المبسوط*، *الزیادات*، *الجامع الصغیر*، *الجامع الکبیر*، *السیر الصغیر* و *السیر الکبیر* درج شده است و دیگر «نوادر» که عبارت از نظریاتی است که در دیگر آثار شاگردان ابوحنیفه ضبط شده است؛ اصول از نظر اعتبار بر نوادر تقدم رتبه دارند و بازگشت این تقدم به وثوق عالمان حنفی به روایتِ کتب ششگانه است (برای توضیح در این‌باره، نک: د.ه، حنفیه).

در اینجا شایستهٔ ذکر است، با وجود اینکه محمد بن حسن شیبانی تنها ۷ سال پس از ابویوسف درگذشته است و همچون ابویوسف از درس ابوحنیفه بهره‌مند شده است، ولی خود به سان شاگردی به تعالیم فقهی ابویوسف گوش فراداده و خود مهم‌ترین و پراعتبارترین راوی فقه ابویوسف شده است؛ همانگونه که گفته شد، آثار شیبانی از اصلی‌ترین منابع دست یابی بر آراء فقهی ابویوسف به شمار می‌روند (مثلاً نک: محمدبن حسن، *الاصل*، ۱/۵۷، جم، *الجامع الصغیر*، ۱۵۴، جم، نیز دیگرآثار).

گفتنی است در عصر ابوحنیفه و دوره‌ای نزدیک به آن، ابویوسف و زُفَر بن هذیل عنبری (د ۱۵۸ ق) به عنوان ۲ تن از مبرزترین شاگردان ابوحنیفه شناخته می‌شدند و در حکایات متعدد مربوط به آن روزگاران، آشکارا دیده می‌شود که از این دو به عنوان رقیبان یکدیگر در حلقهٔ درس ابوحنیفه یاد می‌شده است (مثلاً نک: صیمری، ۹۵، ۱۰۵-۱۰۷؛ خطیب، *تاریخ*، ۱۴/۲۴۷-۲۴۸). همین مقابل سازی در بررسی تطبیقی فقه این دو فقیه نیز دیده می‌شود و از نمونه‌های آن تألیف کتاب کهنِ *اختلاف زفر و یعقوب* است که بعدها مورد استفادهٔ سرخسی قرار گرفته است (نک: سرخسی، *المبسوط*، ۴/۱۰۶).

برخلاف تقابل ابویوسف و زفر، در مقایسه میان آراء فقهی ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی، هماهنگی بسیاری بین این دو به چشم می‌خورد. با یک نگرش آماری به اختلافات ارکان سه‌گانهٔ فقه حنفی،

1. Reductio ad absurdum

دیده می‌شود که محمد بن حسن در بسیاری از موارد در کنار ابویوسف قرار گرفته و در موضع‌گیری وی در برابر استاد، هم رأی او بوده است. در این هماهنگی، باید نکاتی چون مقتضیات زمانی، محیط مشترک بغداد و پاره‌ای اشتراکات فکری و اجتماعی مؤثر بوده باشد.

بجز محمد بن حسن شیبانی، در شمار دیگر فقیهانی که از ابویوسف دانش آموخته و به نقل آراء فقهی او پرداخته‌اند، می‌توان ابوسلیمان جوزجانی و معلّی بن منصور رازی راویان کتب و امالی وی، ابوعبدالله محمد بن سماعه راوی نوادر ابویوسف، بشر بن ولید کندی راوی امالی او، هشام بن عبیدالله رازی، حسن بن ابی مالک، بشر بن غیاث مریسی، ابراهیم بن جراح قاضی مصر و هلال بن یحیی معروف به هلال الرأی را یاد کرد (نک: ابن ندیم، ۲۵۷؛ صیمری، ۱۵۴ـ۱۵۶؛ ذهبی، ۶۱). نمونه هایی از روایات خاص این فقیهان از ابویوسف را می‌توان در آثاری چون *اختلاف الفقهاء* طحاوی بازیافت (مثلاً نک: ۱۰۵/۱ـ ۱۰۸، ۱۲۲ـ۱۲۳، ۱۷۷، جم).

گفتنی است که در کتب فقهی گاه دو روایت از خود ابویوسف در مقابل هم قرار می‌گیرند (مثلاً: غنیمی، ۱۱/۳) و گاه دو نظر یکی به عنوان نظر قدیم‌تر و دیگری به عنوان نظر جدیدتر او مطرح می‌گردند (مثلاً نک: طبری، *اختلاف* ...، ۲۳۲ـ۲۳۳، ۲۴۷؛ طوسی، *الخلاف*، ۱۴۶/۱، ۲۱۶). در اینجا پرسشی به میان می‌آید و آن این است که آیا آن تجدیدنظر اساسی که سهمی در *تاریخ جرجان* (ص ۴۸۸) از آن سخن گفته و یادآور شده است که ابویوسف در روزگار اقامت خود در گرگان از تمامی نظریات شاذّ و خلاف مشهور خود توبه کرد، می‌تواند با آراء قدیم و جدید ابویوسف ارتباط داشته باشد؟

ابویوسف و اصحاب حدیث: پرهیز ابویوسف از اظهارنظر صریح بر ضد اصحاب حدیث دربارهٔ عقاید دینی از یک سو، و نزدیکی بیشتر نظام فقهی او به فقه اصحاب حدیث، موجب می‌شد تا حدیث‌گرایان نسبت به شخصیت علمی او برخوردی نسبتاً خوش‌بینانه از خود نشان دهند. ابویوسف خود نیز به مقتضای جایگاه اجتماعی خویش، سعی بر آن داشت تا نسبت به اصحاب حدیث نظری مساعد داشته باشد و آنان را به خود نزدیک سازد (مثلاً نک: خطیب، شرف، ۴۹، *تاریخ*، ۲۵۵/۱۴).

اگر از فقیهان حدیث گرای کوفه یعنی سفیان ثوری (د ۱۶۱ق)، شریک بن عبدالله نخعی (د ۱۷۷ق) و جانشینان آنان وکیع بن جراح، عبدالله بن ادریس و در کنار آنان یزید بن هارون فقیه واسط که رقابت مستقیم آنان با ابوحنیفه و پس از او با شاگرد سیاستمدارش ابویوسف، امکان‌دست‌یابی به توافق را دشوار می‌ساخت(برای مخالفتهای موجود بین آنان، نک: عقیلی، ۴۴۱/۴ـ۴۴۲؛ خطیب، همان، ۲۵۷/۱۴ـ ۲۵۸)، بگذریم، برای حدیث گرایان معاصر ابویوسف در دیگر سرزمینها و نیز برای نسلهای بعدی آنان تحقق این توافق قابل تصور بود. دربارهٔ معاصران نمونه‌های دو نوع برخورد متفاوت دیده می‌شود: از یک طرف روایتی از وجود رابطهٔ دوستانه و احترام متقابل علمی میان ابویوسف و سفیان بن عُیینه عالم کهنسال مکه سخن می‌گوید (صیمری، ۹۴) و در نقطهٔ مقابل، عبدالله ابن مبارک فقیه مرو قرار دارد که به شهادت روایات متعدد نسبت به ابویوسف به شدت بدبین بوده است (نک: عقیلی، ۴۴۰/۴ـ۴۴۳؛ خطیب، همان، ۲۵۶/۱۴ـ۲۵۷).

گروهی از برجسته‌ترین محدثان بغداد چون احمد بن حنبل، یحیی بن معین، علی بن جعـد و احمد بن منیع از ابویوسف حدیث شنیدند و حتی احمد بن حنبل او را نخستین شیخ خود در حدیث می‌شمرد (نک: همان، ۲۴۲/۱۴، ۲۵۵). این محدثان با وجود اینکه در نشر احادیث ابویوسف چندان رغبتی نشان نمی‌دادند، ولی بر وثاقت و صداقت او معترف بودند و او را با نگرش خاص خود دربارهٔ اصحاب رأی، استثنایی در میان رأی گرایان می‌شمردند (نک: ابن ابی حاتم، ۴(۲)/۲۰۱؛ صیمری، ۹۰، ۹۵ـ۹۶؛ خطیب، همان، ۲۴۳/۱۴، ۲۵۹).

در سده‌های بعد، رجالیان اصحاب حدیث نیز دو دیدگاه مختلف دربارهٔ شخصیت ابویوسف داشته‌اند: برخی چون نسائی، ابوحاتم رازی و ابن شاهین او را توثیق‌کرده، یا به نحوی بر احادیث او اعتماد نموده‌اند (نک:ابن ابی حاتم، ۴(۲)/۲۰۲؛ ابن شاهین، ۳۵۸؛ ابن حجر، ۳۰۱/۶) و برخی چون بخاری (۴(۲)/۳۹۷)، جوزجانی (ص ۷۶) و دارقطنی او را ضعیف دانسته و دور از اعتماد شمرده‌اند (نیز نک: خطیب، همان، ۲۶۰/۱۴).

معدودی از روایات ابویوسف در کتب حدیثی شیعه، از جمله در برخی از کتب اربعه نیز راه‌یافته و نمونهٔ شاخص آن به روایت ابوالقاسم کوفی نامی از ابویوسف از لیث بن ابی سلیم (در برخی نسخ به اشتباه سلیمان) است که سند آن به حضرت علی(ع) باز می‌گردد و بازگو کنندهٔ حکمی از احکام فرائض (مبحث‌ارث) است (نک: ابن بابویه، *فقیه* ...، ۱۸۸/۴ـ۱۸۹؛ طوسی، *تهذیب* ...، ۲۴۹/۹ـ۲۵۰؛ برای نمونه‌های دیگر، مثلاًنک: ابن بابویه، *امالی*، ۱۸۵).

آورده‌اند که ابویوسف بجز فقه و حدیث، در برخی دیگر از علوم نقلی چون تفسیر، مغازی و ایام عرب نیز آگاهی وسیعی داشته است (نک: صیمری، ۹۳).

آثار چاپی:

۱. *الآثار*، که مجموعه‌ای از روایات فقهی ابویوسف از ابوحنیفه است و به همین سبب گاه *مسند ابی حنیفة* نیز خوانده شده است، ولی ابویوسف گاه در خلال کتاب، روایاتی را به مناسبت از دیگر مشایخ خود نیز درج کرده است (مثلاًنک: ص ۱۱ شم ۴۹، ۵۱). این کتاب در ۱۳۵۵ق به کوشش ابوالوفا افغانی در قاهره به چاپ رسیده است (برای رابطهٔ کتاب *الآثار* و *مسند ابی حنیفة* به روایت ابویوسف، نک: خوارزمی، محمد بن محمود، ۷۵/۱؛ GAS,I/414).

۲. *اختلاف ابی حنیفة و ابن ابی لیلی*، که ابویوسف در آن به مقایسهٔ نظریات و گاه استدلالهای این دو فقیه رأی گرای کوفی پرداخته و در تک‌تک موارد، نظر شخصی خود را نیز ابراز کرده‌است. شافعی این کتاب را مورد بررسی قرار داده و تعلیقاتی بر آن افزوده که مجموع اصل کتاب و تعلیقات ضمن کتاب *الام* شافعی (۹۶/۷ـ۱۶۳) آمده است (نیز

نک: سرخسی، *المبسوط*، ۱۲۸/۳۰ به بعد، متن کتاب). چاپ مستقلی از کتاب نیز به کوشش ابوالوفا افغانی در ۱۳۵۷ق در قاهره منتشر شده است.

۳. *الخراج*، که کهن‌ترین کتاب تفصیلی و نظری موجود در موضوع خراج است و به خواست هارون الرشید خلیفهٔ عباسی نوشته شده است (نک: مقدمهٔ کتاب؛ نیز ابن ندیم، ۲۵۷). اگرچه برپایهٔ برخی گزارشها پیش‌تر کسانی چون حفصویه و معاویة بن یسار وزیر به تألیف دربارهٔ خراج پرداخته بودند (نک: همو، ۱۵۰؛ ابن طقطقی، ۲۴۷)، ولی آثار یاد شده با فرض صحت و دقت گزارشها، هرگز تأثیر چندانی در شکل‌گیری فقه خراج برجای نگذاردند و به زودی متروک و مفقود گردیدند. اوراقی چند نیز که دربارهٔ خراج از ابوالوزیر برجای مانده است (نک: هـ د، ابوالوزیر)، با وجودتقدم‌زمانی‌براثر ابویوسف کاملاً جنبهٔ کاربردی دارد. *الخراج* نخستین بار در ۱۳۰۲ق در بولاق به چاپ رسیده و پس از آن بارها تجدید طبع شده است. ترجمهٔ ایتالیایی آن به کوشش تریپودو[1] در ۱۹۰۶م در رم و ترجمهٔ فرانسوی آن به کوشش فانیان[2] در ۱۹۲۱م در پاریس انتشار یافته است (برای گزارشهایی دربارهٔ آن به آلمانی از ریدل[3] و هارتمان[4]، نک: GAL,S,I/288). ترجمه‌ای ترکی از این کتاب با عنوان *وضع الآصار عن علماء الامصار* از محمد معیدزاده و ترجمه‌ای دیگر از محمد زودسلوزاده در برخی از کتابخانه‌های ترکیه به‌صورت‌خطی‌موجوداست (GAS,I/420؛ برای‌نسخه‌ای در دارالکتب مصر، نک: *فهرس ...*، ۱/۲۴۶-۲۴۷). باید افزود که عبدالعزیز بن محمد رحبی بغدادی در ۱۱۶۹ق شرحی بر این کتاب با عنوان *فقه الملوک و مفتاح الرتاج المرصد علی خزانة کتاب الخراج* فراهم آورده که در ۱۹۷۴م به کوشش احمد عبید کبیسی در بغداد به چاپ رسیده است.

۴. *الرد علی سیر الاوزاعی*، که دربارهٔ احکام شرعی مربوط به جنگ است و ابو یوسف در آن ضمن دفاع از مواضع استاد خویش ابوحنیفه (البته در غالب موارد، نه در همهٔ موارد)، حملات فقیه حدیث گرای شام، عبدالرحمان بن عمرو اوزاعی (د ۱۵۷ق) به ابوحنیفه را به طور مستدل پاسخ گفته است. این کتاب در ۱۳۵۷ق به کوشش ابوالوفا افغانی در قاهره به چاپ رسیده است (نیز نک: کتاب *الام* شافعی، ۷/۳۳۳-۳۶۹، متن کتاب).

علاوه بر آنچه مذکور شد، ابویوسف کتابی با عنوان *الحیل* (در زمینهٔ حیله‌های شرعی) تألیف کرده بود (جاحظ، ۳/۱۱) که مستخرجاتی از آن را محمد بن حسن شیبانی در تألیف خود با نام *المخارج فی الحیل* (چ شاخت، لایپزیگ، ۱۹۳۰م) نقل کرده است (برای تحلیلی از جایگاه کتاب، نک: شاخت، «ادبیات...[5]»، 217؛ برای نمونه‌ای از مخالفت ابو یوسف با برخی کاربردهای حیل شرعی، نک: *الخراج*، ۸۰).

اثر خطی: ۱. *ادب القاضی*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی تونس موجود است (GAS,I/421). این کتاب را نخستین تصنیف دربارهٔ آیین قضا در فقه اسلامی شمرده‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۱/۴۶).

آثار یافت نشده: در فهرستی که ابن ندیم (ص ۲۵۶-۲۵۷) از آثار ابویوسف به دست داده است، افزون بر کتاب *الخراج*، این عناوین نیز دیده می‌شوند: *الصلاة*، *الزکاة*، *الصیام*، *الفرائض*، *البیوع*، *الحدود*، *الوکالة*، *الوصایا*، *الصید والذبائح*، *الغصب والاستبراء*(؟)، *اختلاف الامصار* و *الرد علی مالک بن انس* که دو عنوان اخیر جنبهٔ فقه تطبیقی داشته‌اند. کتاب *الجوامع* که آن نیز در فقه تطبیقی بوده و بالغ بر ۴۰ کتاب فقهی را در برمی‌گرفته است، به گفتهٔ ابن ندیم، ابویوسف این کتاب را برای یحیی بن خالد (برمکی، وزیر هارون خلیفهٔ عباسی) نوشته بوده است. علاوه بر آثار یاد شده، ابن ندیم (همانجا) از مجموعه‌ای از امالی، مشتمل بر ۳۶ کتاب فقهی یاد کرده که توسط بشر بن ولید از ابویوسف روایت شده بوده است.

نسخه‌هایی با عنوان *امالی* یا *املاء* از ابویوسف در آثار مؤلفان حنفی مورد استفاده قرار گرفته‌اند که نمی‌توان دربارهٔ آنها نظری دقیق ابراز داشت (مثلاً نک: طحاوی، *اختلاف*، ۱/۶۷؛ سرخسی، *اصول*، ۱/۳۳۳؛ کاسانی، ۱/۴۶، ۱۸۹؛ همچنین برای آثاری با عنوانهای *الصرف* و *الزوال*، نک: صیمری، ۹۷؛ طوسی، *الخلاف*، ۱/۵۶).

گفتنی است که وصیتی منسوب به ابوحنیفه خطاب به ابویوسف در ضمن *الاشباه و النظائر* ابن نجیم (ص ۵۱۶-۵۲۲) به چاپ رسیده که صحت انتساب آن مورد تردید است. همچنین دربارهٔ مناقب و سیرت ابویوسف آثاری تألیف شده که از آن میان می‌توان به *مناقب ابی حنیفة و صاحبیه ابی یوسف و محمد بن الحسن* از شمس الدین محمد ذهبی و کتابی به همین نام از محرم بن محمد زیلعی (د ۱۰۰۷ق، نک: GAS,I/420) اشاره کرد. افزون بر اینها دهها کتاب و مقاله نیز از سوی نویسندگان معاصر دربارهٔ زندگی و شخصیت علمی ابویوسف تألیف شده است.

مآخذ: ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمان، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، *عیون اخبار الرضا(ع)*، نجف، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *فقیه من لا یحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن بطة عکبری، عبیدالله، *الابانة*، به کوشش رضا بن نعسان معطی، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ همو، کتاب *المجروحین*، به کوشش محمودابراهیم زاید، حلب، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ همو، *مشاهیر علماء الامصار*، به‌کوشش مرزوق علی ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ ابن حجر، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، کتاب *الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن شاهین، عمر، *تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن طاووس، علی، *مهج الدعوات*، تهران، ۱۳۲۳ق؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، به کوشش درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن عابدین، محمد امین، *مجموعة رسائل*، دمشق، ۱۳۰۱ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الانتقاء عن فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن مقفع، عبدالله، «رسالة

1. Tripodo 2. Fagnan 3. Riedel 4. Hartmann 5. « Die arabische ...»

الصحابة»، رسائل البلغاء ، به کوشش محمد کردعلی، قاهره، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ ابن منذر، محمد، الاشراف علی مذاهب اهل العلم ، به کوشش محمد نجیب سراج‌الدین، قطر، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن نجیم، زین‌الدین، الاشباه و النظائر ، به کوشش محمد مطیع حافظ، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن ندیم، الفهرست ؛ ابوحیان توحیدی، علی، البصائر و الذخائر ، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، السواد الاعظم ، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابولیث سمرقندی، نصر، «بستان العارفین»، در حاشیهٔ تنبیه الغافلین ، دهلی، کتابخانهٔ اشاعة الاسلام؛ ابویوسف، یعقوب، الآثار، به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ همو، «اختلاف ابی حنیفة و ابن ابی لیلی»، همراه ج ۷ الام (نک: هم، شافعی)؛ همو، الخراج ، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ همو، الرد علی سیر الاوزاعی ، به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ ازدی، یزید، تاریخ الموصل ، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ الامامة و السیاسة ، منسوب به ابن قتیبه، به کوشش طه محمد زینی، بیروت، دارالمعرفه؛ اوزجندی، فخرالدین، «فتاوی»، در حاشیهٔ الفتاوی الهندیة ، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ الایضاح ، منسوب به فضل بن شاذان، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ بخاری، محمد، التاریخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بزدوی، علی، «اصول الفقه»، در حاشیهٔ کشف الاسرار (نک: هم، علاءالدین بخاری)؛ بسوی، یعقوب، المعرفة و التاریخ ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵ـ۱۹۷۶م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الملل و النحل ، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۸۶م؛ تنوخی، محسن، الفرج بعد الشدة ، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ همو، نشوار المحاضرة ، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ق/ ۱۹۷۱م؛ جاحظ، عمرو، الحیوان ، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جوزجانی، ابراهیم، احوال الرجال ، به کوشش صبحی بدری سامرائی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ حاجی خلیفه، کشف ؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد ، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ همو، شرف اصحاب الحدیث ، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ خلیفة بن خیاط، تاریخ ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ خوارزمی، قاسم، «ضرام السقط»، ضمن شروح سقط الزند ، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ خوارزمی، محمد بن احمد، مفاتیح العلوم ، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ خوارزمی، محمد بن محمود، جامع مسانید ابی حنیفة ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ دارمی، عثمان، الرد علی بشر المریسی ، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ذهبی، محمد، مناقب الامام ابی حنیفة و صاحبیه ، به کوشش محمدزاهد کوثری و ابوالوفا افغانی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ سرخسی، محمد، اصول ، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ همو، المبسوط ، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان ، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ شافعی، محمد، الام ، بیروت، دارالمعرفة؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل ، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ صیمری، حسین، اخبار ابی حنیفة و اصحابه ، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ طبری، اختلاف الفقهاء ، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، تاریخ ؛ طحاوی، احمد، اختلاف الفقهاء ، به کوشش محمد صغیر حسن معصومی، اسلام آباد، ۱۳۹۱ق؛ همو، العقیدة ، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام ، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، الخلاف ، تهران، ۱۳۷۷ق؛ عقیلی، محمد، کتاب الضعفاء الکبیر ، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، کشف الاسرار ، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ غنیمی، عبدالغنی، اللباب فی شرح الکتاب، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید و محمود امین نواوی، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ فهرس المخطوطات الترکیة العثمانیة، مصر، ۱۹۸۷م؛ قدوری، احمد، «مختصر»، همراه اللباب (نک: هم، غنیمی)؛ کاسانی، علاءالدین، بدائع الصنائع ، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ کلینی، محمد، الکافی ، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ کندی، محمد، الولاة و کتاب القضاة ، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ محمد بن حسن شیبانی، الاصل ، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ همو، الجامع الصغیر ، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ محمصانی، صبحی، «قاضی قضاة بغداد و اثره فی الفقه الاسلامی» ، مجلة المجمع العلمی العربی ، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م، ج ۴۰؛ مسعودی، علی، مروج الذهب ، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ مفید، محمد، الارشاد ، نجف، ۱۳۸۲ق؛ همو، التذکرة ، قم، ۱۴۱۳ق؛ مقریزی، احمد، خطط ، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ مکی، موفق، مناقب ابی حنیفة ، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ق؛ نوبختی، حسن، فرق الشیعة ، نجف، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ وکیع، محمد، اخبار القضاة ، بیروت، عالم الکتب؛ نیز:

GAL, S; GAS; Schacht, J., «Die arabische Ḥijal-Literatur», *Der Islam*, 1926, vol. XV; id, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1953.

احمد پاکتچی

اَبو یوسُفِ قَزْوینی، عبدالسلام بن محمد بن یوسف بن بُندار (۳۹۳ـ۴۸۸ ق/۱۰۰۳ـ۱۰۹۵م)، عالم وقاضی معتزلی و صاحب تفسیر بزرگی بر قرآن. او در قزوین متولد شد (سبکی، ۱۲۱/۵) و دربارهٔ زمان تولد وی، بجز قول مشهور، تاریخهای ۳۹۱ ق (رافعی، ۱۸۰/۳) و ۴۱۱ ق (ابن اثیر، ۲۵۳/۱۰) نیز نقل شده است. پدرش قاضی ابوبکر که در شمار عالمان بود، ظاهراً در ۴۱۳ ق وفات یافت (برای شرح حال وی، نک: رافعی، ۵۹/۲ـ۶۰). چنانکه نقل شده است، ابو یوسف خود مدعی بود که در ۳۹۷ ق، زمانی که ۴ سال بیشتر نداشت، از ابو عمر ابن مهدی فارسی که به قزوین سفری داشت، «اخبار محاملی» را شنیده بود (نک: همو، ۱۷۹/۳؛ نیز نک: ذهبی، سیر، ۶۱۹/۱۸ـ۶۲۰). همچنین به گفتهٔ سبکی (همانجا) وی می‌بایست پیش از ۱۲ سالگی از ابوالقاسم ابن کَجّ (د ۴۰۵ ق) بهره برده باشد، اما مادلونگ، محل ملاقات این دو را در دینور فرض کرده است (نک: *ایرانیکا*).

ابو یوسف پیش از آنکه قزوین را به قصد سفرهای علمی ترک کند، از پدرش بهره برد (ابن جوزی، ۲۲۱/۷؛ رافعی، همانجا) و سپس در ری نزد قاضی عبدالجبار کلام معتزلی آموخت و از وی حدیث شنید (ذهبی، *العبر*، ۳۵۸/۲؛ نیز نک: ابن عساکر، ۳۲۵/۱۰). همچنین در همدان از ابوطاهر ابن سلمه و در اصفهان از ابو نعیم اصفهانی حدیث شنید (ذهبی، سیر، ۶۱۷/۱۸) و در بغداد از جملهٔ مشایخی که نزد آنان به تحصیل و استماع حدیث پرداخت، ابوالحسین قُدوری (د۴۲۸ ق)، عـالم حنفـی مشهـور بـود کـه از وی فقـه آموخـت و از گفته‌هایـش یادداشتهایی برداشت (عبدالقادر، ۳۱۶/۱). آنگاه به شام سفر کرد و بعد از ۴۳۸ ق در طرابلس با ابن برّاج (ﻫ م)، فقیه بلند پایهٔ امامی ملاقات کرد (نک: ابن عساکر، سبکی، همانجاها). همچنین با ابوالعلاء معرّی ظاهراً در معرّه دیدار کرد (یاقوت، ۱۷۱/۱) و در حرّان از ابوالقاسم زیدی حدیث شنید (ذهبی، همانجا). سپس به مصر رفت و در آنجا حدود ۴۰ سال اقامت گزید (ابن جوزی، ۸۹/۹؛ سبکی، همانجا). آنگاه به بغداد بازگشت، در حالی که کتابهای بسیاری با خود به همراه داشت. وی در ۴۷۷ ق در آنجا به نقل حدیث پرداخت (نک: ابن عساکر، همانجا؛ ابن جوزی، ۸۹/۹ـ۹۰؛ ذهبی، همان، ۶۱۸/۱۸؛ سبکی، ۱۲۱/۵ـ۱۲۲). ابو یوسف در بغداد درگذشت ودرگورستان خیزران در نزدیکـی مقبرهٔ ابوحنیفه به خـاک سپرده شد (ابن عسـاکر، همانجا ؛ ابن جوزی، ۹۰/۹).

از جملهٔ مشایخ ابو یوسف، جز آنچه گفته شد، ابومحمد عبیدالله بن محمد نیشابوری نیز شایان ذکر است (ابن عساکر، همانجا) و در میان

شاگردان و کسانی که از وی اجازهٔ نقل حدیث داشته‌اند، می‌توان اینان را نام برد: ابوغالب احمد بن حسین ابن بنّاء، ابومحمد هبةالله بن طاووس، ابوعبدالله محمد بن فضل فراوی، ابوالقاسم ابن سمرقندی، اسماعیل بن محمد تیمی، ابوسعد ابن بغدادی و ابوالبرکات ابن انماطی (نک: ابن عساکر، همانجا؛ رافعی، ۱۷۸/۳ـ۱۷۹؛ ذهبی، همان، ۶۱۷/۱۸؛ ابن حجر، ۱۱/۴؛ سیوطی، ۶۸).

ابو یوسف قزوینی در اعتقاد بر مذهب معتزله بود و خود آن را ظاهر می‌ساخت؛ با این حال، در بغداد که در سدهٔ ۵ ق/۱۱م شدیداً گرایش به مذهب حنبلی غلبه داشت، مورد احترام بزرگان بود و رجال شناسان وی را عموماً مدح کرده‌اند. ابویوسف با خواجه نظام‌الملک، در سفری که به بغداد داشت، مجالست نمود و کتابهایی را به وی اهدا کرد (نک: ابن جوزی، ۸۹/۹ـ۹۰؛ رافعی، ۱۷۸/۳؛ ابن اثیر، ۲۵۳/۱۰؛ ذهبی، همان، ۶۱۶/۱۸ـ۶۱۹؛ ابن حجر، ۱۲/۴).

از نظر مذهب فقهی، محمد بن عبدالملک همدانی و شاید به تبع وی برخی دیگر، ابو یوسف را زیدی دانسته‌اند (نک: ذهبی، همان، ۶۱۹/۱۸، به نقل از همدانی؛ قس: ابن اثیر، ۲۵۳/۱۰؛ سبکی، ۱۲۱/۵؛ ابن حجر، همانجا). همچنین در منابعی همانند *مطلع البدور* ابن ابی الرجال که شامل شرح حال رجال زیدی است، از ابویوسف به عنوان یکی از علمای زیدیه نام برده شده است (۱۸/۳ـ۱۹). در مقابل منابع یاد شده، ابن نجار صاحب *ذیل تاریخ بغداد* و به پیروی از او عبدالقادر قرشی (۳۱۵/۱ـ۳۱۶) وی را حنفی دانسته‌اند. این نسبت می‌تواند از آنجا باشد که فقه زیدی قرابتهای خاصی با فقه حنفی دارد و دور نیست که تصور شود وی بر مذهب زیدی فتوا می‌داده است، خاصه که معتزلی مشرب نیز بوده و این خود زیدی بودن او را بی‌اشکال می‌سازد. به هر حال ابویوسف در فرهنگ و ادبیات زیدی نقشی مهم نداشته، جز آنچه گفته‌اند که وی سنن شافعی (به روایت مزنی) را از پدرش روایت می‌کرده است. سبکی نیز او را از جملهٔ علمای شافعی مذهب آورده است (نک: رافعی، ۱۷۹/۳؛ سبکی، ۱۲۱/۵ـ۱۲۲).

ابویوسف صاحب تفسیری بزرگ به نام *حدائق ذات بهجة فی تفسیر القرآن الکریم* بوده است که به اختلاف آن را در ۳۰۰، ۴۰۰، ۵۰۰ و حتی ۷۰۰ جزء دانسته‌اند. منابع گوناگون بر عظمت تفسیر وی اشاره کرده و نوشته‌اند که وی در آن تفسیر افکار معتزلی خویش را وارد کرده است. با این حال نباید از فواید فقهی و حدیثی که مؤلف در آن دو نیز دستی داشت، خالی بوده باشد. گفته‌اند که وی تنها در تفسیر سورهٔ فاتحه، ۷ مجلد نوشته و در جایی دیگر در تفسیر یک آیه، مجلدی جداگانه پرداخته است. با این حال گویا به رغم میل و علاقهٔ ابویوسف، کسی آن را نزد وی نخوانده است (نک: ابن عساکر، همانجا؛ ابن جوزی، ۹۰/۹؛ رافعی، ۱۷۸/۳؛ ذهبی، سیر، ۶۱۷/۱۸ـ۶۲۰؛ عبدالقادر، ۳۱۶/۱؛ ابن تغری بردی، ۱۵۶/۵؛ سیوطی، ۶۷). به گفتهٔ ابن تغری بردی، این کتاب بر مزار ابوحنیفه وقف شده بوده است (همانجا). ابویوسف در این کتاب، گویا سنت کهن‌تر معتزلیان در تفسیر قرآن، همچون اصمّ، ابومسلم اصفهانی، ابوالقاسم بلخی، ابوعلی جُبائی و پسرش ابوهاشم و همچنین قاضی عبدالجبار همدانی را دنبال کرده است (نک: *ایرانیکا*). بر همین اساس بوده که معاصر جوان‌تر وی فقیه و عالم امامی، سلیمان بن حسن صهرشتی در کتابی با عنوان *النضیر فی نقض کلام صاحب التفسیر* به نقد آن پرداخته است (نک: ابن‌شهرآشوب، ۵۶). ظاهراً تفسیر ابویوسف امروزه از میان رفته، اما در عصر ابن نجار بغدادی (د ۶۴۳ ق)، دست کم بخشهایی از آن موجود بوده است (نک: سیوطی، همانجا).

مآخذ: ابن ابی الرجال، احمد، *مطلع البدور و مجمع البحور*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ـ۱۳۵۹ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، [عمان]، دارالبشیر؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ رافعی، عبدالکریم، *التدوین فی اخبار قزوین*، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ سیوطی، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیة فی طبقات الحنفیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ یاقوت، *معجم الادباء*، به کوشش مارگلیوث، قاهره، ۱۹۲۳م؛ نیز: *Iranica*.

حسن انصاری

اَبویوسُف یَعْقوب (حک ۵۸۰ ـ ۵۹۵ق/۱۱۸۴ـ۱۱۹۹م)، فرزند یوسف بن عبدالمؤمن، سومین خلیفهٔ موحدون. او در ۵۵۴ق، یا به روایتی در ۵۵۵ق در مراکش زاده شد و در حدود ۲۵ سالگی، پس از کشته شدن پدرش ابویعقوب یوسف (ه م) در پیکار شنترین به خلافت نشست (ابن عذاری، ۱۴۰/۳؛ ابن ابی زرع، ۲۱۶؛ ابن خلدون، *العبر*، ۶(۳)/۵۰۴؛ عنان، ۱۴۱/۲؛ نیز نک: مراکشی، ۲۶۱، که سن وی را در هنگام به حکومت رسیدن ۳۲ سال دانسته است). وی در آغاز به مبارزهٔ جدی با مفاسد و نابسامانیها که رواج فراوان یافته بود، پرداخت و نامه‌ها به اطراف نوشت تا هرکس که بر او ستمی رفته است، به شکایت و تظلم نزد او رود و حتی خود چندگاهی به داوری نشست و به دادخواهی از ستمگران پرداخت (ابن عذاری، ۱۴۳/۳ـ۱۴۵).

در اوایل حکومت ابویوسف حادثه‌ای رخ داد که دولت موحدون را به سراشیب سقوط افکند و آن تصرف شهر بجایه و چند شهر ساحلی دیگر توسط بنی‌غانیه حاکمان جزایر شرقی یا میورقه بود. این تهاجم آغاز درگیری دراز مدتی بود که بیش از نیم قرن ادامه یافت و در فروپاشی حکومت موحدون تأثیری شگرف داشت. بنی غانیه که در اواخر حکومت ابویعقوب، پدر ابویوسف سر به فرمان او نهاده بودند، پس از قتل وی (ربیع الآخر ۵۸۰) در جنگ شنترین، رسماً از اطاعت موحدون سر پیچیدند و افریقیه را هدف حملات خود قرار دادند. علی بن اسحاق بن غانیه، نخست بجایه را در شعبان ۵۸۰ (یا صفر ۵۸۱) تصرف کرد و همچنان پیش راند و بر چند شهر دیگر دست یافت. سپس عازم قسنطینه شد و آنجا را محاصره کرد (مراکشی، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۰،

۲۷۲؛ ابن عذاری، ۱۴۶/۳ـ۱۴۸، ۱۵۳؛ ابن اثیر، ۵۰۷/۱۱؛ ابن خلکان، ۴/۷؛ ابن خلدون، *العبر*، ۶(۲)/۳۹۲ـ۳۹۳، ۶(۳)/۵۰۷ـ۵۰۸؛ ناصری، ۱۶۰/۲). ابویوسف سپاهی به فرماندهی عموزاده‌اش ابوزید بن ابی حفص روانهٔ پیکار ساخت، سپس در نهان، ساکنان شهرهای مغلوب را از اعزام سپاه خود آگاه کرد. مردم آن شهرها نیز شوریدند و دروازه‌ها را به روی سپاه خلیفه گشودند و بدین سان شهرهای الجزیره، بجایه و ملیانه دوباره به دست موحدون افتاد (ابن اثیر، ۵۰۷/۱۱ ـ ۵۰۸؛ ابن‌عذاری، ۱۵۰/۳؛ *رسائل*، ۱۷۵، ۱۷۹) و سپاه خلیفه روی به قسنطینه نهاد. علی بن اسحاق از محاصرهٔ این شهر دست برداشت و در جنوب افریقیه، توزر و قفصه را تصرف کرد و به نام خلیفهٔ عباسی الناصرلدین الله خطبه خواند. از آن پس (۵۸۲ق) با قراقوش مملوک ایوبیان که طرابلس و نواحی شرقی افریقیه را زیر نفوذ خود داشت، پیمان دوستی بست (ابن اثیر، ۵۱۹/۱۱ ـ۵۲۱؛ ابن خلدون، *العبر*، ۶(۲)/۳۹۳ـ۳۹۴، ۶(۳)/۵۰۸ـ۵۰۹).

در اواخر سال ۵۸۲ق ابویوسف برای نبرد با ابن غانیه، خود آهنگ افریقیه کرد. دو سپاه در دشت عمره در نزدیکی قفصه روبه رو شدند. ابویوسف شکست خورد (ربیع الاول ۵۸۳) و با اندکی از سپاهیانش از معرکه گریخت (ابن اثیر، ۵۲۱/۱۱؛ ابن عذاری، ۱۵۹/۳ـ ۱۶۱؛ تجانی، ۱۳۶، ۱۶۲؛ ابن خلدون، *العبر*، ۶(۳)/۵۰۹). این شکست بر ابویوسف گران آمد و دیگر بار سپاهی به قیروان گسیل کرد (رجب ۵۸۳)، اما نخست نامه‌ای به ابن غانیه نوشت و او را به فرمانبرداری فراخواند. ابن غانیه فرستادهٔ ابویوسف را دربند کشید و به نامهٔ او پاسخ نداد (*رسائل*، ۱۸۶). پس ابویوسف خود فرماندهی را بر عهده گرفت و بر سپاه ابن غانیه تاخت و آنان را درهم شکست. ابن غانیه و هم پیمانش قراقوش به توزر گریختند (ابن اثیر، همانجا؛ ابن عذاری، ۱۶۲/۳ـ۱۶۳؛ تجانی، ۱۰۳، ۱۳۶ـ۱۳۷، ۱۶۲؛ *رسائل*، ۱۸۷ـ ۱۸۸؛ ابن خلدون، *العبر*، ۶(۳)/۵۱۰). آنگاه ابویوسف به بلاد جرید روی نهاد و بر شهرهای نواوه، توزر، حمه و نفطه دست یافت. سپس در ذیعقدهٔ ۵۸۳ قفصه را تصرف کرد و همهٔ سران بنی غانیه را کشت (ابن اثیر، ۵۲۱/۱۱ـ۵۲۲؛ ابن عذاری، ۱۶۳/۳ـ ۱۶۵؛ تجانی، ۱۳۸، ۱۶۲؛ *رسائل*، ۱۸۹ـ۱۹۰؛ ابن‌خلدون، *العبر*، ۶(۲)/۳۹۷). او پس از بازگشت به مراکش (محرم ۵۸۴) فرصت یافت تا برخی از برادران و خویشانش را که پس از شکست عمره، در تلمسان، مرسیه و دیگر شهرها سر به شورش برداشته بودند، گوشمال دهد (ابن اثیر، ۵۲۲/۱۱؛ مراکشی، ۲۷۶ـ ۲۷۸؛ ابن عذاری، ۱۷۰/۳ـ۱۷۳).

ابو یوسف پس از تسلط دوباره بر افریقیه، بر آن شد تا اوضاع اندلس را که روی به پریشانی نهاده بود، به سامان آورد، زیرا هنگامی که او سرگرم این پیکارها بود، پرتغالیها به ولایات جنوب غربی اندلس تجاوز کرده، به یاری جنگجویان صلیبی که عازم فلسطین بودند، بر شِلْب و حوالی آن دست یافته بودند. از دیگر سو کاستیلیها تا حوالی اشبیلیه پیش تاخته بودند. از این رو ابویوسف رهسپار اندلس شد (ابن‌عذاری، ۱۷۵/۳ـ۱۷۶؛ حمیری، ۱۰۶). نخست در قرطبه اندکی آسود و سپاهیانش را از اشبیلیه و غرناطه فراخواند (جمادی الاول ۵۸۵)، سپس سپاهی به محاصرهٔ شلب فرستاد و خود به وادی تاجه در شمال غربی تاخت تا پادشاه پرتغال را ناچار سازد که بخشی از نیروهای خود را از شلب بیرون کشد و به جبههٔ شمالی آورد تا از فشار بر موحدونی که شلب را در محاصره داشتند، کاسته شود. چون ابویوسف بر سرزمینهای کنارهٔ رود تاجه و شمال شنترین دست یافت، پادشاه پرتغال فرستادگانی برای صلح نزد او روانه کرد. ابویوسف صلح را پذیرفت و دست از محاصرهٔ شلب برداشت و خود نیز در جمادی الآخر ۵۸۶ به اشبیلیه بازگشت (مراکشی، ۲۸۰؛ ابن عذاری، ۱۸۰/۳ـ۱۸۱؛ حمیری، ۱۰۷ـ ۱۰۸؛ *رسائل*، ۲۲۳ـ۲۲۷؛ عنان، ۱۷۶/۲ـ۱۷۷). او در ربیع الآخر سال بعد با سپاهی گران رهسپار پرتغال شد و به یاری ناوگان دریایی، قصر الفتح در جنوب شرقی اشبونه را تصرف کرد و بر چند قلعه و شهر از جمله شلب دست یافت (ابن عذاری، ۱۸۵/۳ـ۱۸۶؛ ابن خلدون، *العبر*، ۶(۳)/۵۱۱).

در ۵۸۸ق ابویوسف والی بجایه را برای سرکوب شورشی که در بلاد زاب در جنوب افریقیه به پا شده بود، روانه ساخت (ابن عذاری، ۱۸۹/۳ـ۱۹۱)، اما هنوز این فتنه فرو ننشسته بود که خبر شورش دوبارهٔ بنی غانیه در بلاد جرید به ابویوسف رسید. از این رو، در رباط الفتح مراکش انجمنی از سران موحدون تشکیل داد، ولی چون والیان اندلس خبر دادند که با پایان یافتن پیمان صلح سال ۵۸۶ق، آلفونسوی هشتم پادشاه کاستیل (قشتاله) حملات خود را از سر گرفته و تا نواحی اشبیلیه پیش تاخته است، ابویوسف به ناچار سپاه به سوی اندلس برد (همو، ۱۹۱/۳ـ۱۹۲؛ ابن‌خلکان، ۵/۷؛ ابن‌خلدون، *العبر*، ۶(۳)/۵۱۱ ـ ۵۱۲؛ مقدیش، ۴۶۹/۱). آلفونسو در دژ محکمی که برای مقابله با موحدون در الارک[1] بنا کرده بود، موضع گرفت. میان دو سپاه نبردی سخت درگرفت (۹ شعبان ۵۹۱) و کاستیلیها به سختی شکست خوردند و آلفونسو از معرکه گریخت (ابن‌عذاری، ۱۹۳/۳ـ ۱۹۵؛ ابن اثیر، ۱۱۳/۱۲ـ۱۱۵؛ ابن ابی زرع، ۲۲۲ـ۲۲۸؛ حمیری، ۲ـ۱۳) و ابویوسف با غنایم بسیار به اشبیلیه بازگشت و به افتخار این پیروزی لقب «المنصور» بر خود نهاد. او زمستان را در اشبیلیه گذراند، سپس با سپاهیان خود راهی شمال شد (جمادی الاول ۵۹۲) و پس از تصرف یکی دو قلعه، سرانجام شهر بلنسیه را به تصرف خود درآورد و در ادامهٔ حرکت به سوی شرق، از نواحی طلبیره[2] بزرگ‌ترین شهر ولایت طلیطله گذشت و هرچه بر سر راه بود، به آتش کشید. سرانجام از ناحیهٔ شمال به سوی طلیطله سرازیر شد و شهر تاجه را زیر پا نهاد (ابن عذاری، ۱۹۸/۳ـ ۱۹۹؛ حمیری، ۱۳؛ ابن خلکان، ۸/۷؛ *رسائل*، ۲۳۱ـ۲۳۷؛ EI²). به روایت مقری ــ که اندکی غریب می‌نماید ــ چون ابو یوسف طلیطله را به منجنیق بست، مادر، زنان و دختران آلفونسوی هشتم

1.Alarcos 2.Talavera

پادشاه کاستیل به تضرع نزد او آمدند که مردم شهر را ببخشاید. ابویوسف نیز دست از کوبیدن شهر باز کشید (۴۴۳/۱ـ۴۴۴).

ابویوسف پس از این فتوحات، در اوایل رمضان ۵۹۲ به اشبیلیه بازگشت (ابن اثیر، ۱۱۵/۱۲؛ ابن عذاری، ۲۰۰/۳؛ ابن ابی زرع، ۲۲۹؛ *رسائل*، ۲۳۸؛ عنان، ۲۱۹/۲ـ۲۲۰) و مدتی در آنجا درنگ کرد تا در جمادی الاول ۵۹۳ با سپاهی گران روی به قرطبه و طلبیره نهاد و آنگاه به محاصرهٔ مجریط (مادرید) دست زد. کاستیلیها به سختی پای فشردند و سپاه ابویوسف کاری از پیش نبرد. از این رو، در رمضان ۵۹۳ رهسپار اشبیلیه شد (ابن عذاری، ۲۰۴/۳؛ ابن خلدون، *العبر*، ۶(۳)/۵۱۳). چندی در آنجا گذراند و در آن مدت بنای مسجد جامع اشبیلیه (الجامع الاعظم) را که پدرش در ۵۸۰ق ساختن آن را آغاز کرده بود (ابن صاحب الصلاة، ۳۹۰)، به پایان برد. این مسجد اینک یکی از مهم‌ترین آثار معماری اسپانیای اسلامی به شمار می‌رود (عنان، ۲۳۰/۲).

ابویوسف در جمادی الآخر ۵۹۴ از اشبیلیه رهسپار مراکش شد و برای فرزندخود ابوعبدالله محمد، ملقب به الناصر که از ۵۸۷ق وی را به ولایت عهدی برگزیده بود، بیعت گرفت (ابن ابی زرع، ۲۲۹ـ۲۳۰). گفته‌اند واپسین سالهای عمر ابویوسف با نوعی زهد گرایی همراه بود (ابن ابی دینار، ۱۲۱) و او بیشتر اوقات را به عبادت و کارهای خیر همچون یتیم نوازی و دستگیری از مستمندان می‌گذرانید.

ابویوسف مدتی پیش از مرگ رنجور شد و چون بیماریش شدت گرفت، به ناچار او را از پایتخت به قصر صالحیه بردند و در همانجا وفات یافت (۱۲ یا ۲۲ ربیع الاول ۵۹۵). نخست، پیکر وی را در همان قصر به خاک سپردند و سپس به تینملل انتقال دادند (مراکشی، ۲۸۴؛ ابن عذاری، ۲۱۱/۳؛ ابن ابی زرع، ۲۳۰؛ عنان، ۲۳۷ـ۲۳۸).

ابویوسف از بزرگ‌ترین خلفای موحدون بود که در زمان حکومتش دولت موحدی به اوج اقتدار و عظمت رسید و با مرگ وی درخشان‌ترین دوران موحدون پایان یافت. وی خود را به اجرای احکام شریعت سخت پای‌بند می‌دانست و حتی گفته‌اند، شرابخواران را می‌کشت و هر یک از کارگزاران خود را که مردم از آنها شکایت داشتند به قتل می‌رساند (مراکشی، ۲۸۵؛ ابن عذاری، ۲۰۵/۳؛ ابن خلکان، ۳/۷ـ۴، ۱۱). او در مذهب و عقیدهٔ موحدون انقلابی پدید آورد. مردم را به پیروی از مذهب ظاهری وادار کرد و از همین رو فرمان داد تا در سراسر قلمرو حکومت موحدون، کتابهای مذهب مالکی را بسوزانند و گویی قصد داشت که مذهب مالکی را از مغرب براندازد (ابن اثیر، ۱۴۵/۱۲؛ مراکشی، ۱۵۷ـ ۱۵۸؛ ابن خلکان، ۱۱/۷ـ ۱۲؛ ذهبی، ۳۱۳/۲۱ـ۳۱۴؛ عنان، ۲۳۹/۲ـ۲۴۰).

ابویوسف مردی دانشمند بود و گفته‌اند از اکثر علوم روزگار خود آگاهی داشته است. دانشمندان را سخت گرامی می‌داشت (ابن ابی دینار، ۱۱۹؛ ناصری، ۱۶۷/۲) و به ویژه مجالس بحث و مناظرهٔ او با حضور فیلسوفانی همچون ابن رشد و ابن‌طفیل از رونق بسیار برخوردار بود. گرچه رفتار ناپسند وی با ابن‌رشد و زندانی کردن او را، از لغزشهای بزرگش محسوب داشته‌اند (مراکشی، ۳۰۵ـ۳۰۷؛ ابن سعید، *المغرب*، ۸۵/۲؛ نیز نک: هـ د، ابن‌رشد). به شعر و ادب نیز عنایتی خاص داشت و همواره گروهی از شاعران مغرب و اندلس در مجالس او حاضر بودند و مدایح خود را به مناسبتهای گوناگون به او تقدیم می‌داشتند و پاداشهای بزرگ می‌یافتند. از شاعران و بزرگان دربار وی ابن زهر، ابن‌مضاء قرطبی، ابن‌مجبر، ابن‌عیاش، ابن‌حزمون، ابو عبدالله بن مروان، ابوحفص عمر سلمی، ابو اسحاق بن یعقوب کانمی و ابوالعباس کورائی را می‌توان نام برد (مراکشی، ۲۹۳، ۲۹۷؛ ابن‌سعید، *الغصون*، ۳۱ـ۳۲، ۴۶، ۹۶؛ ابن‌خلکان، ۱۳/۷ـ ۱۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۶۸/۲؛ ابن خطیب، ۴۸۴/۲ـ۴۸۶؛ ابن‌خلدون، یحیی، ۱۱۳).

ابویوسف به عمران و آبادی شوق فراوان داشت. در اوایل حکومت خود شهرک الصالحه را ــ که هنوز هم مسجد جامع آن پابرجاست ــ بنیاد نهاد و آن را مقر فرمانروایی خویش ساخت (ابن عذاری، ۱۴۵/۳ـ۱۴۶؛ عنان، ۱۴۳/۲؛ EI²). افزون بر این وی، بیمارستانها، مساجد، باغها و قصرهای بسیار احداث کرد. بنای قصری در الصالحه، بیمارستان و مسجد کتابفروشان (الجامع الکتبیون) مراکش و از همه مهم‌تر توسعه و تکمیل شهر رباط الفتح و بنای مسجد جامع آن که از بزرگ‌ترین مساجد مغرب بود، از اقدامات وی به شمار می‌رود (مراکشی، ۲۶۶، ۲۸۷، ۲۹۲؛ ابن خلکان، ۹/۷؛ ذهبی، ۳۱۵/۲۱؛ عنان، ۲۴۵/۲ـ۲۴۶؛ EI²).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن ابی دینار، محمد، *المونس*، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلدون، یحیی، *بغیة الرواد*، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزایر، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعید مغربی، علی، *الغصون الیانعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، *المن بالامامة*، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش آمبروسیوهویسی میراندا و دیگران، تطوان، ۱۹۶۰م؛ تجانی، عبدالله، *رحلة*، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ حمیری، محمد، *صفة جزیرة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ *رسائل موحدیة*، به کوشش لوی پرووانسال، رباط الفتح، ۱۹۴۱م؛ عنان، محمد عبدالله، *عصر المرابطین و الموحدین*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مقدیش، محمود، *نزهة‌الانظار*، به کوشش علی زواری و محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۸م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ناصری، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴م؛ نیز: EI².

عنایت‌الله فاتحی نژاد

اَبْها، مرکز سرزمین عسیر (هـ م) در جنوب غربی عربستان و در شمال یمن، در ۸۴۴ کیلومتری مکه و نیز نام وادیی که ابها در آن قرار گرفته است.

شهر ابها از چند قریه تشکیل شده که یکی از آنها مناظر (تلفظ

محلی: امناظر) است که در اصل شهری کهن بود که بعدها گسترش یافت و قریه‌های اطراف را نیز دربر گرفت و دیگر، مقابل (تلفظ محلی: امقابل) است. گفته می‌شود جایی که اکنون ابها نام دارد، پیش‌تر بیشهٔ پردرختی بوده که «خشعه» نامیده می‌شده است و اکنون محله‌ای است که در وسط شهر قرار گرفته و خَشَع نام دارد (سعید، ۳۷۵/۱؛ بستانی، ۱۵۱/۴). از گذشتهٔ ابها تا نیمهٔ سدهٔ ۱۳ ق آگاهی چندانی دردست نیست. ابها نخست محل زندگی قبیلهٔ عسیر از قبیله‌های یمنی بود. در آغاز سدهٔ ۴ ق در آنجا به قبری منسوب به ذوالقرنین دست یافتند. این قبر تا روزگاران بعد وجود داشت و بعدها به دست وهابیان ویران شد (همدانی، ۲۳۰؛ حمزه، *فی بلاد*، ۹۵). ابها پس از انتشار دعوت وهابیت در شبه جزیره، مورد توجه قرار گرفت. اشراف مکه در شمال و امرای نجد در خاور و یمنیان در جنوب، گاه مدعی گسترش مناطق تحت نفوذ خود تا سرزمینهای عسیر و نجران بودند، اما گاهی نیز سرزمین عسیر به دست امرای مستقل اداره می‌شد که آخرین ایشان، امرای آل عایض بودند که خود از قبیلهٔ کهن عسیر به شمار می‌رفتند (زکریا، ۷۵).

از حوادث این شهر، نخست باید به هجوم محمدعلی پاشا اشاره کرد که در ۱۲۵۰ ق/ ۱۸۳۴ م برای جلوگیری از تحرکات قبیله‌های عسیر ــ که به آل سعود نزدیک شده بودند ــ ابها را برای مدت کوتاهی تصرف کرد (حمزه، *قلب جزیرة*، ۳۵۹). پس از سلطهٔ آل سعود، آل عایض از سوی ایشان بر امارت عسیر ابقا شدند (همان، ۳۶۱). در ۱۲۸۵ ق/ ۱۸۶۸م، ترکان عثمانی که در پی دست‌یابی مجدد به یمن بودند، ابها را محاصره کردند و از محمد بن عایض خواستند که سرزمینهای تحت نفوذ خود را تسلیم کند و درامان باشد. وی اگرچه خود را تسلیم کرد، ولی کشته شد و سرزمین عسیر به دست دولت عثمانی افتاد و مرکز آن، «ابها» قرار داده شد (همان، ۳۶۱ ـ ۳۶۲؛ نیز نک: ریحانی، ۲۹۹/۵؛ زکریا، همانجا). با اینهمه، دولت عثمانی همچنان از نفوذ آل عایض در این منطقه سود می‌برد و تا آغاز جنگ جهانی اول که ترکان عسیر را در تصرف خود داشتند، آل عایض همچنان زیر نظر دولت عثمانی بر عسیر حکومت می‌کردند (ریحانی، ۲۹۹/۵ ـ ۳۰۰).

در ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷ م در همان زمان که ترکان مشغول زمینه چینی حمله به یمن بودند، در جریان رقابتهایی که میان عبدالعزیز بن سعود و خاندانهای مدعی حکومت در نجد، ازجمله آل رشید درگرفته بود، محمد، رئیس قبیلهٔ ادریس، از قبیله‌های آن منطقه، بلندیهای عسیر و ابها را تسخیر کرد (فیلبی، 257)، اما به یاری حسین بن علی، شریف مکه، ابها دوباره به تصرف عثمانیان درآمد (زکریا، ۷۲؛ حمزه، همان، ۳۱۱). پس از عقب‌نشینی ترکان عثمانی در ۱۹۱۸م از منطقهٔ عسیر، آل عایض دوباره درصدد تجدید حکومت خود در ابها برآمدند و حکومت ابها به دست امیرحسن بن علی افتاد که پیش‌تر، از سال ۱۹۱۲ م از سوی ترکان به امارت برگزیده شده بود. اما امیرحسن با قبایل آن بلاد، به ویژه با دو قبیلهٔ قحطان و زهران اختلاف پیدا کرد و رؤسای این قبیله‌ها به ابن سعود متوسل شدند. ابن سعود گرچه نخست با نرمخویی رفتار کرد، ولی در ۱۳۳۸ ق/ ۱۹۲۰ م عموزادهٔ خود عبدالعزیز بن مساعد را با لشکری روانهٔ منطقه، و اعلام کرد که ادامهٔ حکومت آل عایض بر منطقهٔ عسیر تنها درصورتی امکان‌پذیر خواهد بود که ایشان همچون اجداد خویش فرمانبردار دولت آل سعود باشند. امیرحسن این پیشنهاد را نپذیرفت و در جنگ سختی که درگرفت، اهالی عسیر شکست خوردند و سپاه ابن مساعد به ابها وارد شد (ریحانی، ۳۰۰/۵، حمزه، همان، ۳۶۲). سپس آل سعود حکومت عسیر و ابها را به شرط ادامهٔ نفوذ خود بر آن منطقه دوباره به آل عایض سپرد. با اینهمه، امیرحسن اندکی بعد دوباره فتنه انگیخت و ابها را متصرف شد، اما در برابر محاصرهٔ ابها به وسیلهٔ سپاه آل سعود، تاب نیاورد و دوباره تسلیم شد (ریحانی، ۳۰۱/۵) و ابها بار دیگر به تصرف آل سعود درآمد (حمزه، همان، ۳۶۲ ـ ۳۶۳؛ نیز نک: واسعی، ۳۲۵). بعد از ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۴ م که آل سعود پس از نبرد با یمنیها بر سر منطقهٔ عسیر با امام یحیی بدر، پیمان صلح بستند، بر اهمیت ابها افزوده شد.

ابها که برکنار دریای سرخ قرار گرفته، شهری است با مناظر زیبا که ازنظر اقتصادی با اهمیت است. این شهر مرکز مواصلاتی مهمی برای مسافران و بازرگانانی است که از سرزمین عسیر عبور می‌کنند. در ابها باغها و کشتزارهای فراوانی وجود دارد و از محصولات آن می‌توان به لیمو و موز و زیتون اشاره کرد. بیشتر خانه‌ها از سنگ و گل ساخته شده است. هوای ابها در تابستان خنک است و در زمستان گاه چندان سرد می‌شود که آب یخ می‌بندد (سعید، ۳۷۵/۱؛ بستانی، ۱۵۱/۴ ـ ۱۵۲). در ابها ۳ راه در جهات مختلف کشیده شده است: در جنوب خاوری به سوی نجران به مسافت ۳۱۷ که، در شمال به سوی طائف و تقریباً به مسافت ۵۵۰ که و در جنوب باختری به سوی جیزان به مسافت ۲۸۳ که (سعید، ۳۷۶/۱). ابها هم‌اکنون از ادارات جدید، مانند پست و تلگراف و تلفن، آموزش و پرورش و پلیس برخوردار است (نک: حمزه، *البلاد*، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۴۰).

مآخذ: بستانی؛ حمزه، فؤاد، *البلاد العربیة السعودیة*، ریاض، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ همو، *فی بلاد عسیر*، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ همو، *قلب جزیرة العرب*، ریاض، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ ریحانی، امین، *تاریخ نجد الحدیث (الاعمال العربیة الکاملة)*، به کوشش امین البرت ریحانی، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ زکریا، احمد وصفی، *رحلتی الی الیمن*، دمشق، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ سعید، ناصر، *تاریخ آل سعود*، مکه، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ واسعی یمانی، عبدالواسع، *تاریخ الیمن*، قاهره، ۱۳۴۶ ق؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد اکوع، صنعا، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ نیز:
Philby, H. St. John, *Sa'udi Arabia*, Beirut, 1968.

بخش جغرافیا

اَبْهَر، شهرستان، شهر و دهستانی در استان زنجان.

شهرستان ابهر: این شهرستان در قسمت علیای ابهر رود قرار گرفته و مشتمل بر ۲ بخش مرکزی و سلطانیه و ۴ دهستان به‌نامهای ابهررود، خرم دره، صائین قلعه و سلطانیه است (*سرشماری عمومی، استان زنجان*، ۱۷). از شمال به‌شهرستانهای زنجان و قزوین (بخش طارم سفلی)، از مشرق به‌طارم سفلی و شهرستان تاکستان و از جنوب

به‌شهرستانهای قزوین (بخش آوج) و تاکستان و از غرب به‌شهرستانهای خدابنده و زنجان محدود است (همان، ۱۶). این شهرستان ۰۰ ۳٬۲ کم۲ مساحت دارد و مرکز آن شهر ابهر است (*سرشماری عمومی*، شهرستان ابهر، ۱).

شهرستان ابهر در دره‌ای میان دو رشته کوه از کوههای البرز قرار دارد. این کوهها حد طبیعی شهرستان در دو سوی شمال و جنوب به‌حساب می‌آید. ابهر رود به‌عنوان مهم‌ترین رودخانهٔ شهرستان از دو شاخه تشکیل می‌شود: یکی شاخهٔ اصلی به‌نام کینه وَرس که رودی دائمی است و از کوههای غربی و جنوب غربی ابهر سرچشمه می‌گیرد و دیگر شاخهٔ فصلی آن که از حوالی سلطانیه سرچشمه گرفته، در نزدیکی شهر ابهر با شاخهٔ اصلی یکی می‌شود. بهاین ترتیب، ابهر رود با جهتی شمال غربی ـ جنوب شرقی پس از مشروب ساختن آبادیهای مسیر خود در جنوب تاکستان به‌رود شور می‌پیوندد و سرانجام وارد مسیلهٔ قم می‌شود (*جغرافیای استان زنجان*، ۳). زمینهای آبرفتی اطراف این رودخانه باعث ترغیب فعالیت کشاورزی بوده است. آثار ویرانه‌های آسیاهای آبی در نقاط مختلف شهر و خرابهٔ دژهای قدیمی (قلعه تپه) در کنار ابهررود (همان، ۱۹ ـ ۲۰) مؤید این نظر است.

مطابق سرشماری ۱۳۶۵ ش، شهرستان ابهر دارای ۱۶۷٬۴۷۰ نفر جمعیت بوده است که از آن میان حدود ۵۴/۴٪ (۹۱٬۱۳۴ نفر) در نقاط شهری و ۴۵/۶٪ (۷۶٬۳۳۶ نفر) در نقاط روستایی ساکن بوده‌اند. نسبت جنسی جمعیت این شهرستان ۱۰۵ است و ۴۶/۹٪ از جمعیت آن در گروه سنی کمتر از ۱۵ و ۴۹/۸٪ در گروه سنی ۱۵ ـ ۶۴ و ۳/۳٪ در گروه سنی ۶۵ ساله و بیشتر قرار دارند (*سرشماری عمومی*، شهرستان ابهر، همانجا). مطابق همین آمار، ۶۱/۲٪ از جمعیت ۶ ساله و بالاتر این شهرستان با سواد بوده‌اند و نسبت باسوادی در بین افراد لازم التعلیم (۶ ـ ۱۴ ساله) در نقاط شهری ۹۳/۸٪ و در نقاط روستایی ۸۲/۶٪ بوده است (همان، ۵). از جمعیت شاغل (۱۰ ساله و بیشتر) این شهرستان ۴۴/۹٪ در بخش اول (کشاورزی)، ۲۵/۱٪ در بخش دوم (صنعت) و ۸/۱٪ در بخش سوم (خدمات) فعالیت دارند (همان، ۷).

منبع درآمد عمدهٔ اهالی شهرستان ابهر به‌ترتیب از زراعت، باغداری و دامداری است. سطح کل زمینهای کشاورزی آن به ۳۷٬۹۳۶ هکتار آبی و ۱۲۱٬۸۲۶ هکتار دیم می‌رسد. اراضی مزروعی آن با ۱۱۳ رشته قنات و ۱۸۹ حلقه چاه عمیق و ۸۲ چاه نیمه عمیق و نیز با استفاده از آب چشمه و رود آبیاری می‌شود. سطح زیر کشت گندم ۹٬۴۶۶ هکتار آبی و ۴۱٬۱۶۴ هکتار دیم است. همچنین سطح زیر کشت جو ۲٬۷۰۳ هکتار آبی و ۲۴٬۴۰۳ هکتار دیم است. حبوبات و چغندر قند و نباتات علوفه‌ای و برخی محصولات دیگر نیز کشت می‌شود. پرورش زنبور عسل رایج است و نیز چند واحد مرغداری صنعتی در حال بهره‌برداری است. شمار گاو و گوسالهٔ آن ۱۶٬۹۲۲ رأس و گوسفند و بز ۳۰۲٬۳۷۲ رأس است. از صنایع دستی رایج در این شهرستان قالی بافی، گلیم بافی، ریسندگی و بافندگی الیاف را می‌توان نام برد. در ابهر فقط معدن مس وجود دارد (*فرهنگ اقتصادی*، «ط»). ۹۵ آبادی از ۱۲۲ آبادی این شهرستان بر پایهٔ سرشماری سال ۱۳۶۵ ش، دارای آب لوله‌کشی، ۵۵ آبادی دارای برق، ۹۸ آبادی دارای حمام و ۴۰ آبادی دارای درمانگاه یا خانهٔ بهداشت است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۲ ـ ۱۳). شهرستان ابهر (بجز شهر ابهر) دارای ۱۰۷ دبستان و ۲۵ مدرسهٔ راهنمایی (همانجا) و ۱۰۸ مسجد و حسینیه و ۱۷ کتابخانهٔ عمومی است (*فرهنگ اجتماعی*، «و ـ ز»). شهرستان ابهر ۱۵۰ آبادی (۱۲۲ آبادی دارای سکنه و ۲۸ آبادی خالی از سکنه) دارد (*سرشماری عمومی*، شهرستان ابهر، ۱).

شهر ابهر: ابهر به‌عنوان مرکز شهرستان در °۴۹ و ′۱۳ طول شرقی و °۳۶ و ′۸ عرض شمالی قرار دارد و ارتفاع آن از سطح دریا ۱٬۵۴۰ متر است (پاپلی، ۴۸). حداکثر مطلق درجهٔ حرارت ۳۸ و حداقل مطلق آن ۱۵/۵ ـ سانتی‌گراد است (*سالنامهٔ آماری*، ۱۹۶). این شهر در ۸۳ کیلومتری جنوب شرقی زنجان و ۷۸ کیلومتری غرب قزوین بر سر راه تهران ـ زنجان ـ تبریز قرار دارد. بر مبنای سرشماری ۱۳۶۵ ش، جمعیت ابهر متشکل از ۸٬۳۵۴ خانوار (۴۱٬۶۲۸ نفر) بوده است که از آن میان ۲۱٬۴۶۱ نفر مرد و ۲۰٬۱۶۷ نفر زن بوده‌اند (*سرشماری عمومی*، شهرستان ابهر، ۱۵). از این جمعیت، ۱۸٬۲۲۸ نفر کمتر از ۱۵ سال سن داشته و ۶۹/۸٪ از کل آن باسواد بوده‌اند (همان، ۱۸). در همین سال ۹۷/۷٪ از خانوارهای ساکن شهر از برق و ۹۷٪ از آب لوله‌کشی بهره‌مند بوده‌اند (همان، ۱۹).

جغرافیای تاریخی ابهر: در دورهٔ ساسانیان هنگامی که خسرو اول (انوشیروان) ایران را به ۴ منطقه قسمت کرد، ابهر در منطقهٔ دوم یعنی جبال قرار داشت (ثعالبی، ۶۰۹). تا پیش از خلافت هارون الرشید، ابهر منطقهٔ نسبتاً وسیعی را شامل بود. هارون الرشید قسمتی از قاقازان و نیز ناحیهٔ ابهر رود را از ابهر جدا کرد و به‌قزوین ملحق ساخت (حمدالله مستوفی، *تاریخ*، ۷۷۷). در اوایل سدهٔ ۸ ق / ۱۴ م ولایت ابهر ۲۵ پارچه دیه داشت و حقوق دیوانی آن به‌یک تومان و چهار هزار دینار می‌رسید (همو، *نزهة*، ۶۰). در ۱۲۸۰ ق / ۱۸۶۳ م از ابهر به‌عنوان بلوک معتبر از ولایت خمسه با باغات فراوان و آبهای جاری نام برده شده است (سیف الدوله، ۳۲۹). در ۱۳۰۲ ق / ۱۸۸۵ م ابهر را حاکمی با عنوان «نایب بلوک» اداره می‌کرد (مافی، ۱۱۵). در ۱۳۱۰ ش ابهررود دارای ۱۰۶ قریه و مرکز آن ابهر بوده است (کیهان، ۳۷۸/۲).

ابهر یکی از شهرهای قدیمی ایران در ناحیهٔ جبال بوده و در مسیر جادهٔ مهم دینور ـ قزوین و دینور ـ زنجان قرار داشته است (یعقوبی، ۳۸). به نوشتهٔ حمدالله مستوفی بنای شهر به دست داراب بن داراب صورت گرفته است (*تاریخ*، ۹۶). همو در جای دیگر بنای ابهر را به کیخسرو بن سیاوش کیانی و بنای قلعهٔ گلین آن را به داراب بن داراب نسبت می‌دهد (نزهة، ۵۹). به نوشتهٔ جغرافیانویسان اسلامی قلعهٔ شهر بر روی چشمه‌هایی که با پوست گاو و پشم پوشانده شده و بر روی آن

صفه‌ای بنا کرده بودند، ساخته شده بوده است (ابن خردادبه، ۲۶۱؛ ابن فقیه، ۲۸۱؛ بلاذری، ۳۲۱؛ یاقوت، *بلدان*، ۱/۱۰۵). ابن‌خردادبه (همانجا) بنای این قلعه را به یکی از خسروان و یاقوت به شاپور ذوالاکتاف نسبت داده است (یاقوت، همانجا).

در اوایل سدهٔ ۷ ق /۱۳ م ابهر دارای آب فراوان و باغهای بسیار بود و نوعی گلابی آن به نام عباسی شهرت داشت و دارای قلعهٔ خرابه‌ای بود (قزوینی، ۶۹). این قلعه احتمالاً همان است که بهاءالدین حیدر از نسل اتابک نوشتگین شیرگیر سلجوقی ساخته بود و حیدریه نام داشت (حمدالله مستوفی، همانجا). دور باروی شهر ۵٬۵۰۰ گام بود و غله و میوهٔ فراوان داشت (همانجا). به نوشتهٔ حمدالله مستوفی در سدهٔ ۸ ق /۱۴م مـردم ابهر شافعی بودند (همانجا)، اما در اوایل دورهٔ سلجوقی شیعیـان و اشعریان در آنجا نفوذ داشته‌اند (راوندی، ۳۰). شاردن می‌نویسد (۳/۳۲ ـ ۳۳)، این شهر در دورهٔ شاه‌عباس دوم دارای ۲٬۵۰۰ خانه و باغچه بوده است، چنانکه سواره، نیم ساعت وقت لازم بوده تا از آن عبور کنند. ابهر در این زمان دارای اماکن عمومی و سه مسجد بزرگ بوده است. در وسط شهر بقایای قلعهٔ گلین مخروبه‌ای مشاهده می‌شده است. در ۱۱۰۰ ق /۱۶۸۹ م (زمان شاه صفی دوم) تاورنیه از ارامنهٔ این شهر خبر می‌دهد (ص ۸۰). در زمان فتحعلی‌شاه قاجار باغهای ابهر و خانه‌های تمیز و راحت آن را ستوده‌اند (ژوبر، ۲۴۱). به نوشتهٔ شیروانی در ۱۲۴۷ ق /۱۸۳۱ م ابهر ۷۰۰ خانه و باغهای دلنشین داشته و قبر شیخ قطب‌الدین از مشایخ سلسلهٔ شیخ صفی‌الدین اردبیلی در آنجا واقع بوده است (ص ۶۱). بر طبق نوشتهٔ دوسرسی در سالهای ۱۲۵۰ ـ ۱۲۵۶ ق /۱۸۳۴ ـ ۱۸۴۰ م (دورهٔ محمدشاه قاجار)، ابهر دارای ۲۰۰ خانه و ۹۰۰ نفر جمعیت بوده و ۲ گنبد ویران از ۲ مسجد در آن دیده می‌شده است (ص ۱۳۴). در دورهٔ ناصرالدین شاه ابهر تیول توپخانه بود، همچنانکه خرم‌دره در تیول فراشخانه بود (ملک‌آرا، ۱۱۸ ـ ۱۱۹). در همین دوره است که قلعهٔ خرابه‌ای به نام دارا در ربع فرسخی شهر مشاهده می‌شد و خانه‌های آن کمتر از ۱٬۱۰۰ نبود (اعتماد السلطنه، ذیل «ابهر»). در این دوره ابهر قصبه‌ای بیش نبوده و دارای حمام خوب، مسجد باصفا و دکانهای متعدد بوده است (سیف الدوله، همانجا).

حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب* آورده که در سدهٔ ۸ ق /۱۴ م مزار شیخ ابوبکر بن طاهر طیار ابهری (د ۳۳۰ ق /۹۴۲ م) نزدیک شهر قرار داشته است (ص ۵۹ ـ ۶۰). در سدهٔ ۱۰ ق از مرقد پیر حسن بن اخی اوران نیز در ابهر یاد شده و سیدی علی کاتبی دریاسالار عثمانی گوید که در ۹۶۴ ق/۱۵۱۸ م آن را زیارت کرده است (ص ۱۸۳).

امروزه بقعهٔ مولانا قطب‌الدین احمد ابهری ملقب به پیراحمد، معروف به زهرنوش (د ۵۷۷ ق /۱۱۸۱ م) در جنوب شهر قرار دارد و بقعهٔ شاهزاده زیدالکبیر در شرق شهر واقع است (ثبوتی، ۱۵۳ ـ ۱۶۴).

به نوشتهٔ سمعانی عده‌ای از فقهای مالکی و محدثان و صوفیان و ادبا از جمله ابوبکر محمد بن عبدالله محدث مشهور مالکی (د ۳۷۵ ق /۹۸۵ م) نیز اهل ابهر بوده‌اند (۱/۱۰۳؛ نیز نک‍: یاقوت، *المشترک*، ۱۱).

دهستان ابهر رود: این دهستان یکی از دهستانهای سه گانهٔ بخش مرکزی شهرستان ابهر است و در جنوب این شهرستان قرار دارد (*فرهنگ آبادیها*، ۸). مطابق آمار ۱۳۶۵ ش، دهستان ابهر رود دارای ۵۷ آبادی و از آن میان ۹ آبادی خالی از سکنه بوده است (همان، ۱۲ ـ ۱۸). مطابق همین آمار شمار خانوارهای ساکن در این دهستان ۴٬۷۷۲ (۲۵٬۰۷۳ نفر) بوده است (همان، ۱۲). سطح کل زمینهای کشاورزی ابهر رود به ۱۰٬۰۶۳ هکتار آبی و ۴۱٬۲۱۹ هکتار دیم می‌رسد. اراضی آن با ۲۵ رشته قنات دایر و ۳۳ چاه (عمیق و نیمه عمیق) و نیز با استفاده از آب رودخانه و چشمه آبیاری می‌شود. سطح زیر کشت گندم آن ۱٬۷۶۳ هکتار آبی و ۱۲٬۴۸۵ هکتار دیم است. سطح زیر کشت جو آن به ۲۹۹ هکتار آبی و به ۷٬۱۲۵ هکتار دیم می‌رسد. مقداری هم حبوبات و نباتات علوفه‌ای کشت می‌شود (*فرهنگ اقتصادی*، «۱/۲ ـ ۱/۴»). در این دهستان ۵٬۸۴۷ رأس گاو و گوساله و ۹۱٬۰۸۱ رأس گوسفند و بز نگهداری می‌شود. پرورش زنبور عسل نیز در آنجا رایج است. صنایع دستی آن قالی‌بافی و گلیم بافی و ریسندگی و بافندگی الیاف است (همان، «۱/۴ ـ ۱/۵»). تأسیسات عمرانی در دهستان ابهر رود به قرار زیر است: ۳۶ آبادی دارای آب لوله‌کشی، ۲۳ آبادی دارای برق، ۳۶ آبادی دارای حمام و ۱۷ آبادی نیز دارای مرکز درمانی یا خانهٔ بهداشت است. واحدهای آموزشی دهستان بدین قرار است: ۴۱ دبستان و ۹ مدرسهٔ راهنمایی (*فرهنگ آبادیها*، ۱۲ ـ ۱۳)، ۵ کتابخانهٔ عمومی و ۴۱ مسجد و حسینیه (*فرهنگ اجتماعی*، «۱/۲»). مصالح ساختمانی در این آبادیها عمدتاً از خشت و چوب است (همانجا).

مآخذ: ابن‌خردادبه، عبیدالله‌بن عبدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۸م؛ ابن‌فقیه، احمدبن محمد، *مختصر البلدان*، ترجمهٔ ح. مسعود، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، تهران، ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۵م؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ تاورنیه، ژان باتیست، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب نوری، به کوشش حمید ارباب شیرانی، اصفهان، ۱۳۶۳ ش؛ ثبوتی، هوشنگ، *تاریخ زنجان*، زنجان، ۱۳۶۶ ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس*، تهران، ۱۹۶۳م؛ *جغرافیای استان زنجان*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لندن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ دوسرسی، *ایران در ۱۸۳۹ ـ ۱۸۴۰م*، ترجمهٔ احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ راوندی، محمدبن علی، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، لیدن، ۱۹۲۱م؛ ژوبر، پ. م.، *مسافرت به ارمنستان و ایران*، ترجمهٔ محمود مصاحب، تبریز، ۱۳۴۷ ش؛ *سالنامهٔ آماری هواشناسی*، سازمان هواشناسی، تهران، ۱۳۶۱ ـ ۱۳۶۳ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (مهر ۱۳۶۵ ش، نتایج تفصیلی)، استان زنجان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همان (مهر ۱۳۶۵، نتایج تفصیلی)، شهرستان ابهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش شیخ عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سیف الدوله، سلطان محمد، *سفرنامه*، به کوشش علی اکبر خداپرست، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ شاردن، ژان، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛

شیروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ *فرهنگ آبادیهای کشور، (براساس سرشماری ۱۳۶۵ ش)، شهرستان ابهر*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ *فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع*، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ *فرهنگ اقتصادی استان زنجان*، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ قزوینی، زکریا بن محمد، *آثار البلاد*، ترجمهٔ عبدالرحمن شرفکندی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ کاتبی، سیدعلی، *مرآت الممالک*، ترجمهٔ محمود تفضلی و علی گنجه‌ای، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ مافی، نظام السلطنه، *خاطرات و اسناد حسینقلی‌خان*، به کوشش معصومهٔ مافی و دیگران، تهران، ۱۳۶۱ـ۱۳۶۲ ش؛ ملک‌آرا، عباس میرزا، *شرح حال عباس میرزا ملک‌آرا*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ یاقوت، بلدان؛ همو، *المشترک*، به کوشش ف. وستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *البلدان*، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۸م.
بخش جغرافیا

اَبْهَری، نک‍: ابوبکر ابهری.

اَبْهَری، ابوبکر محمدبن عبدالله بن محمد بن صالح (۲۸۷ـ شوال ۳۷۵ ق/ ۹۰۰ـ فوریهٔ ۹۸۶م)، فقیه و محدث مالکی. او در قرائات نیز دستی داشت و ابوعمرو دانی در *طبقات القراء* خود از او نام برده است (نک‍: ابواسحاق، ۱۶۷؛ قاضی عیاض، ۴۶۹/۴). زادگاه او شهر ابهر بود و سلسلهٔ نسب او به بنی مره، از شاخه‌های بنی تمیم باز می‌گشت (ابن ندیم، ۲۵۳؛ ابن حزم، ۲۱۷؛ خطیب، *تاریخ*، ۴۶۲/۵ـ۴۶۳). عتیقی تولد او را در ۲۸۹ ق ذکر کرده است (همان، ۴۶۳/۵). ابهری به بغداد رفت و در آنجا اقامت گزید و ریاست پیروان مذهب مالکی در بغداد به او منتهی شد (همان، ۴۶۲/۵).

ابهری مورد احترام و اعتماد بزرگان و علمای بغداد بود، تا آنجا که حتی پیروان ابوحنیفه و شافعی برای درک اقوال آن دو، به او رجوع می‌کردند (قاضی عیاض، ۴۶۷/۴ـ۴۶۸). به گفتهٔ خطیب بغدادی، وی از پذیرفتن منصب قضا امتناع کرد (همان، ۴۶۳/۵). ابهری به شهرهایی که کانون علم در آن زمان بودند، سفر کرد تا از محضر علمای آن بلاد بهره گیرد، از جملهٔ این شهرها می‌توان به کوفه، بصره، واسط، رقه، حران، حمص، دمشق و طرسوس اشاره کرد (قاضی عیاض، ۴۷۱/۴؛ سمعانی، ۱۰۴/۱؛ ابن عساکر، ۵۴۶/۱۵). وی در این شهرها و به ویژه در بغداد محضر جمعی از عالمان را درک نمود که از آن جمله می‌توان به ابو عروبهٔ حرّانی، محمدبن محمد باغندی، محمدبن حسین اشنانی، ابن ابی‌داوود سجستانی و عبیدالله بن حسن انطاکی (خطیب، همان، ۴۶۲/۵؛ قاضی عیاض، ۴۶۶/۴ـ۴۶۷) و جمعی دیگر از محدثان اشاره کرد که نام آنان در مآخذ یاد شده و نیز *تاریخ دمشق* ابن عساکر (همانجا) آمده است.

ابهری ۶۰ سال از عمر خویش را به تدریس سپری کرد و سالها در جامع المنصور بغداد مجلس درسی داشت که شاگردان زیادی از سرزمینهای مختلف اسلامی در آن حاضر می‌شدند (قاضی عیاض، ۴۶۸/۴ـ۴۷۰). از شاگردان و راویان وی می‌توان اینها را نام برد: ابوبکر برقانی، ابوالقاسم تنوخی، احمدبن محمد خوارزمی، ابوعبدالله قیروانی، احمد بن محمد قزوینی، ابوبکر ابن کوّاز، ابوالحسن ابن قصّار، ابوبکر دار قطنی، ابن فارس مقری و ابواسحاق طبری (نک‍: خطیب، همانجا، *السابق*، ۹۴؛ ابواسحاق، ۱۶۷ـ۱۶۸؛ قاضی عیاض، ۴۶۷/۴ـ۴۶۸). ابهری در بغداد چشم از جهان فرو بست (همو، ۴۷۳/۴).

آثار: آثار بازماندهٔ او عبارتند از: ۱. *شرح المختصر الکبیر*، که شرحی است بر *المختصر الکبیر* ابومحمد ابن عبدالحکم، از منابع مهم فقه مالکی و بخشهایی از آن به صورت خطی در کتابخانهٔ ازهریهٔ مصر موجود است (ازهریه، ۳۶۷/۲ـ۳۶۸)؛ ۲. *الفوائد المنتقاة الغرائب*، در حدیث که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق وجود دارد (نک‍: سواس، ۲۹۴). فهرستی از دیگر آثار او را نیز ابن ندیم (همانجا) و قاضی عیاض (۴۷۰/۴) به دست داده‌اند.

مآخذ: ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة‌دمشق*، [عمّان]، دارالبشیر؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ ازهریه، *فهرست*؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *السابق واللاحق*، به کوشش محمدبن مطر زهرانی، ریاض، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲م؛ سواس، یاسین محمد، *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/ طرابلس، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م.
مهدی سلماسی

اَبْهَری، ابوعمرو کمال الدین (زنده در ۵۸۸ ق/ ۱۱۹۲م)، وزیر ارسلان سلجوقی و پسرش طغرل سوم آخرین سلطان سلجوقی. آگاهی از زندگی ابهری بسیار اندک و تقریباً منحصر به گزارشهای منشی کرمانی در سدهٔ ۸ ق/ ۱۴ م است و مورخان بعدی مانند عقیلی (ص ۲۶۵) و خواندمیر (*دستورالوزراء*، ۲۱۹ ـ ۲۲۰) به تکرار آن گزارشها پرداخته‌اند.

به گفتهٔ منشی کرمانی (ص ۹۰)، ابهری پیش از پیوستن به دربار ارسلان (حک‍ ۵۶۶ ـ ۵۷۱ ق / ۱۱۶۱ ـ ۱۱۷۵م)، مدتها در دیوانهای سلاطین، دارای مسئولیتهای مهم بود تا پس از درگذشت وزیر کمال‌الدین ابوشجاع ارزنجانی، مقام وزارت یافت و تا پایان سلطنت ارسلان و پس از مرگ وی (فصیح، ۲۵۲/۲؛ منشی کرمانی، همانجا) تا اواخر حکومت طغرل پسر و جانشین او در این مقام بود. شگفت آنکه هیچ کدام از مورخان عصر سلجوقی به وزارت ابهری اشاره‌ای نکرده‌اند. تنها راوندی (ص ۳۴۳، ۳۴۵)، از امیری به نام شرف‌الدولهٔ ابهری در دستگاه طغرل نام می‌برد که روشن نیست این شخص همان ابوعمرو ابهری است، یا دیگری.

در دوران پرآشوب حکومت طغرل سوم، ابهری در اصلاح امور بسیار کوشید و حتی پس از اسارت و حبس طغرل در قلعهٔ دزمار (۵۸۶ ق/ ۱۱۹۰م) به دست قزل ارسلان از اتابکان آذربایجان (ه‍ م)، کوشش فراوانی برای نجات وی کرد، اما ابهری که هرج و مرج دستگاه حکومت سلجوقیان را دریافته بود و پایان کار این سلسله را نزدیک می‌دید، به زودی پس از رهایی طغرل برجان خود بیمناک شد و از

مشاغل دولتی کناره گرفت. او که به داشتن زهد و تقوا معروف بود، در لباس صوفیه به حجاز گریخت و از آنجا رباعی معروف خود را که اکثر تذکره نویسان، آن را دلیل شاعری وی می‌دانند، سرود و به ابهر فرستاد (منشی کرمانی، ۹۰ ـ ۹۱؛ اوحدی، ۳۳؛ آذر، ۲۲۸؛ زنوزی، ۷۸۸).

از گفته‌های خواندمیر (*حبیب السیر*، ۵۳۳/۲) چنین برمی‌آید که ابهری اندکی پس از رهایی طغرل از زندان (۵۵۸ ق)، به حجاز گریخت. زیرا طغرل در این سال پس از آگاهی از غیبت ابهری، وزارت را به عزالدین بن رضی الدین کاشی داد (منشی کرمانی، ۹۱). هر چند راوندی (ص ۳۶۵) به وزارت معین کاشی در ۵۸۹ ق به عنوان اولین وزیر طغرل پس از رهایی از دزمار اشاره دارد.

از این پس از زندگانی ابهری آگاهی در دست نیست (قس: *ایرانیکا*، که به سفر او به سوریه و مرگ وی در ۵۹۰ق / ۱۱۹۴م در بیت المقدس، اشاره دارد).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی بیگ، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ اوحدی بلیانی، محمدبن معین الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *دستورالوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ راوندی، محمدبن علی، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمد اقبال، لیدن، ۱۹۲۱م؛ زنوزی، حسن بن عبدالرسول، *ریاض الجنة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی تبریز، شم ۳۵۷۸؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثارالوزراء*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۶۴؛ فصیح خوافی، محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نیز: *Iranica*.

علی میرانصاری

اُبّی، ابوعبدالله محمدبن خِلْفَة بن عمروَشْتاتی (د ۸۲۷ یا ۸۲۸ق / ۱۴۲۴ یا ۱۴۲۵م)، فقیه مالکی. او را محمد بن خلف (ابن‌حجر، ۳۱/۱) و محمدبن خلیفه نیز خوانده‌اند (ابن‌قاضی مکناسی، ۲۸۵/۲). شهرت وی از نام شهر اُبّه در تونس گرفته شده است (ابن‌حجر، همانجا). تاریخ تولد ابّی در منابع نیامده است. او در دوران تحصیل خود در مدارس مشهور تونس از جمله: مدرسهٔ شماعیه و مدرسهٔ توفیقیه (مدرسة الهواء) سکنیٰ داشت و بعدها خود در تونس به تدریس پرداخت و مدتی نیز امامت جامع‌الهواء را عهده‌دار بود. در ۸۰۸ ق / ۱۴۰۵م به عنوان قاضی جزیره قبلیه (شمال شرق تونس) منصوب گردید (زرکشی، ۱۳۵؛ وزیر سراج، ۱۸۹/۲؛ مخلوف، ۲۴۴؛ محفوظ، ۴۶/۱). تنها استادی که برای ابی ذکر شده ابن‌عَرَفه (محمدبن عرفهٔ ورغمی، د ۸۰۳ ق) است (بابا تنبکتی، ۲۸۷). ابی یکی از برجسته‌ترین شاگردان او بوده و ابن عرفه به توانایی ابی اعتراف داشته است (همانجا). ابی اشعاری در ستایش و تمجید از استاد خود سروده که حاکی از شدت احترامش نسبت به اوست (ابن قاضی مکناسی، همانجا). از شاگردان ابی می‌توان به یحیی‌بن عبدالرحمن عجیسی، قاضی عمر قلشانی، ابوالقاسم ابن ناجی، عبدالرحمن مجدولی و عبدالرحمن ثعالبی اشاره کرد (سخاوی، ۱۸۳/۱۱؛ ابن‌غازی، ۸۳؛ بابا تنبکتی، همانجا).

وی در کنار فقه به علوم معقول نیز عنایت داشته است (ابن‌حجر، ابن‌غازی، همانجاها). برنسویک[1] دروصف مهم‌ترین تألیف ابی ـ شرح *صحیح مسلم* ـ نظرات او را معتدل و عقلانی و منطبق بر واقعیتها می‌داند و معتقد است که ابی با توجه داشتن به سنن و آداب رایج در افریقیه مطالب *صحیح مسلم* را تجزیه و تحلیل کرده است (۳۹۶/۲). به علاوه ابی برخی از آداب و رسومی را که استاد وی ابن عرفه و دیگر مالکیان با آنها مخالفت می‌کردند و آنها را بدعت می‌خواندند، رایج ساخت و این آداب و رسوم میان مردم تونس، به عنوان بدعتهای پسندیده مرسوم شد (همو، ۳۲۷/۲).

از ابی دو اثر به جای مانده است: ۱. *اِکمال اِکمال المُعلم بفوائد کتاب مسلم*. این اثر شرحی است بر *صحیح مسلم* که ابی در آن نظرات برخی از شارحان، از جمله مازری، قاضی عیاض، قرطبی، نووی و برخی از گفته‌های استاد خود ابن عرفه را در آن بازگو کرده است (بلوی، ۴۴۱؛ حاجی خلیفه، ۵۵۷/۱ ـ ۵۵۸). این شرح در ۷ مجلد در قاهره (۱۳۲۸ ق) منتشر شده است؛ ۲. *تفسیر القرآن العظیم*، تفسیری است که براساس شنیده‌های او در مجالس درس استادش ابن‌عرفه با تکیه بر آراء مفسرانی، چون ابن عطیه و زمخشری تألیف شده است. از این اثر نسخ متعددی در تونس و مراکش موجود است (نک: محفوظ، ۴۸/۱ ـ ۴۹). ابی اثر دیگری با عنوان *شرح المدوّنة* نیز داشته است (بابا تنبکتی، همانجا؛ برای ابیاتی از سروده‌های ابی، نک: نیفر، ۱۱۴/۱). نام ابی به عنوان یک راوی در سلسله‌های روایت آثار سلف نیز دیده می‌شود (مثلاً نک: روداني، ۶۴، ۴۵۶).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تبصیر المنتبه*، به کوشش علی محمد بجاوی و محمدعلی نجار، قاهره، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن غازی، محمد، *فهرس*، به کوشش محمد زاهی، تونس، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ ابن قاضی مکناسی، احمدبن محمد، *درّة الحجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره / تونس، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ بابا تنبکتی، احمدبن احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ برنسویک، روبر، *تاریخ افریقیة فی العهد الحفصی*، ترجمهٔ حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ بلوی، احمدبن علی، *ثبت*، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ رودانی، محمدبن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ زرکشی، محمدبن ابراهیم، *تاریخ الدولتین الموحدیة والحفصیة*، به کوشش محمد ماضور، تونس، ۱۹۶۶م؛ سخاوی محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ محفوظ، محمد، *تراجم المؤلفین التونسیین*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ نیفر، محمد، *عنوان الاریب*، تونس، ۱۳۵۱ ق؛ وزیر سراج، محمدبن محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، بیروت، ۱۹۸۵م.

مهدی سلماسی

اَبْیار، قریه‌ای در جزیرهٔ بنی نصر مصر میان قاهره و اسکندریه. بعضی مؤلفان قدیم آن را قریه (یاقوت، ۱۰۸/۱؛ ابن عبدالمنعم، ۱۰) و برخی شهر (قزوینی، ۱۳۸/۱؛ ابن بطوطه، ۳۱) نوشته‌اند. ابیار اگر زمانی سیمای شهری داشته، بعدها اهمیت خود را ازدست داده و به صورت قریه‌ای تابع مرکز کفرالزیات درآمده است (رمزی، ۲۱۳/۱؛

1. Robert Brunschvig

کشف اسماء، ۲۳۰). وجدی شمار جمعیت آن را ۱۰٬۵۰۰ نفر نوشته است (۳۸/۱). قزوینی ابیار را سرزمینی دارای معدن کربنات دو سدیم (نطرون) ذکر کرده است (همانجا). ابیار به داشتن شخصیتها و مساجد متعدد شهرت داشته است.

ابن بطوطه هنگام بحث دربارهٔ ابیار آن را شهری کهن، بسیار زیبا و دلگشا نوشته و از مساجد متعدد آن یاد کرده است (همانجا). او ابیار و نحراریه را دو ناحیهٔ نزدیک به یکدیگر یاد کرده که رود نیل آنها را از یکدیگر جدا کرده است. به نوشتهٔ همو پارچه‌های مرغوبی در ابیار بافته می‌شد که در شام و عراق و مصر به قیمت گران به فروش می‌رفته است (همانجا؛ نیز نک: ابن دواداری، ۱۰۱). ابن بطوطه می‌نویسد پارچه‌های نحراریه با وجود نزدیکی به ابیار مرغوب نیست و حتی مردم نحراریه پارچه‌های شهر خود را نمی‌پسندند. وی همچنین از رسم مردم ابیار یاد کرده و نوشته است که روز ۲۹ شعبان وجوه طبقات و فقها در خانهٔ قاضی گرد می‌آیند و پس از تکمیل شمار حاضران، قاضی و همراهان و نیز مردم به دنبال آنان به جایگاه بلندی در بیرون شهر که خاص رؤیت هلال و مفروش است، می‌روند و پس از گزاردن نماز مغرب به شهر باز می‌گردند (همانجا). ابیار دارای نخلستانهای وسیع بوده است، چنانکه به نوشتهٔ مقریزی، در ۸۲۶ ق، ۱۰٬۲۰۰ اصله از نخلهای آنجا بر اثر تندبادی ریشه‌کن شد (۴(۲)/۶۳۵).

تنی چند از فقها و محدثان از ابیار برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: ابوالحسن علی بن اسماعیل بن اسد ربعی ابیاری (یاقوت، همانجا)، ابوالحسن علی بن اسماعیل بن عطیه فقیه مالکی اسکندریه و شارح برهان در اصول فقه (همو، ۱۰۹/۱؛ تاج العروس، ۶۵/۳) و فقیه ادیب عبدالهادی نجا ابیاری استاد جامع الازهر (د ۱۰۳۵ق/۱۸۸۸م) که آثاری در ادبیات، فقه، حدیث و تصوف دارد.

مآخذ: ابن بطوطه، محمد، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ابن دواداری، ابوبکر، کنز الدرر وجامع الغرر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، الروض المعطار فی خبر الاقطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ تاج العروس؛ رمزی، محمد، القاموس الجغرافی للبلاد المصریة، قاهره، ۱۹۵۳ - ۱۹۵۴ م؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد واخبار العباد، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ کشف اسماء المدن والنواحی المعتبرة، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مقریزی، احمد، السلوک لمعرفة دول الملوک، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ وجدی، محمد فرید، دائرة المعارف القرن العشرین، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ یاقوت، بلدان.

عنایت‌الله رضا

اَبیاری، عبدالهادی نجا (۱۲۳۶- ۱۳۰۵ق/۱۸۲۱- ۱۸۸۸م)، نویسنده، ادیب، لغت‌شناس و فقیه شافعی مذهب مصر. وی در ابیار (میان قاهره و اسکندریه) به دنیا آمد (شیخو، ۸۸/۲؛ سندوبی، ۲۲۲) و نسبت ابیاری او از همین جاست و چون دیر زمانی در الازهر تدریس کرد، نسبت ازهری نیز یافت.

ابیاری در خانواده‌ای دانشمند پرورده شد. مقدمات ادب را در ابیار نزد پدر آموخت (شیخو، همانجا)، سپس راهی الازهر شد و مدتی دراز در آنجا با جدیت تمام به تکمیل دانش خویش در علوم اسلامی و لغوی پرداخت و از استادانی همچون شیخ محمود دمنهوری و شیخ ابراهیم بیجوری (باجوری) و دیگران کسب فیض نمود و پس از اندک مدتی به مقام علمی والایی دست یافت (همانجا؛ زیدان، ۲۱۶-۲۱۷)، چندانکه خدیو اسماعیل پاشا مسئولیت آموزش و پرورش فرزندان خویش را به وی سپرد (سندوبی، همانجا)؛ سپس مورد بی مهری خدیو قرار گرفت و در ۱۲۸۹ق مجبور به ترک قاهره و اقامت در ابیار شد (ابیاری، ۷). زمانی که شاگردش، خدیو توفیق‌پاشا فرزند اسماعیل (حک ۱۲۹۶- ۱۳۰۹ق)، به زمامداری مصر رسید، شیخ را به سمت امام و مفتی مخصوص دربار برگزید. وی تا پایان عمر در این سمت باقی ماند (شیخو، همانجا؛ سندوبی، ۲۲۳). ابیاری در نهضت علمی مصر تأثیر بسزایی داشت (زیدان، ۲۱۶). وی با بسیاری از ادبا و دانشمندان زمان خویش از جمله شیخ ابراهیم احدب، احمد فارس شدیاق و شیخ ناصیف یازجی دوستی داشت و میان آنان رسائل چندی ردّ و بدل شده است. رسائل و منشآت شیخ به ابراهیم احدب، خواه منظوم و خواه منثور، به صورت مجموعه‌ای به نام *الوسائل الادبیة فی الرسائل الاحدبیة* گرد آوری شده است (شیخو، زیدان، همانجاها). این فقیه دانشمند در زمان حیات خویش کتابخانهٔ بزرگی فراهم آورد که متأسفانه پس از وفاتش از میان رفت (نک: *بستانی*).

ابیاری در قاهره درگذشت و در زاویهٔ شیخ اسماعیل شعرانی در کَفر الطماعین به خاک سپرده شد (خدیویه، ۲۰۶/۲). برخی منابع تاریخ وفات او را ۱۳۰۶ق آورده‌اند (زیدان، ۲۱۷؛ شیخو، همانجا). ابیاری شاگردان مشهوری پروراند که از جملهٔ آنان می‌توان به شیخ حسن طویل و شیخ محمد بسیونی اشاره کرد (زیدان، همانجا).

ابیاری در زمینهٔ علوم یا ادبیات چیز تازه‌ای به دست نداده است، سبکش در نوشته‌های معمولی نسبتاً روان است، اما چون به نگارش رساله می‌پردازد، اسیر صنعت و تکلف می‌شود و از رسائل کهن عربی، نظیر رسائل صاحب بن عباد و ابوبکر خوارزمی پیروی می‌کند. اوج صنعت گرایی او در کتاب *الوسائل الادبیة* نمایان است (نک: آثار).

ابیاری شعر نیز می‌سروده و قصایدی چند از وی در دست است. این قصاید که گاه در پاسخ رسائل ادبی شیخ ابراهیم احدب سروده شده‌اند، با وجود استواری، از احساس شاعرانه بی‌بهره‌اند (نک: ابیاری، ۱۱-۱۲، جم). در خلال آنها محسنات بدیعی از قبیل جناس، طباق و تلمیح به کار گرفته شده که ناچار شعر را متکلف ساخته است. علاوه بر این وی انبوهی شعر تعلیمی، خاصه ارجوزه، سروده و برخی از علوم اسلامی و ادبی را به منظور سهولت حفظ کردن در قالب آن اشعار عرضه کرده و گاه به شرح و تفصیل آنها پرداخته است. از جملهٔ این آثار می‌توان از منظومهٔ *الحدیقه* در علم بلاغت نام برد. همین منظومه را او خود در رساله‌ای به نام *الازهار الأنیقة فی شرح الحدیقة* شرح کرده است، اما پس از چندی گمان کرده که شاید فهم مضامین و معانی آن بر خواننده دشوار آید، از این رو بار دیگر بر آن منظومه شرح جدیدی موسوم به *ثمرة المجاز و الحقیقة فی شرح ابیات الحدیقة* نوشته است.

ابیاری علاقهٔ وافری به شرح آثار ادبی دیگران اعم از منظوم یا منثور داشته است. از جملهٔ این آثار می‌توان از کتابهای متعددی که در شرح *منظومة البلیانی*، شرح *راحة الارواح*، شرح *مغنی اللبیب*، شرح منظومهٔ بدریهٔ برزنجی موسوم به *جالیة الکدر*، شرح مقدمهٔ قسطلانی و شرح *ارشاد المرید*، تألیف کرده، نام برد (نک: آثار).

آثار: از آثار به جا مانده از ابیاری که بیش از ۴۰ اثر است (نک: زیدان، همانجا)، چنین بر می‌آید که وی در انواع علوم ادبی و اسلامی زمان خویش چون ادب، فقه، حدیث، تصوف، تاریخ، لغت، صرف و نحو و بلاغت تبحر داشته است:

الف چاپی: ۱. *باب الفتوح لمعرفة احوال الروح*، در تصوف و توحید، مشتمل بر مباحث فلسفی دربارهٔ روح است که در ۱۳۰۴ق در قاهره چاپ شده است. ۲. *حسن البیان فی نظم مشترک القرآن*، که به همراه اثر دیگر او به نام *نفحة الاکمام* چاپ شده است (مصر، ۱۲۷۶ق/ ۱۸۵۹م). ۳. *رضاب المرتشف فی نظم ماورد فی الصحیحین من المؤتلف و المختلف*. این اثر دربارهٔ اصطلاحات علم حدیث است و توسط خود مؤلف نیز شرح شده است (مصر، ۱۲۹۵ق). ۴. *زکاة الصیام بارشاد العوام*، در فقه شافعی (مصر، ۱۳۰۵ق). ۵. *سعود المطالع لسعود المُطالع* در ۲ جلد، مشتمل بر شرح و تفصیل ۴۱ شیوهٔ حل معما با اسم خدیو اسماعیل است. این کتاب شامل موضوعاتی سخت گوناگون و پراکنده، چون تاریخ فراعنه و خلفا، طبایع انسان و مضامین مختلف دیگری از همین قبیل است و هیچ ترتیب خاصی ندارد (واندیک، ۴۱۰)، مصر، ۱۲۸۳ق. ۶. *طرفة الربیع فی نظم انواع البدیع*، ارجوزه‌ای در علم بدیع که به همراه *نفحة الاکمام* چاپ شده است (۱۲۷۶ق). ۷. *العرائس الواضحة الغرر*، در شرح منظومهٔ بدریهٔ مشهور به *جالیة الکدر*، تألیف جعفر برزنجی است و در آن اسامی جنگجویان بدر و اُحُد و فضایل آنان آمده است (قاهره، ۱۲۹۹ق). ۸. *الفواکه الجنیّة (الجنوتیة) فی الملتقطات النحویة* یا *الفواکه فی الادب*، جُنگی است مشتمل بر داستانها و نکته‌هایی دربارهٔ ادب، قرآن، احادیث نبوی، موعظه، حکمت، تصوف و... (قاهره، ۱۳۰۰ق). ۹. *القصر المبنی علی حواشی المغنی*، که حاشیه‌ای است بر حاشیهٔ *مغنی اللبیب*، بخش باقی ماندهٔ آن (اول باب دوم) در دو مجلد چاپ شده است (مصر، ۱۳۰۱ق). ۱۰. *کشف النقاب*. در این اثر ابیاری منظومهٔ *رضاب المرتشف* خود را شرح کرده است. تألیف در ۱۲۸۵ق و چاپ در قاهره (۱۲۹۵ق). ۱۱. *الکلام علی الصوفیة من سعود المطالع*، در تصوف که همراه با ترجمهٔ فرانسهٔ آرنو[1] چاپ شده است (الجزایر، ۱۳۰۷ق/۱۸۸۹م). ۱۲. *الکواکب الدریة فی نظم الضوابط العلمیة*، دربارهٔ علوم گوناگون ادبی است که یک بار در ۱۳۰۴ق در حاشیهٔ *المواکب العلیة* و بار دیگر جداگانه در ۱۳۰۷ق در مصر به چاپ رسیده است. ۱۳. *لغز به ثلاثون علماً* (مصر، ۱۲۷۸ق). ۱۴. *المواکب العلیة فی توضیح الکواکب الدریة فی نظم الضوابط العلمیة*، گلچینی از مسائل و علوم گوناگون ادبی، فقهی، زبان شناسی و مختصری هم راجع به علم نجوم است که در برخی منابع، تنها به عنوان کتابی نحوی معرفی شده است (سرکیس، ۳۶۰/۱؛ زرکلی، ۱۷۴/۴)، قاهره، ۱۳۰۴و۱۳۰۷ق. ۱۵. *النجم الثاقب فی المحاکمة بین البرجیس و الجوائب*. میان شیخ احمد فارس شدیاق، مدیر روزنامهٔ *جوائب* و سلیمان حرائری، مدیر روزنامهٔ *برجیس* مناظره‌ای در لغت رخ داد و ابیاری به منظور داوری کتاب مذکور را نوشت. تألیف و چاپ در قاهره، ۱۲۷۹ق (نک: زیدان، ۲۱۸؛ شیخو، ۸۸/۲). ۱۶. *نفحة الاکمام فی مثلثات الکلام*. این اثر منظوم در لغت و پیرامون تفسیر الفاظی است که دارای حروف مشابه هستند و با تغییر اعراب و اختلاف حرکات معانی آنها عوض می‌شود. مطالب کتاب به ترتیب حروف الفبایی است و عنوان آن ضبطهای گوناگون دارد. چاپ در ۱۲۷۶ق (نک: زیدان، ۲۱۷؛ زرکلی، شیخو، همانجاها؛ بغدادی، *ایضاح*، ۶۶۸/۲). ۱۷. *نیل الامانی فی توضیح مقدمة القسطلانی*، در علم حدیث و حاشیه‌ای بر مقدمهٔ شرح قسطلانی بر *صحیح بخاری* است، تألیف آن در ۱۲۸۳ق انجام گرفته (تیموریه، ۳۴/۲) و در سالهای ۱۳۲۵ و ۱۳۲۶ق در مصر در حاشیهٔ کتاب *ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری* تألیف قسطلانی به چاپ رسید (سرکیس، ۳۶۱/۱). ۱۸. *الوسائل الادبیة فی الرسائل الاحدبیة*، مشتمل بر مکاتبات لغوی و ادبی است که میان ابیاری و شیخ ابراهیم احدب رد و بدل شده است. رسائل وی بیشتر در اخوانیات و شامل آرایشهای لفظی است. این رسائل از آنجایی که با ذکر زمان و مکان نگارش و موضوع رساله آغاز شده، می‌تواند در تعیین تاریخ تألیف و نیز شرح پاره‌ای از حوادث زندگی نویسنده مورد استفاده قرار گیرد. وی در این رسائل به شرح کلمات دشوار رسائل احدب می‌پردازد. به عنوان مثال، در انتهای یکی از رسائل احدب به شرح برخی واژه‌ها و شخصیتهای قدیم ایرانی همچون: فریدون، کوروش، اردشیر و بابک پرداخته است (نک: ابیاری، ۴۷-۵۳).

ب - خطی: ۱. *الازهار الانیقة فی شرح الحدیقة*، در علم بیان و در شرح منظومهٔ *الحدیقهٔ* خود او. در ۱۲۷۶ق تألیف شده که نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (دارالکتب، ۶۱/۷). ۲. *ترویح النفوس علی حواشی القاموس* (زیدان، ۲۱۸). بغدادی نام کتاب را *تفریح النفوس فی حواشی القاموس* آورده است (همان، ۳۰۱/۱، هدیه، ۶۴۴/۱). ۳. *ثمرة المجاز و الحقیقة فی شرح ابیات الحدیقة*. همانگونه که از نام کتاب بر می‌آید، این اثر شرح مجددی بر منظومهٔ *الحدیقهٔ* مؤلف است. نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (دارالکتب، ۶۵/۷). ۴. *دورق الانداد فی اسماء الاضداد*. این اثر منظومه‌ای در علم لغت است. ابیاری خود، آن را در رساله‌ای موسوم به *رونق الاسیاد شرح دورق الانداد* شرح کرده است. این کتاب همچنین توسط خلیجی در رساله‌ای جداگانه به نام *الکأس المروق علی الدورق* شرح شده است. نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (همان، ۷/۷؛ نیز نک: سرکیس،

1. Arnauld

همانجا). ۵. *راحة الحلوانی*، مشتمل بر تحقیقاتی در علم لغت و ردّی بر منتقدان کتاب *الضوء الشارق*، تألیف مصطفی بکری است (زرکلی، همانجا). ۶. *زهرة الطلع النضید علی ارشاد المرید*، در علم کلام که نسخ خطی آن در کتابخانهٔ ازهریه موجود است (ازهریه، ۲۲۵/۳). ۷. *صحیح المعانی فی شرح منظومة البلیانی*، دربارهٔ اصطلاحات علم حدیث. همانگونه که از نام کتاب بر می‌آید شرحی بر *منظومة البلیانی* است (بغدادی، زیدان، همانجاها). ۸. *نشوة الافراح فی شرح راحة الارواح*، در شرح قصیدهٔ *راحة الارواح* محمد هراوی شافعی است که در ۱۲۸۰ق سروده شده است. دو نسخه از این کتاب در کتابخانهٔ ازهریه موجود است (ازهریه، ۲۸۸/۵).

آثار یافت نشده: *البهجة التوفیقیة فی اللغة و الادب*، *الثغر الباسم فی مختصر حاشیة البیجوری علی ابن قاسم*، *حجة المتکلم علی متن مختصر النووی لصحیح مسلم*، *الحدیقة فی علم البیان*، *رونق الاسیاد شرح دورق الانداد*، *زهر الروابی شرح وضعیة الانبابی*، *زهرة الحمدلة فی الکلام علی البسملة*، *سرور الغنی شرح المورد الهنی*، *سعود القرآن فی نظم مشترک القرآن*، *فاکهة الاخوان فی مجالس رمضان*، *المورد الهنی و النور المبین للحصن الحصین* (بغدادی، همانجا).

بغدادی اثری به نام *سحر العیون فی الغزل* را منسوب به او دانسته است (همانجا)، اما این اثر در واقع متعلق به یکی از شاگردان شهاب الدین احمد بن محمد حجازی (۷۹۰-۸۷۵ق) بوده که به اهتمام ابیاری در ۱۲۷۶ق در مصر چاپ شده است (سرکیس، ۳۵۹/۱؛ واندیک، ۴۱۰).

مآخذ: ابیاری، عبدالهادی نجا، *الوسائل الادبیة فی الرسائل الاحدبیة*، قاهره، ۱۳۰۱ق/ ۱۸۸۳م؛ ازهریه، *فهرست*؛ بستانی؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ تیموریه، *فهرست*؛ خدیویه، *فهرست*؛ دارالکتب، *فهرست*؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تراجم مشاهیر الشرق*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ سندوبی، حسن، *اعیان البیان*، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ شیخو، لوئیس، *الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر*، بیروت، ۱۹۱۰م؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، قاهره، ۱۸۹۷م.

عزت ملا ابراهیمی

اَبْیانه، دهی از دهستان بَرْزرود، بخش حومهٔ شهرستان نطنز، استان اصفهان. این ده که شمار مردمش به هزار نمی‌رسد، از اهمیت تاریخی و فرهنگی ویژه‌ای برخوردار است.

وضع طبیعی: ابیانه در منطقه‌ای کوهستانی، به خط مستقیم در ۲۵ کیلومتری شمال غربی قلهٔ اصلی کرکس، از کوههای مرکزی ایران، واقع است (*نقشهٔ عملیات*). در این ناحیهٔ کوهستانی که دره‌های نسبتاً سرسبز فراوان دارد، رودخانهٔ برزرود از کوههای دهناد و ارشد و کلاجار که ارتفاع آنها حداکثر ۳٬۰۰۰ متر است، سرچشمه می‌گیرد (*شناسنامهٔ آبادیهای کشور*) و از غرب به شرق جریان می‌یابد و به رودخانهٔ هنجن می‌پیوندد.

در درهٔ برزرود دهات چندی وجود دارد که معتبرترین آنها روستای زیبای ابیانه مرکز دهستان در ۵۱°و ۳۶′ طول شرقی و ۳۳° و ۳۵′ عرض شمالی در ارتفاع ۲٬۲۲۰ متر از سطح دریا قرار گرفته است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۴/۶۰). ابیانه در ۴۰ کیلومتری شمال غربی نطنز و ۲۰ کیلومتری مغرب جادهٔ کاشان به نطنز واقع است. کوه دومیلان در جنوب غربی و کوه کلاجار در شمال غربی و کوه هیمند در شمال شرقی این آبادی قرار دارد (همانجا).

ابیانه نقطه‌ای خوش منظره و خوش‌آب و هوا و دارای موقعیت طبیعی مساعدی است. در نتیجه هنگامی که شاهان صفوی برای ییلاق به نطنز می‌رفته‌اند، بسیاری از نزدیکان و درباریان هم در ابیانه اقامت می‌کرده‌اند (هنرفر، ۸۸۷). در تابستانها هوای آن نسبتاً معتدل است و دمای آن از ۳۲° سانتی‌گراد تجاوز نمی‌کند، ولی در زمستانها ممکن است به ۱۵°- برسد. بارندگی آن کم و در حدود ۱۰ سانتی‌متر در سال است که بیشتر آن در نیمهٔ سرد سال و آنهم گاهی به صورت برف می‌بارد. پرباران‌ترین ماههای سال، بهمن واسفند و فروردین است و در ۶ ماه از خرداد تا آبان بارانی در آن به ثبت نرسیده است (*سالنامهٔ آماری*، جم).

جمعیت: ابیانه در اولین سرشماری رسمی کشور (۱۳۳۵ ش) ۱٬۶۰۳ نفر جمعیت داشته است (*گزارش مشروح*، ۱)،ولی در سرشماری ۱۳۵۵ ش دارای ۳۳۶ خانوار و ۸۸۱ نفر جمعیت بوده است (*فرهنگ آبادیهای کشور*، ۱۰۱/۲). در سرشماری ۱۳۶۰ ش که به وسیلهٔ جهاد سازندگی به عمل آمده، ۳۰۰ خانوار در آن شمارش شده‌اند (*فرهنگ اجتماعی*، ۲۷۶) که از تقلیل تدریجی جمعیت و مهاجرت مردم آن به مرکز شهرستان و تهران حکایت می‌کند. زبان مردم ابیانه فارسی و لهجهٔ ابیانه‌ای است که با لهجه‌های متداول در جاهای دیگر تفاوت کلی دارد (نک: هـ د، کاشان، لهجه‌ها). دین ساکنان ابیانه اسلام است و همه پیرو مذهب تشیعند. درصد افراد باسواد آن نسبتاً بالاست (*ایرانیکا*) و دارای ۲ دبستان و ۲ مدرسهٔ راهنمایی است (*فرهنگ اجتماعی*، همانجا).

نوع مساکن: شمار مساکن ابیانه در ۱۳۶۱ ش برابر با ۵۰۰ واحد برآورد شده است. از شمار کم‌خانوار نسبت به شمار بیشتر مساکن، به سهولت می‌توان به تقلیل تدریجی جمعیت و مهاجرت مردم ابیانه پی‌برد. مساکن ابیانه تماماً بر روی دامنهٔ پرشیبی در شمال رودخانه برزرود بنا شده است، به صورتی که پشت‌بام مسطح خانه‌های پایین‌دست، حیاط مساکن بالا دست را به وجود می‌آورد که هیچ دیواری آن را محصور نمی‌سازد. در نتیجه ابیانه در وهلهٔ اول روستایی چند طبقه به نظر می‌آید که در بعضی موارد تا چهار طبقهٔ آن را می‌توان مشاهده کرد. اتاقهای ابیانه به پنجره‌های چوبی ارسی مانند مجهزند و اغلب دارای ایوانها و طارمیهای چوبی پیش‌رفته مشرف بر کوچه‌های تنگ و تاریکند و مناظر جالبی ایجاد می‌کنند. نمای خارجی دیوارهای مساکن ابیانه با خاک سرخی که معدن آن در مجاورت روستاست، پوشیده شده است (مشاهدات مؤلف). مجموع این مشخصات و جنبه‌های انحصاری دیگری که در نقشه و اسلوب بنای مساکن آن به چشم می‌خورد، عده‌ای از محققان را بر آن داشته است که معتقد شوند، ابیانه هنوز قیافهٔ ایرانی پیش از اسلام را حفظ کرده و می‌تواند نمونه‌ای از مساکن آن زمان به شمار آید (سیرو، ۳۵۸-۳۵۹). در سالهای اخیر مساکن

پایین دست و نزدیک رودخانه که ساکنان آنها به شهرها مهاجرت کرده‌اند، دستخوش ویرانی شده، اما در مقابل ابیانه ایهایی که چند سالی دور از زادگاه خود در شهرها گذرانده و توانسته‌اند ثروتی به دست آورند، همینکه به این روستا برمی‌گردند، ساختمانهای جدیدی با تیرآهن و در و پنجرهٔ فلزی در قسمت بالای روستا می‌سازند که تاحدی به اصالت روستا صدمه می‌زند. مردم ابیانه آنان را وادار می‌کنند که نمای خارجی ساختمانها را با همان خاک سرخ محلی بپوشانند، تا هماهنگی بین نو و کهنه به وجود آید.

از آنجا که دامنه‌های شیب‌دار ابیانه فضای کافی برای ایجاد خانه‌های موردنیاز فراهم نمی‌سازد، در این روستا چنین رسم شده است که هر خانواده یک انبار غار مانندی در تپه‌های یک کیلومتری روستا، در کنار جاده و نرسیده به ابیانه ایجاد نماید. این غارها که در دل تپه‌ها حفر شده‌اند و از بیرون تنها درهای کوتاه و محقر آنها نمودار است، برای نگاهداری دامها و نیز آذوقهٔ زمستانی و اشیاء غیر لازم چوبی و امثال آن مورد استفاده قرار می‌گیرد.

وضع اقتصادی: زندگی مردم ابیانه بر پایهٔ کشاورزی و باغداری و دامداری است، آنهم بیشتر با روشهای سنتی اداره می‌شود و بیشتر زنان در کلیهٔ امور اقتصادی با مردان، همکاری دارند. سرپرسی سایکس در ۱۲۷۳ ش ابیانه را جزو املاک خواهر ناصرالدین‌شاه قاجار دانسته است (ص ۲۱۰)، ولی امروز بیشتر ساکنان آن خرده‌مالکند (تحقیق محلی مؤلف). ابیانه دارای ۷ رشته قنات است که مزارع و باغات آن را آبیاری می‌کند (*شناسنامهٔ آبادیهای کشور*). گندم، جو، سیب‌زمینی و دیگر فرآورده‌های غذایی نیاز اهالی را برآورده می‌کند. انواع میوه به خصوص سیب، آلو، گلابی، زردآلو و نیز بادام و گردو در ابیانه به دست می‌آید و سالانه مقادیر زیادی از این قبیل محصولات سردرختی به صورت برگه یا لواشک به تهران و سایر شهرهای استان صادر می‌شود. در تپه‌های ابیانه کتیرا و درمنه و خاکشیر فراوان می‌روید که در گذشته اقلام عمدهٔ صادرات آبادی را به وجود می‌آورده است (همانجا)، ولی امروز کمتر کسی دنبال جمع‌آوری آنها می‌رود. دامداری ابیانه محدود به ۸٬۰۰۰ رأس بز و در حدود ۴٬۰۰۰ رأس گوسفند است (*فرهنگ اقتصادی*، ۲۷۶ مکرر). در سالهای اخیر قالی‌بافی در ابیانه رواج پیدا کرده و حدود ۳۰ کارگاه قالی‌بافی در آنجا دایر شده است که در آنها از طرحهای کاشی و جوشقان استفاده می‌شود (*شناسنامهٔ آبادیهای کشور*). در گذشته گیوه‌بافی از جمله مشغله‌های پردرآمد زنهای ابیانه بوده که امروز تاحدی متروک شده است. ساختن زیورآلات نقره‌ای هم در گذشته رونقی داشته است که امروزه به سبب گرانی مواد خام کمتر به آن می‌پردازند.

آداب و سنن (تحقیق مؤلف در ابیانه): مردم ابیانه به سبب کوهستانی بودن منطقه و دور بودن محل آنها از مراکز پرجمعیت و راههای ارتباطی، قرنها در انزوا زیسته و در نتیجه بسیاری از آداب و رسوم قومی و سنتی و از جمله زبان و لهجهٔ قدیم خود را حفظ کرده‌اند. لباس سنتی آنها که اکنون هم بدان ملبس هستند و در حفظ آن تأکید و تعصبی از خود نشان می‌دهند، در مردان شلوار گشاد و درازی از پارچهٔ سیاه و در زنها پیراهن بلندی است که از پارچه‌های گلدار و رنگارنگ در شقه‌های طولی دوخته شده و در قسمت پایین اندکی در دو طرف چاک دارد. این پیراهن را زنها بر روی شلیته‌ای پرچین می‌پوشند. علاوه بر این، زنهای ابیانه معمولاً چارقدهای سفیدرنگی بر سر دارند (گلبو، ۶۴ ـ ۶۵). لباس زنهای ابیانه همانند لباس بانوان عهد صفوی است که در نقوش چهل‌ستون و عالی‌قاپوی اصفهان دیده می‌شود (هنرفر، ۸۸۷). در سالهای اخیر بسیاری از جوانان ابیانه‌ای برای کسب معاش یا ادامهٔ تحصیل به شهرهای مجاور مانند قم، کاشان، اصفهان، تهران و عدهٔ کمی از آنان به اروپا و امریکا رفته‌اند. به این سبب در ابیانه قیافه‌های جوان کمتر به چشم می‌خورد. ولی این جوانان، همینکه به ابیانه برمی‌گردند، بلافاصله خود را به لباس بومی ملبس کرده، تا زمانی که در آنجا هستند، از لباس دیگری استفاده نمی‌کنند.

در میان مردم ابیانه آداب و رسومی به جای مانده است که برخلاف گفتهٔ پاره‌ای محققان مربوط به دوران پیش از اسلام است. وجود همین آداب و رسوم باعث شده است که بعضی اسلام آوردن آنان را به زمان شاهان صفوی نسبت دهند (سیرو، ۳۵۹). در حالی که وجود مساجد قدیمی (نک‍: آثار تاریخی) خلاف این نظر را به ثبوت می‌رساند. در ابیانه نوروز و چهارشنبه سوری را با تشریفات خاصی که با ضیافتها توأم است برگذار می‌کنند. از جمله در مراسم چهارشنبه‌سوری چنین معمول است که آتشی برپا کرده و کوزهٔ آبی از پشت‌بام بر روی آتش می‌افکنند. مراسم عروسی را هم اهالی ابیانه به تفصیل و طی چند روز برگذار می‌کنند. در میان مراسم مذهبی مهم‌تر از همه عید فطر است. در این روز مردم ابیانه قبل از طلوع آفتاب به گورستانها می‌روند و برای شادی روان مردگان خیرات می‌کنند. اطعام و خیرات کردن در ماه محرم نیز از مراسم عادی آنهاست. در ایام محرم و همچنین در نوروز کسانی که مردهٔ تازه‌ای داشته باشند، منقل آتشی در خانهٔ خود می‌گذارند. این رسم را نیز از بقایای آثار کهن و پیش از اسلام دانسته‌اند (*ایرانیکا*).

آثار تاریخی: قدیم‌ترین اثر تاریخی ابیانه بنای آتشکده‌ای است که مانند دیگر بناهای ده بر سراشیبی قرارگرفته و جای آن طوری انتخاب شده است که از هر سو قابل رؤیت باشد. از طبقهٔ تحتانی این پرستشگاه یک تالار کوچک به جا مانده، ولی طبقه‌ای که مخصوص مراسم مذهبی بوده، همان است که اکنون به نام آتشکده شناخته می‌شود و کوچهٔ اصلی ابیانه از وسط آن می‌گذرد. آتشکدهٔ ابیانه را نمونه‌ای از معابد زردشتی دانسته‌اند که در جوامع کوهستانی ساخته می‌شده و با وجود کوچکی با مطالعهٔ کامل و منطبق با شرایط محلی بنا می‌شده است (سیرو، ۳۶۰).

ابیانه با وجود کمی جمعیت دارای ۸ مسجد است که سه تای آنها قدیمی و دارای اهمیت تاریخیند. قدیم‌ترین مسجد ابیانه مسجد جامع

است که در فاصلهٔ ۳۰۰ متری آتشکده بنا شده و با اینکه چندبار نوسازیهایی در آن به عمل آمده، شکل اصلی خود را حفظ کرده است. جالب‌ترین قسمت این مسجد محراب بسیار زیبای آن است (مشکوتی، ۳۳۹) که تماماً از چوب گردو ــ که به دقت در آن کار کرده‌اند ــ ساخته شده است. سطح خارجی این محراب مستطیلی است که بلندی آن از کف مسجد ۲ متر و پهنای آن ۱/۰۸ متر است. دورهٔ قاب این مستطیل از کتیبه‌ای تشکیل شده که آیات مبارکهٔ آیة الکرسی و شهدالله را در آن نقر کرده‌اند. در قسمت بالای داخل طاق محراب چنین نوشته شده است: امر بایجاد هذا المحراب ابوجعفر محمدبن علی بن شهبا... اعانه الله تعالی و غفرله تقرباً الی الله و ابتغاءً لمرضاته فی جمادی الاولی‌سنة سبع و سبعین و اربع مأة (۴۷۷). سیدمحمد تقی مصطفوی نظر داده که محراب این مسجد متعلق به سدهٔ ۵ ق است (نک: مشایخی، ۳۶۳، حاشیه). در این مسجد منبر چوبی بسیار نفیسی از زمان سلجوقیان به جامانده است که کتیبه‌ای به خط کوفی با تاریخ محرم ۴۶۶ دارد (گلبو، ۶۷). در کتیبه‌های قسمت جدید مسجد که به خط ثلث است، چنین نوشته شده است: «امر بعمارة هذا المسجد وسقف المعروش مولانا عزالدین بن مولی المذکرین هادی السالکین مولانا محمد بهاءالدین». بر بالای دیوار شرقی ایوان شمالی روی چوب زیر سر تخته‌های ردیف آخرین چنین نوشته شده است: «الجامع بقریة ابیانه من تاریخ شهر الله الحج حج اثنی و سبعین و سبع مأة» (مشایخی، ۳۶۴، حاشیه). آخرین تعمیر این مسجد در ۱۳۱۱ ق بوده که توسط استاد صفرعلی بیدگلی به عمل آمده است (نراقی، ۴۱۷).

مسجدقدیمی دیگر ابیانه مسجد پرزله است که دارای فضای دلبازی است و روی لنگه در شرقی آن که به گرم خانه باز می‌شود، نوشته شده است: «ولذکر الله اعلی واجل فی تاریخ سنة احدی وسبع مأة (۷۰۱ ق) کتبه محمد نجیب بن علی اصفهانی نقار» (مشایخی، همانجا) که مربوط به دورهٔ ایلخانان و قدیم‌ترین دری است که در ابیانه دیده شده است (گلبو، ۶۶). این مسجد را یکی از زیباترین مساجدی شناخته‌اندکه درنقاط سردسیری وکوهستانی‌بنیادشده است (کیانی، ۷).

مسجد تاریخی دیگر ابیانه مسجد حاجتگاه است که در کنار صخرهٔ کوه بنا شده و بر در ورودی شبستان آن تاریخ ۹۵۳ ق حک شده است (گلبو، همانجا). مساجد دیگر ابیانه عبارتند از مسجد یُشمون، مسجد پل هِزدَه، مسجد پایین ده، مسجد بالاده، مسجد چشمه که بیشتر مربوط به سالهای اخیرند.

روستای ابیانه دارای دو زیارتگاه است، یکی شاهزاده عیسی و یحیی در جنوب روستا که به گفتهٔ اهالی فرزندان امام موسی کاظم (ع) بوده‌اند. معماری این زیارتگاه با گنبد هشت ضلعی و کاشیکاری فیروزه‌ای، منظرهٔ زیبایی در میان بناهای دیگر برای آن به وجود می‌آورد. زیارتگاه دیگر ابیانه «زیارت هِنزا» است که قدمگاه نیز نامیده می‌شود (فرهنگ جغرافیایی، ۵؛ *شناسنامهٔ آبادیهای کشور*). از دیگر آثار قدیمی ابیانه یکی بنای معصوم‌زاده ونیز قلعهٔ آن است (جوادی، ۲۵۷).

مآخذ: جوادی، آ.، *معماری ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ *سالنامهٔ آماری هواشناسی*، سازمان هواشناسی کشور، سالهای ۱۳۵۷ ـ ۱۳۵۸ (ص ۱۵۵)، ۱۳۵۸ ـ ۱۳۵۹ (ص ۱۵۳) و ۱۳۵۹ ـ ۱۳۶۰ (ص ۱۵۱)، تهران، ۱۳۶۴ ـ ۱۳۶۵ ش؛ سایکس، سرپرسی، *سفرنامه*، ترجمهٔ حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ سیرو، ماکسیم، *راههای باستانی ناحیهٔ اصفهان و بناهای وابسته به آنها*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ *شناسنامهٔ آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی کشور (فرهنگساز)، آبادی ابیانه (شمارهٔ شناسنامه ۱۲)، دهستان برز رود، بخش حومهٔ شهرستان نطنز، استان اصفهان، ۱۳۵۶ ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، استان اصفهان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ *فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع*، استان اصفهان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان اصفهان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور جمهوری اسلامی ایران*، کاشان، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۶ ش، ج ۶۰؛ کیانی، محمد یوسف، *معماری ایران (دورهٔ اسلامی)*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ *گزارش مشروح حوزهٔ سرشماری کاشان*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ گلبو (کردوانی)، فریده، «ابیانه، آتشی به جا مانده از تمدن کهن»، مجلهٔ هنر ومردم، تهران، خرداد ۱۳۵۵، س ۱۴، شـ ۱۶۴؛ مشایخی، مهدی، *حاشیه بر راههای باستانی ناحیهٔ اصفهان* (نک: سیرو در همین مآخذ)؛ مشکوتی، نصرت الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ نراقی، حسن، *آثار تاریخی شهرستانهای کاشان و نطنز*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ *نقشهٔ عملیات مشترک (زمینی) کاشان*، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ هنرفر، لطف‌الله، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ ش؛ نیز: *Iranica*.

محمدحسن گنجی

اَبْیانه‌ای، لهجه، نک: کاشان، لهجه‌ها.

اُبَیّ بْنِ کَعْب، ابن قیس بن عُبَید بن زید، از تیرهٔ بنی‌نجار انصار، از اصحاب پیامبر (ص) و از کاتبان وحی که در قرائت و گردآوری و تعلیم قرآن و همچنین در تفسیر وفقه مقام والایی داشت. ابن‌ندیم (ص ۳۰) برخلاف دیگر منابع، سلسله نسب او را چنین آورده است: «اُبَی ابن کعب بن قیس بن ملک بن امرئ القیس». عُمَر او را ابوالطفیل، می‌خواند، چون پسری به همین نام داشت (بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۱(۲)/۴۰)، ولی در پاره‌ای از روایات آمده که پیامبر (ص) او را با کنیهٔ «ابوالمنذر» می‌خوانده است (نک: طبرانی، ۱۶۵/۱؛ ابن‌عبدالبر، ۶۶/۱). نیز روایت شده است که رسول اکرم (ص) او را «سیدالانصار» لقب داد و هنوز زنده بود که مسلمانان او را «سیدالمسلمین» خواندند (حاکم نیشابوری، ۳۰۲/۳).

در تاریخ مرگ او مشکل بتوان میان اقوال مختلف (سالهای ۱۹، ۲۲، ۲۹ ـ ۳۳ ق) الفتی داد. شماری از مورخان درگذشت او را به روزگار عمر دانسته‌اند (نک: مزی، *تهذیب*، ۲۷۱/۲ ـ ۲۷۲)، در حالی که از برخی مطالب نقل شده در *التاریخ الصغیر* بخاری (۸۹/۱) و مستدرک حاکم نیشابوری (۳۰۳/۳) چنین بر می‌آید که به هنگام آغاز اعتراض مردم بر عثمان، وی زنده بوده و به قولی یک هفته یا ۱۰ روز پیش از کشته شدن عثمان درگذشته است (مزی، همان، ۲۷۱/۲).

از زندگی او پیش از اسلام اطلاع چندانی نداریم، جز اینکه در جاهلیت، به روزگارانی که کمتر کسی در میان عرب نوشتن می‌دانست، اُبیّ کتابت را فرا گرفته بود (ابن‌سعد، ۴۹۸/۳). نخستین مطلبی که از او در دوران اسلام می‌دانیم، شرکت در عقبهٔ دوم در زمرهٔ ۷۰ تن از

انصار و بیعت با پیامبر (ص) است (همانجا). پیامبر (ص) پس از هجرت میان او و سعیدبن زیدبن عمرو بن نُفَیل و به قولی میان او و طلحةبن عبیدالله پیمان برادری برقرار کرد و از آن پس او در غزوات بدر و اُحُد و خندق و دیگر مشاهد همراه پیامبر (ص) بود (همانجا). همچنین از شرکت او در سریّه‌ای که در آغاز هفتمین ماه از هجرت، به فرماندهی حمزة بن عبدالمطلب روی داده، اطلاع داریم (واقدی، ۹/۱).

وی از کاتبان وحی بود (ابن سعد، همانجا؛ ابن‌قتیبه، ۲۶۱/۱). چنانکه حکایت شده، در غیاب علی (ع) و عثمان، ابی بن کعب و زیدبن ثابت به کتابت وحی می‌پرداختند (طبری، ۸۳۶/۲). وی علاوه بر کتابت وحی، دبیری پیامبر (ص) را نیز عهده‌دار بود و در غیاب او، زیدبن ثابت این وظیفه را انجام می‌داد (همو، ۱۷۸۲/۱). روایت شده است که ابیّ نخستین کس بود که در پایان‌نامه‌ها، به عنوان کاتب نام خود و پدرش (کَتَبَ فلان بن فلان) را می‌نوشت (ابن‌اثیر، ۵۰/۱). گاه نیز از جانب پیامبر (ص) مأمور می‌شد تا به نومسلمانان، از جمله وفد عامر و وفد بنی حنیفه، که به مدینه می‌آمدند، احکام اسلام و *قرآن* بیاموزد (نک: ابن خلدون، ۴۷۵/۲، ۴۷۶).

ابی‌بن کعب علاوه بر اینکه در دانش قرآنی تبحر داشت، یکی از اصحاب فتوا در میان اصحاب پیامبر (ص) بود و گفته‌اند وی یکی از ۶ نفری است که دانش پیامبر به آنان رسیده است (بسوی، ۴۴۵/۱؛ ابواسحاق، ۲۵ - ۲۶). پس از درگذشت پیامبر (ص)، برپایهٔ منابع شیعی ابی بن کعب یکی از ۱۲ تن از مهاجرین و انصار بود که در موضوع جانشینی پیامبر (ص) زبان به اعتراض گشودند (ابن بابویه، *الخصال*، ۴۶۱/۲). دراین‌مورد از طریق او حدیثی بدین‌مضمون نقل شده است: «علی بن ابی‌طالب امامکم بعدی وهو الناصح لأمتی» (برای تفصیل، نک: برقی، ۶۳ - ۶۶؛ طبرسی، ۱۵۳/۱ - ۱۵۷).

وی در زمان عمر اظهار تمایل کرد که کاری بدو سپرده شود، ولی عمر درپاسخ گفت: خوش ندارم که دین تو را آلوده سازد (ابن سعد، ۴۹۹/۳). امّا می‌دانیم که وی همراه عمر به جابیه (قریه‌ای از قرای دمشق) رفت و او بود که برای مردم بیت‌المقدس صلح‌نامه نوشت (ابن عساکر، ۵۸۳/۲). همچنین براساس پاره‌ای از روایات که از زنده بودن او در زمان عثمان حکایت دارد، عثمان برای جمع‌آوری *قرآن* ۱۲ نفر از مهاجرین و انصار را فرا خواند که ابی بن کعب یکی از آنان بود (ابن سعد، ۵۰۲/۳).

ابی بن کعب از رسول اکرم (ص) احادیثی روایت کرده است که شماری از آنها را صاحبان صحاح ششگانه در آثار خود آورده‌اند. بنابر شمارش نَوَوی احادیث منقول از ابی در کتب معتبر، ۱۶۴ حدیث است که از آن میان ۳ حدیث محل اتفاق بخاری و مسلم، ۳ حدیث از منفردات بخاری و۷ حدیث از منفردات مسلم است (نووی، ۱(۱)/۱۰۹). احمدبن حنبل (۱۱۳/۵ - ۱۴۴) احادیث فراوانی را از او به نقل از ابوایوب انصاری، عُبادة بن صامت، ابوهریره، رافع‌بن رفاعه، جابربن عبدالله، سهل‌بن سعد، عبدالله‌بن عمروبن عاص، عبدالله‌بن عباس، انس‌بن مالک، عبدالرحمان بن اَبْزی، سلیمان بن صُرَد، عبدالرحمان بن اسود، سُوَید بن غفله، عبدالرحمان بن ابی لیلی، زِرّبن حُبیش، ابوعثمان نَهْدی، ابوالعالیهٔ ریاحی، طفیل و محمد، پسران ابی بن کعب و از عده‌ای دیگر، در مسند خود آورده است (برای فهرستی از راویان وی، نک: مزی، *تهذیب*، ۲۶۳/۲ - ۲۶۴. نیز برای بررسی احادیث او، نک: همو، *تحفة الاشراف*، ۱۱/۱ - ۴۰). احادیث منقول از ابی بن کعب از حیث موضوع مسائلی مربوط به فقه، تفسیر، سیره و زهد و اخلاق را در بر می‌گیرد.

مآخذ: در پایان مقاله. عبدالامیر سلیم

اُبیّ بن کعب و علوم قرآنی: ابیّ به عنوان یکی از سابقین انصار سالیان متمادی در صحبت پیامبر (ص) بود و چنانکه در روایت آمده است، تمامی *قرآن* را بر آن حضرت عرض نمود (نک: ابن مهران، ۱۷؛ «المبانی»، ۶۴)؛ از همان تاریخ نیز به تعلیم *قرآن* اشتغال ورزید و بنابر حدیثی مشهور، یکی از ۴ تنی است که پیامبر (ص) فرا گرفتن *قرآن* از آنان را توصیه کرده است (نک: بخاری، *صحیح*، ۳۰۷/۲، ۳۱۴؛ مسلم، ۱۹۱۳/۴-۱۹۱۴). در حدیثی دیگر که به بیان فضایل تنی چند از صحابه پرداخته است. ابی بن کعب آگاه‌ترین فرد امت به قرائت دانسته شده است (ترمذی، ۶۶۵/۵؛ ابن سعد، ۴۹۹/۳: «اقرء امتی لکتاب الله»).

ابی بن کعب پس از رحلت پیامبر (ص) نیز همواره به تعلیم *قرآن* در مدینه اشتغال داشت و جمعی از مشاهیر چون ابن عباس، ابوهریره و عبدالله‌بن‌سائب‌ازصحابه‌وعبدالله‌بن‌عیاش‌بن‌ابی‌ربیعه، ابوعبدالرحمن سلمی و ابوالعالیهٔ ریاحی از تابعین از وی قرائت آموختند (نک: ابن جزری، ۳۱/۱). از برخی روایات کهن بر می‌آید که سابقهٔ رواج قرائت ابیّ به دورهٔ پیش از تدوین مصحف عثمانی باز می‌گردد و این قرائت در آن دوره یکی از چند قرائت متداول بوده است (نک: ابن ابی داوود، ۲۳-۲۴؛ «المبانی»، ۴۴-۴۵). در عهد عمر، بر پایهٔ گزارشهای رسیده، گاه قرائت او مورد مخالفت عمر واقع شده است (نک: ابن ابی داوود، ۳۲، ۱۵۵-۱۵۶).

پس از تدوین مصحف عثمانی که ابی بن کعب خود یکی از دست اندرکاران آن بود، قرائت ابیّ همچنان مورد توجه قرار داشت و نسل به نسل به آیندگان منتقل گردید و پایهٔ اصلی قرائاتی قرار گرفت که در سده‌های بعد به عنوان قرائاتی معتبر شناخته می‌شد. از میان قرائات سبع، قرائات حجازیِ نافع و ابن کثیر و قرائت بصریِ ابوعمرو بن علاء که صبغه‌ای حجازی داشت، تا حد زیادی از قرائت ابیّ ریشه گرفته است، به گونه‌ای که می‌توان قرائت ابی بن کعب و پس از او زیدبن ثابت را بنیان اصلی قرائت حجازی تلقی کرد. در قرائات کوفی نیز تأثیر ابی بن کعب بر قرائت عاصم و کسائی قابل ملاحظه است (نک: ابن مجاهد، ۵۵، ۸۴؛ ابن مهران، ۱۷، ۲۵-۲۷، ۲۹، ۳۴، ۷۳؛ ابوعمرو دانی، ۸-۹). شاید از همین روست که ابن جزری (همانجا)، ابی بن کعب را علی‌الاطلاق برجسته‌ترین قاری این امت دانسته است.

با توجه به آنچه گفته شد، طبیعی است که نباید قرائت ابیّ را قرائتی فراموش شده دانست، چرا که شالودهٔ شماری از قرائات جاودانی است، ولی این قرائت بدون آمیختگی با قرائات دیگر و به گونه‌ای مستقل حتی در سده‌های نخستین چندان مضبوط نبوده است. به طوری که در منابع سده‌های ۲-۴ تنها قرائاتی پراکنده منسوب به وی در منابع مختلف دیده می‌شود (نک: فراء، ۱-۲۶، جم؛ ابوداوود، ۳۳/۴، ۳۴؛ ترمذی، ۱۸۸/۵؛ ابن ابی داوود، ۵۳، جم؛ نحاس، ۳۲۷/۴، ۳۳۶، جم؛ ابن خالویه، فهرست، ۱۸۶؛ ابن مهران، ۲۳۴).

گاه برخی از منابع امامیه قرائت ابی بن کعب را در تأیید نظرهای اعتقادی یا فقهی خود مورد استناد قرار داده‌اند (مثلاً نک: ابن بابویه، عیون، ۱۸۱/۱، در فضایل اهل بیت (ع)؛ طوسی، ۱۶۶/۳، دربارهٔ متعه) و فراتر از آن، در روایتی به نقل از امام صادق (ع) تصریح شده که قرائت ابی‌بن‌کعب قرائت مورد تأیید اهل بیت (ع) بوده است (نک: کلینی، ۶۳۴/۲).

بر پایهٔ منابع روایی، ابی بن کعب یکی از ۴ تن صحابی انصاری پیامبر (ص) بود که در زمان حیات آن حضرت به گردآوری مصحف پرداختند (نک: بخاری، صحیح، ۳۱۴/۲؛ مسلم، ۱۹۱۴/۲ - ۱۹۱۵). ابوالعالیه روایت کرده است که ابوبکر جمعی از کاتبان را گرد آورد و ابی‌بن کعب قرآن را بر آنان املا می‌کرد و بدین ترتیب مصحفی فراهم آمد (نک: ابن ابی داوود، ۹). در زمان عثمان به هنگام گردآوری و تدوین مصحف عثمانی، ابی‌بن‌کعب و زیدبن ثابت برجسته‌ترین اعضای هیأت ۱۲ نفری دست‌اندرکار این تدوین بودند (همو، ۲۶). با وجود نقش اساسی ابیّ در تدوین مصحف عثمانی، در سده‌های نخستین گاه نسخه‌هایی با عنوان «مصحف ابی‌بن‌کعب» یافت می‌شده که با مصحف عثمانی تفاوتهایی داشته است. در یکی از قدیم‌ترین گزارشها آمده است که گروهی از عراقیان به نزد محمد فرزند ابیّ آمده، از او مصحف پدرش را طلب کردند و محمد بدون انکار وجود چنین مصحفی اظهار داشت که عثمان آن را گرفته است (همو، ۲۵). در نیمهٔ دوم سدهٔ نخست هجری محمد بن کعب قرظی نسخه‌ای از «مصحف ابیّ» را دیده بوده که تفاوت قابل ملاحظه‌ای با مصحف عثمانی نداشته است («المبانی»، ۴۷). در سدهٔ بعد نیز حماد بن زید بصری نسخه‌ای از «مصحف ابیّ» را در اختیار داشته و دو مورد نقل او از مصحف یاد شده را ابن ابی داوود (ص ۵۳) نقل کرده است. در سدهٔ ۳ ق یکی از دوستان فضل بن شاذان رازی در قریه‌ای نزدیک بصره در کتابخانهٔ شخصی محمد بن عبدالملک انصاری نسخه‌ای از «مصحف ابیّ» را دیده و ترتیب سوره‌ها در آن مصحف را به تفصیل بیان کرده است (ابن ندیم، ۲۹ - ۳۰).

در سدهٔ ۴ ق نیز ابن اشتهٔ اصفهانی در *المصاحف* به بیان ترتیب سوره‌ها در «مصحف ابیّ» پرداخته است (نک: سیوطی، ۲۲۲/۱ - ۲۲۳) و در همین قرن محمد بن هیصم آورده که یکی از شیوخ وی نسخه‌ای از «مصحف ابیّ» را مشاهده کرده و تفاوتهایی بین آن و مصحف عثمانی در برخی مواضع دیده بوده است («المبانی»، همانجا). با وجود مواردی که یاد شد، میزان رواج مصاحف غیر رسمی به نام ابی بن کعب به هیچ روی با رواج «مصحف ابن مسعود» برابری نمی‌کند و شاید موضع مثبت ابیّ در قبال تدوین مصحف عثمانی و موضع مخالف ابن مسعود دست کم در پاره‌ای از روایات از عوامل اساسی این تفاوت بوده باشد.

گفتنی است که در آثار مختلف تفسیری از جمله *مجمع‌البیان* طبرسی و *کشف الاسرار* میبدی روایاتی در فضیلت سوره‌های مختلف *قرآن* به نقل از ابی بن کعب وارد شده است که شاید با نسخهٔ منسوب به ابی بن کعب در موضوع «فضائل القرآن» که ابن ندیم (ص ۳۹) از آن یاد کرده، بی‌ارتباط نباشد. نسخه‌ای ظاهراً کامل از این متن به روایت ابوامامه از ابی بن کعب در ضمن کتاب «المبانی» (ص ۶۴ - ۷۴) به چاپ رسیده که در سلسلهٔ اسناد آن نام ابو احمد محمد بن احمد بن غطریف جرجانی (د ۳۷۷ ق) به چشم می‌خورد. همچنین نسخه‌ای بزرگ در تفسیر *قرآن* به روایت ابوجعفر رازی از ربیع بن انس از ابوالعالیه از ابی بن کعب در سده‌های نخستین متداول بوده و مورد استفادهٔ طبری در *تفسیر*، ابن ابی حاتم در *تفسیر*، احمد بن حنبل در *مسند* و حاکم نیشابوری در *مستدرک* قرار گرفته است (نک: سیوطی، ۲۴۰/۴؛ قس: هورست، 299).

مآخذ: ابن ابی‌داوود، عبدالله بن سلیمان، *المصاحف*، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ - ۱۲۸۶ ق؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ همو، *عیون اخبار الرضا (ع)*، نجف، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، *مختصر فی شواذّ القرآن*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، [عمان]، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ ابن مجاهد، احمد بن موسی، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن مهران، احمد بن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان بن اشعث، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویة؛ ابو عمرو دانی، عثمان بن سعید، *التیسیر*، به کوشش اوتوپرتسل، استانبول، ۱۹۳۰ م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ همو، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالرحمن یمانی و دیگران، حیدر آباد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ همو، *صحیح*، بولاق، ۱۳۱۵ ق؛ برقی، احمد بن محمد، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۳۸۱ ق؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، الدار العربیة للطباعة؛ طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، به کوشش محمد باقر خرسان، بیروت، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *تفسیر التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ فراء، یحیی بن

زیاد، معانی القرآن، به کوشش احمد یوسف نجاتی و محمد علی نجار، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ «المبانی»، مقدمتان فی علوم القرآن، به کوشش آرتور جفری، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تحفة الاشراف بمعرفة الاطراف، بمبئی، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ همو، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ نحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، به کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ نووی، یحیی، تهذیب الاسماء واللغات، قاهره، ادارة الطباعة المنیریه؛ واقدی، محمد بن عمر، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ نیز:
Horst, H., "Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ – Ṭabaris", ZDMG, 1953, vol. CIII.

احمد پاکتچی

آبیجان، مهم‌ترین بندر، بزرگ‌ترین شهر و پایتخت جمهوری ساحل عاج واقع در افریقای غربی و ساحل خلیج گینه. این شهر کنار تالاب ابریه[1]، میان دو خلیج کوچک بانکو[2] و کوکودی[3] قرار دارد و متشکّل از چندین جزیره است (مایر، I/95). و حدود ۱۴٬۲۰۰ که ۲ وسعت دارد و آب و هوای آن استوایی است («افریقا، جنوب صحرا[4]»، 457, 463). میزان بارندگی آن ۲٬۱۴۴ میلی‌متر در سال برآورد شده است. میزان حرارتِ گرم‌ترین و سردترین ماه سال به ترتیب °۲۸/۳ (آوریل) و °۲۵/۱ (اوت) و متوسط سالانهٔ آن °۲۷ سانتی‌گراد است («آمار جهانی[5]»، 101-100).

ابیجان از جمله شهرهای افریقایی است که به سرعت رشد و گسترش یافته‌اند. این شهر در ۱۸۹۸م دهکده‌ای بیش نبود (بریتانیکا، I/32) و جمعیت آن در ۱۹۲۸م حدود ۵٬۰۰۰ نفر بود (هرینگر، 219)، اما این شمار به گونهٔ روزافزونی رو به رشد نهاد، تا جایی که در ۱۹۳۴م به ۱۷٬۰۰۰ نفر، در ۱۹۴۸م به ۵۰٬۰۰۰ نفر، در ۱۹۶۰م به ۲۰۰٬۰۰۰ نفر و در ۱۹۶۶م به ۴۰۰٬۰۰۰ نفر رسید (همو، 234-233). این شمار در ۱۹۸۰م به ۱/۵ میلیون نفر رسید («آمار جهانی»، 101) که حدود ۳۸٪ آن مسلمان، ۴۸٪ مسیحی، ۵٪ آنیمیست و بقیه معتقد به سایر مذاهب ابتدایی بودند (مایر، همانجا). در ۱۹۸۳م جمعیت شهر و حومه ۱/۸ میلیون نفر بوده است «افریقا، دائرة المعارف[6]»، I/213). در واقع رشد شتابان این شهر را می‌توان معلول دو عامل دانست: نخست احداث کانال وریدی[7] در ۱۹۵۰م که شهر را مستقیماً به دریا متصل کرد و نه تنها اهمیت اقتصادی فراوانی در گسترش شهر ابیجان داشت، بلکه باعث شد تا جمعیت بسیاری از قسمتهای شمالی به سوی ناحیهٔ کشت قهوه و کاکائو که صادرات آن به‌طور روزافزون گسترش می‌یافت، روی آورند (کورنون، ۱۹۹؛ فوردام، 148). عامل دیگر اعلام استقلال ساحل عاج در ۱۹۵۸م است (نیوکاکستون[8]، I/9). البته نباید در این میان اهمیت سرمایه‌گذاریهای اروپاییان و به‌ویژه فرانسویان را در زمینهٔ فراهم آوردن موجبات اولیهٔ رشد اقتصادی و گسترش تجارت و در واقع کسب منافع بیشتر، از یاد برد (قس: کورنون، ۱۷۲-۱۷۴). اینگونه اقدامات در مجموع باعث شد تا ابیجان در مدتی کوتاه به صورت یکی از مراکز مهم در سرنوشت آتی قارهٔ افریقا مطرح گردد («تاریخ جهان فیشر[9]»، 314).

ادغام جمعیتی در حال رشد شتابان با ویژگیهای فرهنگی متفاوت، پیوسته موجب مشکلاتی از نظر شهرنشینی است. در مورد ابیجان باید گفت: این شهر که افزایش جمعیّت آن عمدتاً حاصل درصد بالای مهاجران است (قس: هرینگر، 219)، از لحاظ امکانات قادر به جذب مناسب مهاجران نبوده است و به این ترتیب، بسیاری از ساکنان سیاه‌پوست آن در کومه‌ها به صورت حاشیه‌نشین در اطراف شهر زندگی می‌کنند (نک: بریتانیکا، XXIX/880-881). علاوه بر آن، بخش قابل توجهی از جمعیت را اروپاییان تشکیل می‌دهند. به عنوان نمونه در ۱۹۶۸م حدود ۲۰٬۰۰۰ نفر فرانسوی در این شهر ساکن بودند (گرو، 123).

گسترش شهر و رونق اقتصادی آن باعث شده است که شهرهای مهم دیگر کشور مانند بندر بوئه[10] و بسام بزرگ[11] پایتخت قبلی آن، نتوانند با ابیجان به رقابت پردازند و در نتیجه از اهمیت آنها به مرور کاسته شده است (همانجا). محله‌های پرجمعیت ابیجان عبارتند از اجمه[12] در شمال، هستهٔ مرکزی شهر در جزیرهٔ بسام کوچک[13] که از طریق دو پل به خشکی متصل است، ترایشویل[14] و بخش صنعتی شهر واقع در جنوب شرقی (مایر، همانجا). با اینکه اساس اقتصاد کشور ساحل عاج بیشتر بر کشاورزی استوار است (فوردام، همانجا)، ابیجان به نحو بارزی به عنوان مهم‌ترین مرکز صنعتی و تجاری کشور به حساب می‌آید و به این ترتیب، نقش اصلی این شهر نقش تجاری‌ـ‌اداری است (لاروس بزرگ). سرمایه‌گذاریهای صنعتی در ابیجان از ۱۹۶۴م به بعد شدت گرفت و برنامه‌های گسترش واحدهای صنعتی آغاز گردید («راهنمای افریقا[15]»، 249). واحدهای مهم صنعتی ابیجان عبارتند از: نساجی، مواد غذایی، مونتاژ اتومبیل، صنایع شیمیایی و داروسازی، مونتاژ وسایل صوتی و تصویری، چاپ، کارخانه‌های سیمان، کبریت‌سازی و دو نیروگاه حرارتی (مایر، همانجا).

در ساحل عاج و به‌ویژه در اطراف شهر ابیجان، جنگلهای بسیاری به منظور کشت قهوه، کاکائو، موز و سایر محصولات تجاری پاک‌سازی شده و از میان رفته است («افریقا، جنوب صحرا»، 457). ضمناً ابیجان یکی از مراکز اصلی باغداری تجاری به شمار می‌رود («کشورشناسی فیشر[16]»، 167). از دیگر منابع درآمد این شهر، صادرات چوب است. به عنوان نمونه در ۱۹۶۵م از جنگلهای اطراف این شهر بیش از ۱۰۰ میلیون فوت مکعب چوب برداشت شده که بیشتر آن به

1. Ebrié 2. Banco 3. Cocody 4. *Africa, South of Sahara...* 5. *Weltstatistik.* 6. *Afrika, Entsiklopedicheskie...* 7. Vridi Canal 8. *New Caxton...* 9. *Fischer Weltgeschichte.* 10. Port Bouet 11. Grand Bassam 12. Adjamé 13. Petit – Bassam 14. Treichville 15. *Africa a Handbook.* 16. *Fischer Länderkunde.*

کشورهای بازار مشترک ــ به ویژهٔ آلمان ــ صادر شده است (گرو، همانجا).

بهره‌برداری شتابزده از منابع طبیعی، باعث شده است که نظم و تعادل زیست محیطی مختل شود، تا جایی که نه تنها به منابع جنگلی خسارات جدی وارد آمده، بلکه ابیجان و حوزهٔ پیرامونی آن با کاهش میزان بارش سالانه روبه‌رو شده است (کورنون، ۳۵۵).

اگرچه ساحل عاج نسبت به سایر کشورهای افریقای غربی، از لحاظ ساختار اقتصادی و نابرابریهای اجتماعی-اقتصادی، وضعیتی بهتر دارد، اما پیوسته قسمت اعظم بودجهٔ کشور به شهر ابیجان و حوزهٔ پیرامونی آن اختصاص می‌یابد («افریقا، جنوب صحرا»، همانجا).

شهر ابیجان دارای دانشگاه (از ۱۹۶۴م)، چندین مؤسسهٔ تحقیقاتی، مدارس فنی و چندین کتابخانه است. ایستگاه رادیو و تلویزیون، موزهٔ ملی و دو بیمارستان جدید از دیگر تأسیسات این شهر است. فرودگاه بین‌المللی ابیجان در حاشیهٔ جنوب شرقی شهر قرار دارد و محل دفتر مرکزی شرکت هواپیمایی ایرآفریک[1] که در ۱۹۶۱م توسط ۱۱ کشور افریقای غربی تأسیس شد، در این شهر است (مایر، I/95-96).

مآخذ: کورنون، ماریان، *تاریخ معاصر افریقا*، ترجمهٔ ابراهیم صدقیانی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ نیز:

Afrika, Entsiklopedicheskie spravochnik, Moscow, 1986; *Africa, a Handbook*, London, 1971; *Africa, South of the Sahara, 1984–85*, London, 1984; *Britannica*, 1986; *Fischer Länderkunde*, Hamburg, 1970, vol. V; *Fischer Weltgeschichte*, Hamburg, 1987, vol. XXXII; Fordham, P., *The Geography of African Affairs*, London, 1972; *Grand Larousse*; Grove, A.T., *Africa, South of the Sahara*, London, 1970; Haeringer, Ph., "Structures foncières et création urbaine à Abidjan", *Cahier d' études africaines*, 1969, vol, XXXIV; *Meyer*; *New Caxton Encyclopedia*; *Weltstatistik*, Germany, 1984.

عباس سعیدی

اُبَیْرِدِ بْنِ مُعَذَّر (د ۶۸ق/۶۸۸م)، فرزند قیس ریاحی یربوعی از خاندان هَرْمیّ بن ریاح، شاعر اوایل عصر اموی. سلسله نسب او را به قبایل کهن بنی یربوع (شاخهٔ زید مناة بن تمیم) رسانده‌اند (ابوالفرج، ۱۲۶/۱۳؛ آمدی، ۲۶؛ ابوعبید بکری، ۶۶). قبایل بنی یربوع عموماً در بادیه‌های بصره می‌زیستند (یاقوت، ۸۸۱/۲؛ کحاله، ۴۵۷/۲). از این رو می‌توان گفت که شاعر کودکی و نوجوانی خویش را در این بادیه گذرانده و نیز از همین جاست که برخی از محققان معاصر او را بصری خوانده‌اند (هارون، ۲۲۱) و همراه دیگر شاعران بصری، حکایتهایی از وی نقل کرده‌اند (زکی، ۳۰۲).

ابیرد که احتمالاً در نخستین دهه‌های سدهٔ اول ق زاده شده، زندگانی بدوی را ترک نگفت و هرگز به کشمکشهای سیاسی آن روزگار آلوده نشد و به دربار امیران و خلفا راه نیافت و به مدح آنان نپرداخت (ابوالفرج، همانجا؛ صفدی، ۱۹۳/۶). اما گویا نیاکان وی در دربار نعمان بن منذر ارجمند بوده‌اند، زیرا به روایت ابوالفرج اصفهانی (۱۲۹/۱۳) نیای بزرگ او عَتّاب، «رِدف» نعمان بود، یعنی در سمت راست نعمان جای می‌گرفت و پس از پادشاه در جام وی باده می‌نوشید و در پس او بر اسب می‌نشست. فرزندش قیس (جد شاعر) نیز چنین بود. بعدها فرزندانش بدین امر می‌نازیدند و از این رو «بنی ردف» خوانده شدند. بااینهمه، گویا شاعر در تنگدستی می‌زیست و برای گذران زندگی از یاری کسانی چون حارثة بن بدر، شاعر و جنگجوی تمیمی بی‌نیاز نبود. گویند حارثه سالی دو جامه به او می‌بخشید، اما یک بار که از این کار خودداری کرد، شاعر او را هجا گفت (نک‍: همو، ۱۲۷/۱۳؛ صفدی، همانجا).

شعر ابیرد به آن درجه از شهرت و اعتبار رسیده بود که نحویان و لغت شناسان به اشعار او استناد می‌جستند (نحاس، ۳۹۴/۱) و شاعران توانایی چون عمربن ابی ربیعه از مضامین شعری او اقتباس می‌کردند (جبور، ۵۰۶/۳، ۵۱۱). تشبیهات بدیع و ترکیبهای زیبا و مضامین شعری او در شعر شاعران متأخر همچون متنبی و ابونواس (جرجانی، ۱۹۸، ۳۰۹) و نیز راوندی (ص ۵۹) به وام گرفته شده است؛ همچنین برای برخی از مرثیه‌های لطیف و دلنشین وی آهنگ ساخته‌اند (ابوالفرج، ۱۲۶/۱۳).

ابیرد جوانی زیبا و خوش اندام بود (ابن درید، ۲۲۱؛ ابوالفرج، ۱۲۹/۱۳) و همین امر سبب رواج داستانهایی افسانه‌آمیز دربارهٔ وی شده‌است. در برخی‌منابع از دیدارها و روابط پنهانی‌او بامعشوقه‌هایش سخن رفته است، از جمله گفته‌اند که چون رابطهٔ پنهانی او با یکی از زنان قبیلهٔ بنی عجل که در همسایگی قبیلهٔ شاعر می‌زیستند، برملا شد و خویشاوندان آن زن زبان به ملامت گشودند و شاعر قوم سلیمان معترض وی شد، ابیرد در پاسخ ۴ قطعه در هجو او و ستایش خود سرود (همو، ۱۲۹/۱۳- ۱۳۱) و یا چون معشوق هم قبیله‌ای او را به شوی دادند، قطعه‌ای اندوهبار در جدایی یار پرداخت (همو، ۱۲۶/۱۳). پیداست که اینگونه روایات نیمه افسانه‌ای، از اعتماد به صحت انتساب اشعار می‌کاهد.

پایان کار ابیرد به درستی روشن نیست. آنگونه‌که از منابع‌بر می‌آید، وی عصر اموی را درک کرد (همانجا؛ ابوعبید بکری، همانجا) واحتمالاً در دوران خلافت عبدالملک درگذشت (نک‍: *بستانی*).

آمدی، دیوانی به ابیرد نسبت داده است (ص ۲۷)، اما معلوم نیست که آیا خود آن را دیده بوده است، یانه. ابوالفرج مختاراتی در حدود ۱۲۴ بیت از اشعار پراکندهٔ او جمع‌آوری کرده است (۱۲۶/۱۳-۱۳۹). بر این مجموعه، می‌توان ابیاتی به نقل از جاحظ (۲۷۴/۱: ۱ بیت)، بصری (۲۶۸/۱: ۲بیت) و آمدی (همانجا: ۳ بیت) نیز افزود. همچنین ابوعبید بکری ۳ بیت دیگر را به ابیرد نسبت داده (ص ۹۶- ۹۷)، حال آنکه مبرد (۲۷۹/۱) آنها را، همراه چند بیت دیگر از آن سلمة بن یزید جعفی دانسته است. آنچه از شعر ابیرد بر جا مانده، بیشتر در هجو و رثاست، هر چند که هجو غالب است. معروف‌ترین هجویه‌های او عبارتند از پاسخ به هجای قبیلهٔ بنی عجل (ابوالفرج، ۱۳۰/۱۳) و اشعاری که در هجای حارثة بن بدر سروده شده است (همو، ۱۲۷/۱۳، ۱۲۸)، اما هجاهای او هرگز از

1. Air Afrique

حد عفت در نمی‌گذرد.

آنچه بیش از هر چیز دیگر مایهٔ شهرت شاعر شده، قصیدهٔ معروف او در رثای برادرش برید است (جاحظ، ۲۷۳/۱، ۲۷۴؛ یزیدی، ۲۶ـ ۲۸؛ ابوالفرج، ۱۳۶/۱۳ـ ۱۳۸). این قصیدهٔ بلند در زمرهٔ مرثیه‌های برگزیدهٔ اصمعی بوده است (همو، ۱۳۶/۱۳؛ صفدی، ۱۹۴/۶) و ۳۸ بیت از آن در دست است (ابوالفرج، همانجا: ۳۶ بیت؛ بصری، همانجا: ۲ بیت). ابیات نخستین قصیده در بیان سوز و گداز شاعر از مرگ برادر و فراز و نشیبهای زمانه است. سپس شاعر به بیان جوانمردی و مناقب و فضایل برید می‌پردازد و در ابیات پایانی آرزوی صبر و شکیبایی می‌کند و در پیشگاه پروردگار دست به دعا بر می‌دارد تا او را در این مصیبت بزرگ یاری دهد. استواری و ظرافت شعر جاهلی و صدر اسلام در الفاظ و ترکیبهای این قصیده پدیدار است، از یک سو مضامین کهن جاهلی نظیر بخشندگی (روشن بودن دائمی آتش به قصد پذیرایی از مهمانان)، جوانمردی (دفاع از همسایه) و رقابت و تفاخر قبیله‌ای در آن به چشم می‌خورد و از سوی دیگر، اندیشه‌های اسلامی در قالب تلمیح به آیات قرآن و استعمال واژه‌های خاص اسلامی. این قصیده وزنی کوتاه و آهنگین دارد و با واژه‌های مأنوس و آشنا، ساختاری محکم واستوار و عاری از هر گونه تعقید لغوی و نحوی سروده شده است. این ویژگیها سبب شده که ابوالفرج (۱۲۶/۱۳) و آمدی (همانجا) به ستایش از اشعار لطیف و دلنشین او بپردازند.

مآخذ: آمدی، حسن، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *التنبیه علی اوهام ابی علی القالی*، قاهره، ۱۹۲۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب؛ بستانی؛ بصری، علی، *الحماسة البصریة*، به کوشش مختارالدین احمد، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ جبور، جبرائیل، *عمر بن ابی ربیعة*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ جرجانی، علی، *الوساطة بین المتنبی و خصومه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ راوندی، فضل الله، *دیوان*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ زکی، احمد کمال، *الحیاة الادبیة فی البصرة*، دمشق، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم قبائل العرب*، دمشق، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نحاس، احمد، *شرح القصائد التسع المشهورات*، به کوشش احمد خطاب، بغداد، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ هارون، عبدالسلام محمد، تعلیقات بر *الاشتقاق* (نک: هم، ابن درید)؛ یاقوت، *بلدان*؛ یزیدی، محمد، *الامالی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۹ق.

عزت ملاابراهیمی

اَبْیَض، جرج (۵ مهٔ ۱۸۸۰ـ ۲۱ مهٔ ۱۹۵۹/اردیبهشت ۱۲۵۹ـ اردیبهشت ۱۳۳۸)، فرزند الیاس، هنرپیشه و از پیشگامان تئاتر در مصر. وی در بیروت، در خانواده‌ای مسیحی متولد شد و از آن جهت به ابیض شهرت یافت که پدر بزرگش «جرجس خاتونی» که مردی پاک نهاد و خوش سیرت بود، همواره به حل اختلاف و درگیریهای مردم شهر خود «دلبتا» می‌پرداخت، «ذوالقلب الأبیض» خوانده می‌شد (ابیض، ۲۵). پدرش الیاس مالک دو مهمانخانه در بیروت بود و نیز مدیریت یکی از آنها را بر عهده داشت و از آنجا که دوستدار شعر و ادب بود، بی‌گمان در تربیت ذوق هنری فرزندش بی‌تأثیر نبوده است (همو، ۲۵ـ ۲۶؛ نیز نک: بستانی).

ابیض ۱۴ سال بیش نداشت که پدرش درگذشت و بار مسئولیت خانواده را بر دوش وی که فرزند ارشد بود، افکند. بااینهمه، او که تا ۱۲ سالگی در مدرسهٔ «برادران روحانی[1]» درس خوانده بود، توانست در ۱۶ سالگی از دبیرستان «حکمت» بیروت فارغ التحصیل شود (ابیض، ۲۶ـ ۲۸؛ نیز نک: آل جندی، ۵۷۶/۲).

ابیض از نوجوانی شیفتهٔ هنر نمایش بود و در تئاتر مدارس همواره نقشی فعال داشت (EI^2, S). او در جشن فارغ التحصیلی نقش اول نمایش «سکه‌های سرخ» را که در همان سال در پاریس روی صحنه بود، به زبان فرانسه اجرا کرد و اعجاب بازیگر فرانسوی همین نقش در تئاتر پاریس را که شاهد اجرای این نمایش بود، برانگیخت. او ابیض را تشویق به تحصیل هنر نمایش در فرانسه کرد (ابیض، ۲۸ـ ۲۹). اما ابیض که سرپرستی خانواده را بر عهده داشت، نتوانست به پیشنهاد او عمل کند و در ۱۷ سالگی ناچار شد به عنوان تلگرافچی در ایستگاه راه آهن بیروت مشغول به کار شود. وی پس از چندی از بیروت به حوران منتقل شد، اما دیری نپایید که از آن شغل چشم پوشید و به بیروت بازگشت (همو، ۲۹ـ ۳۰؛ داغر، مصادر، ۳(۱)/۱۰۱).

اندیشهٔ مهاجرت که ابیض از دیرباز، با وجود مخالفت شدید مادر، در سر می‌پروراند و دغدغهٔ گریز از تنگنای بیروت و کشف افقهای بازتر، همواره ذهن پویای وی را به خود مشغول می‌داشت. این نیاز چندان در او نیرو گرفت که در ۱۸ سالگی، روزی در حالی که همراه دوستش برای بدرقهٔ شخصی، بر کشتی سوار شد، دیگر به خانه بازنگشت و با همان کشتی به اسکندریه نزد عموی تاجر خود رفت (ابیض، ۳۰ـ ۳۴). پس از یک سال اقامت در آنجا، به عنوان رئیس ایستگاه «سیدی جابر»، در وزارت راه مشغول به کار شد (همو، ۴۳ـ ۴۴؛ بربور، 178). در همان احوال، خبر یافت که ارمته نولی[2] هنرپیشهٔ نامدار ایتالیایی به اسکندریه آمده است (۱۹۰۲م). این امر شور هنر را دوباره در دل او برانگیخت و او را به صحنهٔ نمایش باز کشانید (ابیض، ۴۶ـ ۴۹؛ داغر، همانجا). اما ابیض که تنها راه موفقیت را تحصیل هنر نمایش در فرانسه می‌دانست، برای تأمین هزینهٔ تحصیل نخست سهم ارث پدری را از مادر مطالبه کرد (ابیض، ۴۹ـ ۵۰). چون به چیزی دست نیافت، روی به عباس حلمی دوم، خدیو مصر، آورد و در نامه‌های مکرر و بی پاسخی که طی دو سال ارسال می‌داشت، از او طلب یاری کرد و در این احوال، دست از فعالیت نکشید و ضمن کار در ایستگاه راه‌آهن، چند تن از جوانان مصری را آموزش داد و یک گروه نمایشی آماتور فراهم آورد و چندین نمایشنامهٔ عربی و اروپایی را در اسکندریه و قاهره روی صحنه برد (EI^2, S). سرانجام خدیو مصر به آخرین نامهٔ او

1. Les Frères 2. Ermete Novelli

که در آن وی را به دیدن نمایش خویش دعوت کرده بود، پاسخ مثبت داد و در ۱۱ آوریل ۱۹۰۴ در نمایش «برج نل[1]» اثر الکساندر دوما که در تئاتر «زیزینیا» به زبان فرانسه اجرا می‌شد، حضور یافت (ابیض، ۵۴ـ۵۵؛ داغر، همانجا؛ بستانی).

استعداد بازیگری او و قابلیتی که او در هنر نمایش از خود نشان داد، سخت مورد توجه خدیو مصر قرار گرفت و از این رو در ۱۹۰۴م وی را به پاریس فرستاد (زرکلی، ۱۴۴/۲؛ لنداو، ۱۴۹؛ بستانی؛ EI^2, S).

ابیض در نخستین امتحان بخش هنرهای دراماتیک، در هنرستان موسیقی (کنسرواتوار) پاریس به سبب نارسایی صدا و ضعف بیان پذیرفته نشد. از این رو، همهٔ توان خود را به کار بست و با مطالعهٔ ادبیات نمایشی فرانسه و تمرین بازیگری همراه گروهی از دوستان هنرمند فرانسوی و نیز تماشای تئاترهای متعدد، به رفع نقاط ضعف خود در فن بیان نمایشی پرداخت و بدین گونه پس از یک سال، در امتحان دوم نه تنها پذیرفته شد، که مورد ستایش و تحسین ممتحن کنسرواتوار نیز قرار گرفت و آن صدایی که در امتحان نخست هیچ زیبندهٔ تئاتر نبود، اینک «صدای طلایی نمایش» لقب گرفت (ابیض، ۶۰ـ۶۱، ۶۳، ۶۷ـ۶۸).

ابیض از سیلون[2] (۱۸۵۱ـ۱۹۳۰م) هنرمند سرشناس و رئیس هنرستان موسیقی پاریس تقاضا کرد که اجازه دهد در کلاسهای خصوصی وی نیز شرکت کند و او پذیرفت (همو، ۶۹ـ۷۰، ۷۲؛ نیز نک: لنداو، همانجا) و ابیض سرانجام توانست با احراز رتبهٔ اول در فن بیان و ایفای نقشهای تراژیک از کنسرواتوار پاریس فارغ التحصیل شود و به گروه نمایشی استادش بپیوندد. مدت یک سال با این گروه همکاری کرد و در تمام شهرهای فرانسه و نیز کشورهای شمال افریقا، به اجرای نمایش پرداخت (ابیض، ۷۹ـ۸۲؛ بستانی).

ابیض در طول ۶ سال اقامت در فرانسه، ارتباط نزدیکی با ابونظاره (هم) چهرهٔ فرهیخته و مبارز تئاتر مصر، برقرار کرد (ابیض، ۶۸ـ۶۹). در ۱۹۱۰م در رأس یک گروه از بازیگران فرانسوی به مصر بازگشت (ضیف، ۲۱۴؛ شلق، ۴۷۹) و در سالن اپرای سلطنتی قاهره و نیز تئاتر الحمراء در اسکندریه نمایشنامه‌های مشهوری از آثار نویسندگان بزرگ جهان را به زبان فرانسه به روی صحنه برد (بربور، 178؛ بستانی؛ EI^2, S).

پس از اجرای نخستین نمایشها به زبان فرانسه از او خواسته شد تا نمایشنامه‌هایی نیز به زبان فصیح عربی (و نه لهجهٔ عامیانهٔ مصر) ترجمه و اجرا کند. در ۱۹۱۱م سعد زغلول وزیر فرهنگ وقت از ابیض خواست گروهی عربی تشکیل دهد و وی بلافاصله گروه فرانسوی خود را منحل کرد و گروهی از بازیگران عرب زبان مصری تشکیل داد و آن را «الجوق العربی الکبیر» (گروه بزرگ عربی) نامید. این گروه عربی کار خود را با نمایشنامهٔ موزیکال «جریح بیروت»، از آثار حافظ ابراهیم، شاعر نامدار مصری، شروع کرد که مورد استقبال شایانی قرار گرفت (ابیض، ۸۶ـ۸۸، ۱۰۲؛ جوزی، ۱۵ـ۱۶؛ زیدان، ۱۴۳/۴). این نخستین گروه نمایش عربی بود که به جوانب فنی هنر تئاتر و معیارهای تکنیکی آن توجه داشت و ابیض بدین گونه آغازگر حرکتی در هنر نمایش مصر گردید و آن را پویایی بخشید (لنداو، ۱۴۹؛ فاخوری، ۳۱/۴). او به کار گرفتن موسیقی در تئاتر را زمانی صحیح می‌دانست که در ساختار نمایش نقشی مؤثر داشته باشد، از این رو گروه او نخستین نمایش عربی بدون آواز و موسیقی را روی صحنهٔ تئاتر برد (ابیض، ۸۹؛ EI^2, S). تئاتر که به تدریج جای خود را در میان طبقهٔ روشنفکر باز کرد، شخصیتهای برجسته‌ای جذب آن شدند، از آن جمله وکیل پرآوازهٔ مصر، عبدالرحمان رشدی و نیز وکیل جوانی به نام بشاره واکیم بود. بعدها نیز یوسف وهبی و فتوح نشاطی که از خانواده‌های سرشناسی بودند، به گروه ابیض پیوستند. در نتیجه این هنر که تا آن زمان پیشه‌ای مبتذل و بی‌ارزش می‌نمود، در انظار عمومی از منزلت والایی برخوردار شد (ابیض، ۸۹ـ۹۰، ۱۰۲ـ۱۰۳؛ «التمثیل»، ۱۸۶).

در ۱۹۱۴م، بر اثر رکود اقتصادی ناشی از جنگ جهانی و بازتاب آن بر کار تئاتر، گروه نمایشی ابیض و سلامهٔ حجازی به یکدیگر پیوستند و این همکاری دو سال دوام یافت (ابیض، ۱۰۳ـ۱۰۴؛ ضیف، ۲۱۴؛ بربور، 177). در نتیجه وی توانست هنرپیشگان با تجربه و مشهوری از اعضای گروههای دیگر را به گروه خود جذب کند (ابیض، ۸۸ـ۸۹؛ آل جندی، ۵۷۷/۲؛ بستانی). سپس برای نوشتن نمایشنامه‌های عربی و ترجمهٔ آثار اروپایی از نویسندگان سرشناسی چون خلیل مطران، فرح انطون، الیاس قیاض و ابراهیم رمزی کمک گرفت. از مهم‌ترین نمایشنامه‌های عربی این گروه می‌توان از «اسکندر کبیر»، «صلاح الدین ایوبی»، «عنتره»، «عنتر و عبله» نام برد (ابیض، ۸۷، ۹۳؛ زیات؛ ۳۹۹؛ داغر، «فن»، شم ۴۳، ص ۱۳۱) و مشهورترین نمایشنامه‌هایی که او اجرا کرده، افزون بر آنچه در بالا ذکر شد، عبارتند از: «ادیپ شاه»، «لوئی یازدهم»، «شارل ششم»، «اُتلّو»، «مکبث»، «سیرانو دوبرژراک»، «پدر لیبونار»، «سفینهٔ نوح» و «تیمور لنگ» (همو، مصادر، ۳(۱)/۱۰۱ـ۱۰۲؛ «فن»، شم ۴۲، ص ۴۵۲، شم ۴۳، ص ۱۲۵ـ۱۲۷؛ لنداو، ۱۴۹ـ۱۵۱؛ گسنر، ۲۱۶؛ بستانی).

ارزشهای علمی و فنی ابیض، کار او را از کار امثال سلامهٔ حجازی که تئاتر را با آواز و هزل درآمیخته و جنبهٔ سرگرمی صرف بدان داده بود، متمایز ساخت (گسنر، ۲۱۵؛ «التمثیل»، ۱۸۵) و اگر چه در آغاز، تودهٔ تماشاگر مصری نمایشهای کمدی سبک و طنز آمیز را بر نمایشهای جدی غم انگیز ترجیح می‌داد، ولی عاقبت جذب کار ابیض شد (لنداو، ۱۵۲؛ ابیض، ۱۰۵؛ نیز نک: نجم، ۲(۱)/۱۶ـ۱۷). نمونهٔ این امتناع و سپس گرایش را در نمایش نامه‌های «دلقک شاه» و «گوژپشت» می‌بینیم که نخست به سبب موضوع غم‌انگیز و پرداختن به جنبه‌های تأثرآور و تلخ زندگی، موفقیتی به دست نیاوردند، اما ۵ سال بعد که همین نمایشنامه‌ها دوباره روی صحنهٔ تئاتر رفت، مورد استقبال بی‌نظیری قرار گرفت (نک: ابیض، ۹۲).

ابیض به درخواست احمد حشمت که پس از سعد زغلول وزیر

---

1. La tour de Nesle 2. E. Sylvain

فرهنگ شده بود، ناچار شد به رغم عنایت خاص به زبان فصیح عربی، برخی از نمایشنامه‌های کمدی چون آثار مولیر را که عثمان جلال از آنها اقتباس کرده و به زبان عامیانهٔ مصری برگردانده بود، به صحنه‌برد. از آن جمله بود «تارتوف»، «مدرسهٔ همسران» و «زنان‌دانا» (زیدان، ۱۴۳/۴؛ ابیض، ۹۶ـ۹۷). ابیض به تقلید از استادش سیلون، همواره نقش اول را خود بر عهده می‌گرفت و از این رو مسألهٔ تقسیم نقشها میان بازیگران گاه موجب بروز اختلافاتی نیز می‌شد (لنداو، ۱۵۰ـ۱۵۱؛ قس: ابیض، ۲۰۷) و از آنجا که او در نقشهای کمدی چندان توانا نبود، لاجرم گاه با عدم موفقیت روبه‌رو می‌شد (همو، ۹۶ـ ۹۷، ۲۰۷؛ لنداو، همانجا). در ۱۹۱۷م ابیض در شهرهایی که نکبت جنگ جهانی دامنشان را گرفته بود، به اجرای نمایش پرداخت و درآمد حاصل از آن را برای کمک به جنگ‌زدگان تقدیم هلال احمر کرد (ابیض، ۱۲۰).

او پس از کودتای ۱۹۱۹م انگلیس در مصر، تصمیم به سفر گرفت و سرانجام پس از ۲۱ سال دوباره به زادگاهش بیروت بازگشت و توانست در لبنان، فلسطین و سوریه نمایشهای موفقی را به روی صحنه ببرد (همو، ۱۵۳ـ۱۵۴؛ *بستانی*). سپس در ۱۹۲۰م به شهرهای شمال افریقا سفر کرد و مورد استقبال بسیار مردم این شهرها قرار گرفت (لنداو، ۱۵۱ـ۱۵۲؛ بربور، 178). گروهی از فرهیختگان و ادبای تونس از ابیض درخواست کردند که برای کشور تونس نیز یک مرکز نمایش تأسیس کند. او نیز پذیرفت و ۲ سال برای آموزش و تأسیس گروه تئاتر تونس در آنجا ماند تا سرانجام آموزشکدهٔ هنر نمایش تونس را پی ریخت و تئاتر تونس را در ۱۹۲۱م بنیاد نهاد و آن را «جمعیة التمثیل العربی» خواند (ابیض، ۱۵۸ـ۱۶۱). ابیض در ۱۹۲۳م با دولت قصبجی که در گذشته با گروه وی همکاری داشت و در آن زمان هنرمند سرشناسی شده بود، ازدواج کرد (همو، ۱۶۵ـ۱۶۶؛ قس: *بستانی*) و به یاری او نمایشهای موفق بسیاری را به صحنه آورد و در مسابقات نمایشی جوایز نخست را به خود اختصاص داد (ابیض، ۱۵۴، ۱۷۶، ۱۷۸، جم).

ابیض کسی است که صدای ام کلثوم، آوازه‌خوان نامدار مصری را کشف کرد و او را که دختری روستایی و مداح بود، بر صحنهٔ تئاتر برد (همو، ۱۷۲ـ۱۷۳).

در ۱۹۲۵م که موضوع جدایی سودان از کشور مصر پیش آمد، کار تئاتر دستخوش رکود و نابسامانی شد، چندانکه بیم فروپاشی آن می‌رفت، اما ابیض از پا ننشست و بر فعالیتهای خود افزود و نخست به شهرهای شمالی مصر روی آورد و در آنجا به اجرای نمایشهایی چون «دون ژوان» پرداخت. سپس در ۱۹۲۶م به شهرهای جنوبی مصر رفت و «اسرار کاخها» و «به سوی نور» را در آن مناطق عرضه کرد. آنگاه به بغداد سفر کرد و در آنجا نمایش‌نامهٔ «انتقام جوییهای عرب» او با استقبال شایانی روبه‌رو شد و از آنجا به حیفا، حلب، طرابلس و چند شهر دیگر رفت (همو، ۱۷۴ـ۱۸۱).

در همین سال (۱۹۲۶م) دختر او و سعاد زاده شد. این دختر بعدها با اجرای کنسرتهایی در تئاتر «هونولولو» شهرت یافت، اما شهرت بیشتر و اعتبار او به سبب تألیف کتاب جورج *ابیض* (مأخذ اصلی این مقاله) است که در آن، علاوه بر شرح حال پدر، به بررسی تاریخ تئاتر در کشورهای عربی و چگونگی آن در ۱۰۰ سال اخیر پرداخته است (*بستانی*).

دولت مصر سرانجام در پی پیشنهادهای مکرر ابیض، در ۱۹۳۰م مدرسهٔ عالی هنرهای نمایشی مصر را تأسیس کرد و او در آنجا و نیز در دیگر دانشگاهها و مدارس عالی به تدریس پرداخت (ابیض، ۱۸۹، ۱۹۱ـ۱۹۲؛ زرکلی، ۱۴۵/۲؛ EI^2, S). پیوند با دانشگاه موجب شد که وی علاوه بر طه حسین که از دیرباز با او آشنا بود، با روشنفکران دیگری چون مصطفی عبدالرزاق و محمد حسنین هیکل نیز پیوند دوستی برقرار کند (ابیض، ۱۸۱، ۱۹۰). ابیض در ۱۹۳۱م گروه جدیدی به نام «اتحاد الممثلین» (اتحادیهٔ هنرپیشگان) را سازمان داد و با این گروه به شهرهای مصر سفر کرد و نمایشهای «بخیل» و «تارتوف» نوشتهٔ مولیر را به صحنه برد (همو، ۱۹۳). سپس در ۱۹۳۲م پا به عرصهٔ سینما نهاد و در نخستین فیلم موزیکال ناطق عربی به نام «انشودة الفؤاد» (ترانهٔ دل) بازی کرد (همو، ۱۹۴ـ۱۹۶؛ *بستانی*).

به دنبال بحران اقتصادی مصر در پایان ۱۹۳۴م فعالیتهای نمایشی در این کشور مجدداً رو به کاستی نهاد. از این رو دولت مصر برای رشد هماهنگ کار نمایش و حمایت مالی آن، اقدام به تأسیس گروه تئاتر ملی کرد (ابیض، ۲۰۳ـ۲۰۴؛ *بستانی*). از نمایشهای بسیار مشهور این گروه یکی «آندروماک»، ترجمهٔ طه حسین و با کارگردانی و هنرمندی ابیض و همسرش بوده است (ابیض، ۲۰۶).

ابیض در ۱۹۴۱م در اثنای جنگ جهانی دوم نمایشهایی به زبان فرانسه اجرا کرد و بخشی از درآمد حاصل از آنها را به جنگ‌زدگان اختصاص داد (همو، ۲۱۴ـ ۲۱۵). او هر چند در ۱۹۴۲م از تئاتر ملی کشور رسماً کناره گرفت (همو، ۲۱۷؛ EI^2, S)، اما در محافل روشنفکران قاهره حضوری فعال داشت، چندانکه در ۱۹۴۳م که کانون هنرمندان سازمان یافت، به عنوان اولین نمایندهٔ کانون برگزیده شد (ابیض، ۲۲۲). وی تا واپسین لحظات زندگی به کار هنری می‌پرداخت (*بستانی*؛ EI^2, S).

در آغاز سال ۱۹۵۲م دولت مصر که نمایش فیلم «لوئی یازدهم» و حتی اجرای رادیویی آن را مخالف مصالح خویش می‌دید، از پخش آن ممانعت کرد (لنداو، ۲۷۵ـ۲۷۶). در همان احوال سینما هونولولو با تمام وسایلی که برای تهیهٔ این فیلم تدارک دیده بود، به آتش کشیده شد (ابیض، ۲۴۳). اما روند تحولات سیاسی مصر سخت سریع بود، چندانکه در همان سال فؤاد جلال وزیر ارشاد و امور اجتماعی وقت، ابیض را پس از ۱۰ سال کناره گیری رسمی از کار تئاتر دوباره به عنوان مدیر گروه نمایش مصر، تعیین کرد (همو، ۲۴۳، ۲۴۵، ۳۰۳). ابیض در ۵ ژوئن ۱۹۵۳ به همراه همسر و دخترش سعاد به اسلام گروید (همو، ۲۴۹؛ زرکلی، همانجا) و سرانجام در قاهره درگذشت (ابیض، ۲۶۱؛ *بستانی*).

مآخذ: آل جندی، ادهم، *اعلام الادب و الفن*، دمشق، ۱۹۵۸م؛ ابیض، سعاد، جورج

ابیض، قاهره، ۱۹۹۱م؛ بستانی: «التمثیل فی مصر»، الهلال، قاهره، ۱۳۴۳ق/ ۱۹۲۴م، س ۳۳، شم ۲؛ جوزی، نصری، تاریخ المسرح الفلسطینی ۱۹۱۸-۱۹۴۸، قبرس، ۱۹۹۰م؛ داغر، یوسف، «فن التمثیل»، المشرق، قاهره، ۱۹۴۸م، شم ۴۲، ۱۹۴۹م، شم ۴۳؛ همو، مصادر الدراسات الادبیة، بیروت، ۱۹۷۲م؛ زرکلی، اعلام؛ زیات، احمد، تاریخ الادب العربی، دمشق، دارالحکمه؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ شلق، علی، نقاط التطور فی الادب العربی، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ضیف، شوقی، الادب العربی المعاصر فی مصر، قاهره، ۱۹۷۱م؛ فاخوری، حنا، الموجز فی الادب العربی و تاریخه، بیروت، ۱۹۸۵م؛ گسنر، جون و ادوارد کاون، قاموس المسرح، ترجمهٔ مونس رزاز، بیروت، ۱۹۸۲م؛ لنداو، یعقوب، دراسات فی المسرح والسینما عندالعرب، ترجمهٔ احمد غازی، قاهره، ۱۹۷۲م؛ نجم، محمد یوسف، المسرحیة فی الادب العربی الحدیث، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ نیز:

Barbour, N., «The Arabic Theatre in Egypt», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, 1935-1937, vol. VIII; EI², S.

ناهده فوزی

اَبْیَض، شهری در غرب جمهوری سودان و مرکز استان کُردُفان شمالی. این شهر در ۱۳° و ۱۱′ عرض شمالی و ۳۰° و ۱۴′ طول شرقی و در ۴۴۶ میلی فاشر و ۲۳۰ یا ۲۹۲ میلی جنوب غربی خرطوم قرار گرفته و ۱۸۶۹ پا (ح ۵۷۰ متر) از سطح دریا ارتفاع دارد (EI², V/266؛ *آمریکانا*، XX/588؛ شقیر، ۱۰۷/۱؛ بعلبکی، ۵۰/۴؛ *بریتانیکا*، XII/98). در برخی از منابع نام آن به شکل «العبید» ثبت شده که گویا از آوانگاری آن به لاتین[1] سرچشمه گرفته است، چنانکه ضبط آن به صورت «الاومبیض» نیز ممکن است ناشی از تلفظ محلی آن باشد (هالت، ۶، ۸۷؛ نیز نک: *تقویم*، ۳۲۳، ۳۲۸).

سیمای طبیعی: این شهر در فلاتی شنی و در جلگه‌ای وسیع قرار گرفته و با جنگلی گسترده احاطه شده است که از ورود طوفانهای شن به‌شهر جلوگیری می‌کند. شهرهای باره در ۴۰ میلی شمال و طیّاره در ۳۵ میلی مشرق و ابوحراز در ۳۰ میلی جنوب غربی گرداگرد آن قرار دارند. کوههای «نوبه» نیز که برخی شمار آنها را ۹۹ دانسته‌اند، در جنوب کردفان از نیل ابیض در شرق آغاز می‌شود و تا دارفور در غرب کردفان ادامه دارد و به منزلهٔ حصاری طبیعی، استان کردفان و شهر ابیض را در پناه خود می‌گیرد. نزدیک‌ترین این کوهها به ابیض، کوه قدیر در ۱۶۰ میلی و کوههای دلن و دایر هستند که به ترتیب در فاصلهٔ سه روز راه و دو روز راه از آن قرار گرفته‌اند (شقیر، ۱۰۷/۱-۱۰۸؛ *بریتانیکا*، همانجا).

جمعیت: غیر از افراد بومی، خانواده‌هایی از قبیله‌های جعلی و دنقلی و بعضی از بازرگانان شام، مصر، حجاز، هند و اروپا ساکنان این شهر را تشکیل می‌دهند. جمعیت شهر در آمار مربوط به پیش از انقلاب سودان ۵۰٬۰۰۰ نفر برآورد شده بوده (شقیر، ۱۰۷/۱) که در ۱۹۵۵-۱۹۵۶م به ۵۲٬۳۷۲ نفر (گونیلی، ۶۸/۲) و در ۱۹۶۴م به ۶۰٬۰۰۰ نفر (*بروکهاوس*، V/470) رسیده است. این آمار در سالهای بعد به ۷۰٬۰۰۰ و ۹۵٬۰۰۰ نفر افزایش یافته (*الموسوعة*، ۴۳/۱؛ بعلبکی، همانجا)، چنانکه جمعیت شهر در سرشماری ۱۹۸۰م در حدود ۱۵۰٬۰۰۰ نفر بوده است (*بریتانیکا*، همانجا).

سابقه و حوادث تاریخی: دربارهٔ سابقهٔ ابیض اطلاعات دقیقی در دست نیست، جز اینکه نوشته‌اند که این شهر در زمان سلطنت فور، آباد و خرّم بوده (شقیر، همانجا) و در ۱۷۴۸م منطقهٔ کردفان مورد نزاع بین دو سلطنت‌نشین فونج و فور قرار داشته است (ضرار، ۲۰). اینکه در برخی منابع نوشته شده که ابیض را مصریها در ۱۸۲۱م تأسیس کرده‌اند (*بریتانیکا*، بعلبکی، همانجاها) صحیح نیست، زیرا چنانکه یاد شد، این شهر مدتها پیش از این تاریخ وجود داشته و ظاهراً روزگاری حاکم‌نشین منطقهٔ کردفان بوده است، اما می‌توان گفت که مصریها پس از فتح ابیض در ۱۸۲۱م، در آبادانی و توسعهٔ آن نقشی عمده داشته‌اند (شقیر، ۱۰۷/۱، ۱۲/۳-۱۳؛ ضرار، ۳۹-۴۰؛ نیز نک: شبیکه، *تاریخ*، ۳۳۰، ۳۳۱).

- از رویدادهای تاریخی مهمّی که در این شهر اتفاق افتاده است، ۳ رویداد را می‌توان ذکر کرد:

۱. فتح ابیض به دست محمدبیک دفتردار: وی که فرمانده سپاه و داماد محمدعلی پاشا حاکم مصر در دورهٔ عثمانی بود، با سپاهی مرکب از ۴٬۰۰۰ تن پیاده و سوار و ده آتشبار توپخانه از قاهره حرکت کرد و با گذشتن از ناحیهٔ دبه در صحرا به باره رسید و مقدوم مُسلَّم حاکم کردفان را به تسلیم فرا خواند. مقدوم مسلم در پاسخ، نامه‌ای اعتراض‌آمیز برای او فرستاد و سرانجام با نیروهای خود از ابیض خارج شد و در ۱۶ آوریل ۱۸۲۱ در باره با دفتردار برخورد کرد، اما سپاهیان وی به وسیلهٔ سلاحهای آتشین توپخانهٔ محمدبیک دفتردار تارومار شدند و خود مقدوم مسلم نیز کشته شد و دفتردار شهر ابیض را تصرف کرد و نیرویی برای حفاظت شهر گماشت و خود به سنّار رفت (همان، ۳۳۰-۳۳۱، ۳۴۶؛ شقیر، همانجا؛ هالت، ۶۱). از آن پس، این شهر و منطقهٔ کردفان و دیگر مناطق سودان در تصرف مصریان بود و سالها بر آنجا حکومت کردند، تا آنکه شورشهایی بر ضد آنان آغاز شد.

۲. قیام محمدبن احمد (المهدی): قیام المهدی در شعبان ۱۲۹۸ / ژوئیهٔ ۱۸۸۱ مهم‌ترین مبارزه‌ای است که بر ضد حکومت مصریان صورت گرفت. محمدبن احمد که خود را مهدی منتظر معرفی می‌کرد، به زودی طرفدارانی پیدا کرد و در ۱۲ اوت ۱۸۸۱ با سپاهیان رئوف پاشا، حاکم سودان، در منطقهٔ ابا به جنگ پرداخت و شکستی فاحش به آنان وارد ساخت. وی در ۱۲ رمضان ۱۲۹۹ ق / ۲۸ ژوئیهٔ ۱۸۸۲م به قصد حمله به ابیض حرکت کرد و در ۱۷ شوال همان سال در ۶ میلی جنوب غربی ابیض اردو زد. بیشتر مردم شهر قبلاً دعوت وی را پذیرفته بودند. الیاس پاشا امبریر از بازرگانان معروف ابیض که پیش‌تر حاکم شهر بود و از این سمت بر کنار شده بود، همراه با مردم شهر، المهدی را به فتح شهر تشویق و دعوت کرده بودند. المهدی نامه‌ای به محمدسعید پاشا حاکم شهر نوشت و او را به تسلیم شدن

1. El - Obeid

دعوت کرد، ولی محمدسعید پاشا این دعوت را نپذیرفت و نه تنها به نامهٔ المهدی پاسخ نداد، بلکه دو تن فرستادهٔ وی را نیز به قتل رساند. المهدی پس از شنیدن این خبر، در حمله به شهر مصمم‌تر شد و با سپاهی که شمار آن را ۱۰۰٬۰۰۰ نفر نوشته‌اند، در ۲۴ شوال ۱۲۹۹ق/۸ سپتامبر ۱۸۸۲م به ابیض حمله کرد، ولی با مقاومت شدید و آتشبار نیروهای مصری داخل شهر روبه‌رو شد و بین ۱۰٬۰۰۰ تا ۱۲٬۰۰۰ تن از نیروهایش ــ از جمله برادرانش ــ را از دست داد، اما از تصمیم خود بازنگشت و به مدت چهار ماه شهرهای ابیض و باره را همزمان محاصره کرد. کمبود مواد غذایی، نخست شهر باره را به تسلیم واداشت و سپس در ۱۹ ژانویهٔ ۱۸۸۳ شهر ابیض را از پا در آورد. المهدی با سپاهش وارد شهر شد و در مسجد نماز شکرانه به جا آورد (شبیکه، *السودان*، ۲۵۹ ـ ۲۶۰؛ ضرار، ۱۱۷، ۱۳۰ ـ ۱۳۳؛ هالت، ۹۷ ـ ۱۰۰؛ شقیر، ۱۰۷/۱، ۱۵۵/۳ ـ ۱۶۶؛ زیدان، ۱۵(۲)/۵۳۱ ـ ۵۳۳).

برخی نوشته‌اند که المهدی پس از تصرف شهر، آن را ویران نمود و در کنار آن شهری به نام دیم بنا کرد (شقیر، ۱۰۷/۱؛ *بریتانیکا*، XII/98). در صحت این سخن می‌توان تردید کرد، زیرا المهدی مدتها در این شهر اقامت کرد و سپس مقر حکومت خود را به ام درمان انتقال داد (خانجی، ۲۴۵/۲). ممکن است پس از این انتقال، شهر رونق خود را از دست داده باشد، اما پس از واقعهٔ ام درمان که حکومت طرفداران المهدی از میان رفت و بازگشت حکومت به شهر ابیض، به ویژه در ۱۸۹۹م که فدراسیون انگلیس و مصر در سودان تشکیل شد، این شهر رونق خود را بازیافت و تجدید بنا گردید و توسعه یافت (*بریتانیکا*، همانجا).

۳. حملهٔ ویلیام هیکس به ابیض: این افسر انگلیسی که فرمانده سپاه تازه نفس مصر بود، برای خاموش ساختن انقلاب المهدی به سودان اعزام گردیده بود. او به همراه علاءالدین حکمدار سودان، در ۵ نوامبر ۱۸۸۳ با ۸٬۶۰۰ نفر پیاده و ۱٬۴۰۰ نفر سواره به ابیض نزدیک شد و در ۳۰ میلی آن در محلی به نام شیکان مورد حملهٔ المهدی و سپاهیانش که بیش از ۵۰٬۰۰۰ نفر بودند، قرار گرفت. هیکس و علاءالدین کشته شدند و سپاهیانشان نیز تار و مار گردیدند و مهدی با جمع‌آوری غنائم به ابیض بازگشت. از آن پس مردم سودان به سوی ابیض می‌شتافتند و با المهدی بیعت می‌کردند (شبیکه، همان، ۲۷۰، ۲۷۶ ـ ۲۷۸؛ ضرار، ۱۳۸ ـ ۱۴۱؛ شقیر، ۱۸۰/۳ ـ ۱۸۳).

اوضاع اقتصادی: شهر ابیض به سبب آنکه حلقهٔ اتصال دو استان دارفور و خرطوم است و همچنین از آن روی که از مشهورترین بازارهای برده‌فروشی در سودان بوده، از موقعیت مهم اقتصادی برخوردار بوده است (همو، ۵۱/۳؛ ضرار، ۱۳۳). این شهر از دیرباز برسر راه کاروانهای تجاری قرار داشته، زیرا راه مستقیم کوبیه به سنّار از این شهر می‌گذشته است و بعدها نیز که این راه دچار ناامنی گردید و کاروانها جادهٔ شمالی‌تری را به شندی اختیار کردند، باز از این شهر می‌گذشتند (هالت، ۱۷). این شهر بزرگ‌ترین بازار برده‌فروشی را داشته است و برده‌فروشان برده‌هایی را از دارفور، جبال نوبه، بحر الغزال و حوالی خط استوا و حبشه بدانجا می‌بردند و از آنجا به شهرهای دیگر مانند خرطوم و کشورهای حجاز و مصر صادر می‌کردند (شقیر، همانجا). تجارت اصلی ابیض شامل دانه‌های روغنی، صمغ عربی، عاج، ذرت و کنجد بوده و شغل اصلی مردم آن تولید صمغ عربی و دامداری و پرورش شتر بوده است. همهٔ فرآورده‌هایی که در سراسر سودان وجود داشته، در بازار ابیض خرید و فروش می‌شده است (*آمریکانا*، XX/588؛ ضرار، همانجا؛ *الموسوعة*، ۴۳/۱). مبلغین مسیحی نیز از این شهر به عنوان پایگاه خویش جهت اعزام مبشرین به جبال نوبه استفاده می‌کردند (ضرار، همانجا). این شهر از دورانهای گذشته دارای مسجد جامع، بیمارستان، مدرسه و پایگاه نیروهای نظامی بوده است (شقیر، ۱۰۷/۱). بجز راههایی که از دیرباز این شهر را به دیگر شهرها می‌پیوندد، در ۱۹۱۱م راه‌آهنی که از بندرگاه جدید در کنار نیل آبی تا خرطوم ادامه می‌یافت و از آنجا به سنار در غرب می‌رفت، در سر راه خود به ابیض رسید. خط تلگرافی نیز که بین سالهای ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۵م در سودان کشیده شد، با گذشتن از ابیض و پیوستن به مرزهای دارفور، ارتباط خرطوم با غرب را برقرار کرد (هالت، ۸۹، ۱۳۷؛ تقویم، ۳۲۹). این شهر دارای فرودگاهی نیز هست (*بریتانیکا*، XI/98).

مآخذ: بعلبکی، منیر، *موسوعة المورد*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ *تقویم البلدان الاسلامیة*، الامانة العامة لمؤتمر العالم الاسلامی، کراچی، ۱۹۶۴م؛ خانجی، محمدامین، *منجم‌العمران*، ۱۳۲۵ ق / ۱۹۰۷م؛ زیدان، جرجی، *مؤلفات الکاملة*، بیروت، دارالجیل؛ شبیکه، مکی، *تاریخ شعوب وادی النیل*، بیروت ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ همو، *السودان عبرالقرون*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ شقیر، نعوم، *تاریخ السودان القدیم والحدیث و جغرافیته*، مصر، ۱۹۰۳م؛ ضرار، ضرار صالح، *تاریخ السودان الحدیث*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ گونیلی، حسین، *جغرافیای ممالک اسلامی، قارهٔ افریقا*، سودان، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ *الموسوعة العربیة المیسرة*، به کوشش محمد شفیق غربال، قاهره، ۱۹۶۵م؛ هالت، پی ام و ام دبلیو دالی، *تاریخ سودان بعد از اسلام*، ترجمهٔ محمدتقی اکبری، مشهد، ۱۳۶۶ ش؛ نیز:
Americana; Britannica,1986; Brockhaus; EI².

علی رفیعی

اَبْیَن، یا اِبیَن، شهری باستانی در یمن که در بیش از ۳ فرسنگی شهر عدن قرار داشته است (نک‍: مقدسی، ۱۱۳؛ ادریسی، ۵۵؛ ابن سعید، ۱۰۱). به گفتهٔ یعقوبی (ص ۸۰ـ۸۱) یکی از ۸۴ مخلاف (منطقه و ناحیه) یمن بوده و عدن و لحج (لهج) از شهرهای آن به شمار می‌رفته است (مقدسی، ۷۰). ابین در شرق عدن و در انتهای یمن قرار داشته و در غرب آن ناحیهٔ لحج و در شمال آن یافع و در جنوب آن دریا بوده است (اکوع، ۱۹۰، حاشیهٔ ۲). نام این شهر را سیبویه اِبْیَن و ابن ماکولا اَبْیَن آورده است و نیز روایت شده که هر دو وجه درست است (بکری، ۱۰۳/۱؛ ابن ماکولا، ۷/۱). اهل یمن آن را جز با فتحه نخوانده‌اند و تلفظ دیگر آن یَبْیَن است (یاقوت، ۱۱۰/۱).

در سبب نامگذاری آن نوشته‌اند که ابین نام مردی بوده که در روزگار کهن در این ناحیه می‌زیسته و عدن ابین (ه‍ م) هم به او منسوب است (بکری، همانجا).

مقدسی ابین را از عدن کهن‌تر دانسته و عدن را به آن منسوب کرده و نوشته است که گندم، میوه و سبزیجات مردم عدن از ابین تأمین می‌شده است، زیرا ابین را روستاها و کشتزارهای بسیار بوده است (ص ۸۵). ناحیهٔ ابین از قریهٔ شوکان (محل تولد محمد بن علی شوکانی معروف) آغاز می‌شود. قریهٔ مذکور امروز ویرانه‌ای بیش نیست و آثاری از حمیریان توسط میلن، باستان شناس انگلیسی، در آن کشف شده است (همدانی، حسن، ۱۹۰؛ اکوع، همانجا؛ نیز در بارهٔ آثار کشف شده، نک‍: علی، ۱۱۴/۲، ۲۹۶، ۲۹۸، ۴۸۵، ۴۷۹/۳).

سابقه و حوادث تاریخی: از تاریخ بنای این شهر اطلاع دقیقی در دست نیست، ولی گویا نخستین باری که سخن از ابین در منابع تاریخی به میان آمده، مربوط به داستان خواب دیدن ربیعة بن نصر از تابعهٔ یمن است که معبرّانی به نامهای شِقّ و سطیح به او خبر می‌دهند که حبشیان سرزمین یمن را مورد تاخت و تاز قرار داده، آن را و از جمله منطقهٔ بین ابین تا جرَش را تصرف می‌کنند و سپس سیف بن ذی‌یزن حبشیان را از یمن بیرون می‌راند، ولی پس از مدتی یمن به دست مسلمانان فتح می‌شود و سلسلهٔ پادشاهان یمن از بین می‌رود (ابن‌هشام، ۱۵/۱-۱۹؛ طبری، ۱۱۲/۲-۱۱۴؛ ابونعیم، ۱۲۵/۱-۱۲۸).

گویا در سال ۱۰ ق بوده که فروة بن مُسَیک مرادی از یمن نزد پیامبر (ص) آمد و آن حضرت او را برای دعوت مردم یمن به اسلام به آن دیار فرستاد و وی هنگامی که مأموریت یافت، به پیامبر (ص) گفت: ما در یمن ناحیه و سرزمینی به نام ابین داریم که کشتزارهای ما در آنجا قرار دارد و غذای ما از آنجا تأمین می‌شود، اما بیماری و وبا در آن شیوع دارد. پیامبر (ص) فرمود: آن ناحیه را رها کن چون آن بیماری موجب هلاکت است (رازی، ۱۹۳).

در ۱۲۹ ق، عبدالله بن یحیی اعور کندی معروف به طالب الحق برقاسم بن عمر ثقفی حاکم صنعا شورید و در مکانی به نام جانع از قرای ابین، قاسم را شکست داد (خلیفه، ۵۸۲/۲-۵۸۳). در ۲۰۶ ق این ناحیه به دست سپاهیان مأمون به فرماندهی محمدبن‌زیاد افتاد (ابومخرمه، ۲۱۶/۲). در ۲۹۰ ق ابن ابی العلاء حکومت لحج و ابین را بر عهده داشته است، اما در همین سال با ظهور علی بن فضل باطنی، داعی اسماعیلی در یمن، جنگی بین آنان در ابین روی داد و ابن ابی العلاء شکست خورد و علی‌بن فضل بر لحج و ابین مسلط گردید (ابن دیبع، ۸-۹؛ همدانی، حسین، ۳۵-۳۶).

در ۵۵۹ ق حاکم زَبید، عبدالنبی بن علی بن مهدی وارد ابین شد و بسیاری از مردم را هلاک کرد (ابومخرمه، ۱۲۷/۲). در ۶۱۱ ق امیر سلیمان بن موسی که از جانب امام زیدیان بر ذمار حکومت می‌کرد، بر شهرهای لحج و ابین تاخت و میان وی و طغتکین بن محمد، ملقب به مجنون، جنگهای بسیاری روی داد (ابن قاسم، ۴۰۳/۱). در شعبان ۷۲۳ عمر بن بلبال بن دویدارعُلّهی که از جانب ملک مؤید بن مظفر غسانی و سپس از جانب فرزند وی مجاهد بن مؤید بر ابین و لحج حکومت داشت، به مخالفت با مجاهد برخاست و در این دو شهر خطبه به نام ظاهر بن منصور خواند (ابومخرمه، ۱۷۳/۲).

در ۸۳۹ق بیماری طاعون در تعز، عدن، لحج و ابین گروه بسیاری را هلاک کرد و در ۹۱۳ق سپاهیان چرکس مصر به ساحل ابین تاختند (ابن‌قاسم، ۵۷۲/۲، ۶۳۵) و از آن پس دیگر خبری راجع به این شهر و ناحیه در منابع تاریخی نیامده است.

علما و بزرگان ابین: از این ناحیه دانشوران بسیاری برخاسته‌اند که مشاهیرشان اینانند: محمد بن علی بن عمر بن عبدالعزیز بن ابی قُرّة که خود، پدر، جد و برخی از افراد خاندانش از قضات ابین بوده‌اند؛ عمر بن علی بن سمرهٔ جعدی (صاحب کتاب *طبقات فقهاء الیمن*؛ نک‍: ه د، ابن سمره) که در ۵۸۰ق پس از محمد بن علی بن عمر مقام قضا در ابین را بر عهده گرفت (ابن سمره، ۲۲۲-۲۲۴؛ جندی، ۱۵۸). از دیگر عالمان صاحب نام آن، نعیم بن محمد طربی معروف به نعیم عشری‌الیمن و ابوالعتیق ابوبکر بن احمد عبدی است (همو، ۱۹۵، ۱۹۶).

مآخذ: ابن‌دیبع، عبدالرحمن، *قرّة العیون*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن سعید مغربی، علی، *الجغرافیا*، به کوشش اسماعیل عربی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابن سمره، عمر، *طبقات فقهاء الیمن*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۷م؛ ابن قاسم، یحیی، *غایة الامانی فی‌اخبار القطر الیمانی*، به کوشش سعید عبد الفتاح عاشور و محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۸۸ق /۱۹۶۸م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ق؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق / ۱۹۳۶م؛ ابومخرمه، عبدالله، *تاریخ ثغر عدن*، به کوشش اسکارلوفگرن، لیدن، ۱۹۳۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *دلائل النبوة*، به کوشش محمد روّاس قلعه جی و عبدالبر عباس، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، رم، ۱۸۸۳م؛ اکوع، محمد، مقدمه و حاشیه بر *صفة جزیرة العرب* (نک‍: هم، همدانی)؛ بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ جندی، محمد، *السلوک فی طبقات العلماء و الملوک*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ رازی، احمد، *تاریخ مدینة صنعاء*، به کوشش حسین عمری، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت / بغداد، ۱۹۶۸م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ همدانی، حسین، *الصلیحیون*، به کوشش حسن سلیمان محمود جهنی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۳۷ق / ۱۹۱۸م.

علی رفیعی

اَبیوَرْد، یا باورد، از شهرهای ایران در سده‌های میانه که در شمال خراسان بر دامنهٔ شمالی کوههای هزار مسجد واقع بوده و شیب آن به سوی صحرای قراقوم کشیده می‌شده است. خرابه‌های این شهر کهن در جمهوری ترکمنستان، در حدود ۸ کیلومتری غرب ایستگاه قهقهه از راه آهن ماوراء خزر بر سر راه عشق‌آباد به مرو قرار دارد (مینورسکی، ۱۶۷؛ *دانشنامه*). دورتر از ابیورد کهنه، قریهٔ دیگری واقع است که آن نیز در گذشته ابیورد نام داشت و اکنون پشتک نامیده می‌شود (بارتولد، III/130).

در متون قدیم نام ابیورد با یاء مجهول[1] ضبط شده است (نک‍:

1. Abēward

مارکوارت، *ایرانشهر*، 61). این نام را به صورت باورد و آباورد نیز نوشته‌اند (ابن‌اثیر، ۲۳/۱؛ ابوالفداء، ۴۴۵). ژوستن[1] مورخ رومی، ضمن بحث دربارهٔ شهر دارا، تختگاه تیرداد اشکانی، محل آن را در منطقهٔ کوه زَاپه‌اورته‌نُن[2] نوشته است (پیرنیا، ۲۲۰۷/۳). ژوستن این نام را به صورت اپه اورته‌نن[3] نیز آورده و پلینیوس[4] نام ابیورد را اپه‌ورته‌نه[5] ضبط کرده‌است (مارکوارت، «بررسیها...»[6]، 628، حاشیهٔ 1). از این رو می‌توان گفت که کوه مزبور نیز به همان نام ابیورد نامیده می‌شده است. ایسیدوروس[7] خاراکسی که در آغاز تاریخ مسیحی می‌زیسته، این نام را به صورت اپه‌ورکتیکه[8] و منطقهٔ ابیورد را به صورت اپه‌ورکتیکنه[9] ضبط کرده و آن را محلی در دامنهٔ شمالی جلگهٔ پارتی نزدیک نسا (نیسایه) و بخش سفلای رود تجن نوشته که تا سرزمین سرخس گسترده شده است (پاولی ،2682- II/2681). این نام ترکیبی است از آپه و وَرتکه. این منطقه در گذشته‌های دور خارج از سرزمین پارت واقع شده بود. چنین به نظر می‌رسد که نهر مشروب کنندهٔ آن به تجن نمی‌رسید و در ریگزارها فرو می‌رفت (همانجا). به نظر می‌رسد که ابیورد در روزگار پارتیان وجود داشته است. به نوشتهٔ پلینیوس اپه‌ورته‌نه در سرزمین پارت نزدیک شهر آبادِ دارا واقع شده بود (همانجا).

ابیورد منطقه‌ای مستحکم شامل پاسگاههای دفاعی مرزی بوده است که در برابر حملات مهاجمان دشتهای داخلی آسیا بنا شده بود. یزدگرد دوم پادشاه ساسانی نیز به منظور جلوگیری از حملهٔ مهاجمان، دژ شهر یزدگرد را بنا نهاد. پس از او پیروز در همان ناحیه دژ شهر پیروز را ساخت که نام آن همراه ابیورد در سدهٔ ۶ م به عنوان منطقهٔ فعالیت نسطوریان آمده است (مارکوارت، *ایرانشهر*، 73). در مجمع کلیسایی بابای در سال دوم پادشاهی جاماسب (۴۹۹ م)، از اسقفهای طوس، ابرشهر، مرو و گرگان یاد شده است. در مجمع کلیسایی جاثلیق یوسف (۵۵۳ م)، اسقفهای مرو، مرو رود و ابیورد به نمایندگی حضور داشتند (همان، 61). در ادوار بعد مردم خیوه سراسر این خطه را تاغ‌بویو، یا داغ‌بویو (جانب کوه) و مقابل آن را که منطقهٔ مسیر سفلای آمودریاست، سوبویو (جانب آب) می‌خواندند. از آن زمان اصطلاح ترکی اَتک که به معنای دامنه است، پدید آمد و سراسر خطهٔ ممتد بر دامنه‌های شمالی کوهستان از جمله ابیورد، نسا، سرخس و آخال به همین نام اتک نامیده شد (بارتولد، III/132). گمان می‌رود، این اصطلاح از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م پس از حملات ازبکان خیوه و بخارا (همانجا) رایج شده باشد. اتک منطقه‌ای واقع در شمال کوه کورِن‌داغ، کوپت داغ و کوههای مرزی خراسان است. اکنون قسمت اعظم بخش شرقی آن در کنار ابیورد است (همو، III/76، حاشیهٔ 5).

ابیورد شامل منطقهٔ وسیعی بوده که از دیرباز شناخته شده بوده است. یاقوت با تکیه به اخبار کهن می‌نویسد که کیکاووس منطقهٔ ابیورد را به صورت اقطاع به باورد فرزند گودرز بخشید و او نیز در آن منطقه شهری با نام ابیورد بنا نهاد (*بلدان*، ۱۱۱/۱)، ولی گردیزی بنای شهر باورد (ابیورد) را به گیو نسبت داده است (ص ۴۸). در روزگار ساسانیان ملک(فرمانروای) ابیوردعنوان «بهمنه»داشت(ابن‌خردادبه، ۳۹؛ بلاذری، ۴۰۴). به نوشتهٔ ابن‌خردادبه خراج ابیورد ۷۰۰ هزار درهم بود (ص ۳۵).

مقدسی، مهنه (میهنه) و کوفَن را از توابع ابیورد نوشته است وی مهنه را شهر و کوفن رارباط نامیده است (ص ۵۱، ۳۲۱). همو ضمن بحث از ابیورد می‌نویسد: من ابیورد را از نسا بهتر، بازارش را پر رونق‌تر و خاکش را حاصلخیزتر دیدم. آب آن از نهر و محل مسجد آن شهر در بازار است (همانجا). در جنوب شرقی ابیورد میان این شهر و سرخس ناحیهٔ خابَران قرار داشت (نک:یاقوت، *بلدان*، ۳۸۳/۲؛ قس: دولتشاه، ۶۷، که این ناحیه را خاوران نامیده است).دولتشاه سمرقندی از وجود روستایی به نام سنگان در ابیورد خبر داده است (ص ۳۱۷). بجز میهنه و کوفن نواحی دیگری را از توابع ابیورد ذکر کرده‌اند که در این زمینه تفاوت نظرهایی وجود دارد. لسترنج، ازجاه، باذان (= بادن)، خروالجبل و شوکان را در بخش ابیورد آورده است (ص ۴۲۰). یاقوت ازجاه را ــ که در *اسرار التوحید* به صورت اژجاه = اژگاه (محمدبن منور، ۱۷۹،۱۷۶/۱) آمده ــ قریه‌ای از قرای خابران و از نواحی سرخس نوشته است (*بلدان*، ۲۳۲/۱). وی بادَن را از قراء سمرقند یا بخارا ذکر کرده است (همان، ۴۶۰/۱). او همچنین خروالجبل را قریه‌ای میان خابران و طوس نوشته (همان، ۴۲۸/۲) و شوکان را قریه‌ای از ناحیهٔ خابران میان ابیورد و سرخس ذکر کرده است (همان، ۳۳۷/۳).

به روزگار خلافت عثمان در ۳۱ ق /۶۵۲م، عبدالله بن عامربن کُرَیز مأمور فتح خراسان شد. اُمَینْ بن احمر یَشْکُری از سوی ابن عامر مأموریت یافت تا طوس و ابیورد و نسا را فتح کند (طبری، ۳۰۲/۴). بهمنه که بزرگ ابیورد بود، نزد ابن عامر شد و به ۴۰۰٬۰۰۰ درهم با وی صلح کرد (بلاذری، همانجا). قتیبة بن مسلم باهلی که قصد لشکرکشی و کشتن نیزک فرمانروای هیتالان تخارستان را داشت، در ۹۰ ق /۷۰۹م در بروقان فرود آمد و به مردم ابرشهر و ابیورد و سرخس و هرات نامه نوشت که نزد وی آیند (طبری، ۴۴۶/۶ـ۴۴۷). در ۹۱ ق مردم ابیورد همراه اهالی شهرهای یاد شده، نزد قتیبه آمدند. قتیبه همراه آنان به سوی مرو رفت و حمادبن مسلم را جانشین خود کرد (همو، ۴۵۴/۶). ابومسلم خراسانی در ۱۲۹ ق /۷۴۷م پس از خروج، به دندانقان و از آنجا به ابیورد رفت و چند روز در آن شهر اقامت گزید (همو، ۳۵۳/۷ـ۳۵۴). وی از ابیورد به عثمان‌بن نَهیک و یاران وی نامه نوشت و آنان را به سوی خود فراخواند. ابومالک اسیدبن عبدالله خزاعی، زریق‌بن شوذب و کسانی که از ابیورد به ابومسلم پیوسته

---

1. Justinus 2. Zapaortenon 3. Apaortenon 4. Plinius 5. Apavortene 6. "Beiträge..." 7. Isidorus 8. Apavarktike 9. Apavarktikene

بودند، با وی برآه افتادند (همو، ۳۶۲/۷، ۳۶۳). موسی بن کعب از سرداران ابومسلم ابیورد را گشود و مدتی عامل وی در آن دیار بود، تا اینکه قحطبة بن شبیب به ابیورد آمد و موسی‌بن کعب را به سوی ابومسلم فرستاد (همو، ۳۸۶/۷، ۳۸۹).

ابیورد در روزگار عباسیان بخشی از خراسان بود. یعقوبی ابیورد را همانند نسا و ابرشهر از توابع نیشابور ذکر کرده است (ص ۲۷۸). در ۱۸۵ ق /۸۰۱م به هنگام خلافت هارون، شخصی به نام ابوالخصیب در ابیورد بر ضد عباسیان و عامل آنان در خراسان، قیام کرد و بر طوس و نیشابور و ابیورد دست یافت. سپس به مرو و سرخس حمله برد و کارش بالا گرفت (طبری، ۲۷۳/۸).

پس از سقوط دولت طاهریان و انقراض صفاریان، ابیورد همراه دیگر نواحی خراسان و ماوراءالنهر، زیر فرمان امیران سامانی قرار گرفت. نوشته‌اند که شیخ ابوبکر «صاحب الاحوال السنیه» (د ۳۰۹ ق /۹۲۱م)، از ۷۰ شهر بیرون رانده شد، ولی چون به ابیورد آمد، آنجا قرار گرفت و مردم ابیورد بر او جمع شدند (فصیح، ۲۷/۲).

در سدهٔ ۴ ق /۱۰م نوح بن منصور سامانی نسا را به مأمون، فرمانروای بخش شمالی خوارزم (امیر گرگانج) و ابیورد را به ابوعبدالله خوارزمشاه، فرمانروای بخش جنوبی خوارزم بخشید. سبب این امر مساعدتی بود که به هنگام اقامت نوح بن منصور در آمل به وی کرده بودند (جرفادقانی، ۱۰۴). در واقع این شهرهای خراسان زیر فرمان ابوعلی سیمجور، امیر خراسان قرار داشتند. نوح می‌خواست از رهگذر این بخششها رقیبان تازه‌ای بر مخالفان پیشین ابوعلی بیفزاید. ابوعلی نسا را به امیر گرگانج واگذارد، ولی از واگذاردن ابیورد به خوارزمشاه امتناع ورزید و بدین طریق نفاق میان دو دولت خوارزمی فزون‌تر شد (بارتولد، I/322, VII/104). در ۳۹۵ ق /۱۰۰۵م ابوابراهیم اسماعیل سامانی، ملقب به منتصر کوشید تا سپاهیان خود را در نسا و ابیورد مستقر سازد، ولی از لشکریان خوارزمشاه شکست خورد (همو، I/331).

با انقراض سامانیان، هجوم صحرانشینان آسیای مرکزی به خراسان فزونی گرفت. در روزگار محمود غزنوی شخصی به نام ابوالفرج بستی حاکم نسا و ابیورد بود (عنصرالمعالی، ۲۳۲). هنگام بازگشت محمود از هندوستان، ترکمانان (غزان) به منطقهٔ نسا، ابیورد و فراوه هجوم آوردند. مردم این نواحی در ۴۰۸ ق /۱۰۱۷م نزد محمود شکایت بردند و از فساد ترکمانان نالیدند. محمود در ۴۱۹ ق/۱۰۲۸م به سوی ترکمانان لشکر کشید و ۴٬۰۰۰ سوار از آنان را در فراوه کشت (گردیزی، ۴۱۵-۴۱۶). بااینهمه، ترکمانان در این شهرها سکنی گزیدند و ترکی شدن این نواحی آغاز گردید (*دانشنامه*). در ۴۲۱ ق /۱۰۳۰م ترکمانان سلجوقی به سبب اختلافی که پس از مرگ محمود غزنوی میان دو پسرش مسعود و محمد در سلطنت افتاده بود، دست تطاول گشودند و این مناطق را که از نواحی خراسان بود، آشفته کردند (آقسرایی، ۱۳).

در دوران مسعود غزنوی نیز مردم ابیورد و سرخس از ترکمانان به وی شکایت بردند. مسعود در ۴۲۲ ق /۱۰۳۱م ابوسعد عبدوس بن عبدالعزیز را در رأس سپاه به امارت آن نواحی گمارد (گردیزی، ۴۲۶). در ۴۳۰ ق طی صلحی موقت نسا و ابیورد به ترکمانان داده شد، مشروط بر آنکه به مسلمانان تعرض نکنند (بیهقی، ۷۷۷). در ۵۴۸ ق /۱۱۵۳م یکی از ممالیک سلطان سنجر از طایفهٔ غزان، ملقب به المؤید [مؤید آی‌ابه] بر نیشابور، طوس، نسا و ابیورد مستولی شد (اعتمادالسلطنه، ۳۸۶). در روزگار چنگیز، پسرش تولی ابیورد را تصرف کرد (ابوالغازی، ۱۲۵) و به نهب و تاراج اهالی پرداخت و آن شهر زیبا را که در آن عالمی از عمارت موج می‌زد، با خاک یکسان نمود و اکثر مردم را از دم تیغ گذراند. در ۶۱۸ ق /۱۲۲۱م مغولان پس از تصرف نسا و ابیورد به مرو درآمدند (جوینی، ۱۱۸/۱، ۱۲۴-۱۲۵؛ نیز نک: آیتی، ۳۲۳). در کتاب یوآن شی[1] چینی از مردی مسلمان (هوی‌ـهو[2]) یاد شده است که از باورد (ابیورد) و فرمانده ۳٬۰۰۰ سرباز بوده است و هنگامی که لشکریان چنگیز به ابیورد رسیدند، تسلیم شد و به خدمت مغولان درآمد (ستوده، ۱۶۰). هنگامی که دولت ایلخانی مغول راه زوال و انقراض پیمود، ابیورد زیر سلطهٔ ارغون‌خان و جانشینانش قرار گرفت. ارغون همان است که در قلعهٔ کلات بناهایی ساخت. گفته شده است که طوس و قوچان و ابیورد زیر فرمان او بود (بارتولد، II(1)/592). تیمور پس از ۷۸۳ ق /۱۳۸۱م حصار قهقهه را که میان ابیورد و کلات قرار داشته و ویران شده بود، احیا کرد (شرف‌الدین، ۱۱۱۳). کلاویخو که اندکی بعد در ۸۰۷ ق /۱۴۰۴م به ابیورد رفته بود، از آن به عنوان شهری بزرگ یاد کرده که در پای کوه قرار گرفته بوده و حصاری نداشته است (ص ۳۰۰).

تا دوران شاه اسماعیل صفوی منطقهٔ ابیورد در اختیار دولت ایران بود، ولی پس از مرگ شاه اسماعیل (۹۳۰ ق /۱۵۲۴م) ایرانیان از بیم ازبکان نواحی واقع در «درون» را تا میهنه تخلیه کردند (بارتولد، III/132-133) که ابیورد نیز جزئی از آن بود. در ۹۴۳ ق /۱۵۳۶م شاه‌طهماسب به منظور تصرف هرات و جنگ با عبیدخان ازبک، عازم خراسان شد و نسا و ابیورد را از چنگ ازبکان به‌درآورد (اسکندر، ۶۵/۱). در ۱۰۰۲ ق /۱۵۹۴م ازبکان بخارا در روزگار عبدالله‌خان بار دیگر میهنه و ابیورد و نسا را مسخر کردند (بارتولد، III/133)، ولی در ۱۰۰۹ ق پس از مرگ عبدالله‌خان، شاه‌عباس شهرهای نسا و ابیورد را از ازبکان بازپس گرفت و بدین ترتیب این شهرها به صاحبان اصلی آنها (ایرانیان) بازگردانده شد (همانجا). شاه‌عباس ۴٬۵۰۰ خانوار از مردم افشار را در ابیورد جای داد (ابوالحسن گلستانه، ۳۵۵). در ۱۰۲۳ ق / ۱۶۱۴م فرستادگان دولت روسیه به نامهای میخائیل تیخونوف و الکسی بوخارف از خان‌نشین خیوه وارد درون، نخستین شهر تابع دولت ایران شدند و از آنجا به نسا رفتند. در نسا علی‌خان،

1. Yüan Shi 2. Hui-hu

بزرگ شهر از آنان استقبال کرد. فرستادگان دولت روس از آنجا به ابیورد رفتند. جمشید سلطان که تابع علی‌خان بود، فرستادگان دولت روسیه را پذیرا شد (بارتولد، همانجا). دولت صفوی پس از درگذشت شاه‌عباس نتوانست خطهٔ مزبور را در دست خود نگاه دارد.

پیروزیهای نادرشاه در ۱۱۵۳ ق / ۱۷۴۰م وضع را برای مدتی کوتاه تغییر داد. ۴۰٬۰۰۰ ایرانی که در خیوه اسیر ازبکان بودند، آزاد شدند. نادر اینان را در چهار فرسنگی ابیورد جای داد و قلعهٔ خیوه‌آباد را برای آنان بنا نهاد (همانجا)، اما بعد با تاخت و تاز ترکمانان این شهر به کلی ویران شد. مورخان ابیورد را موطن نادر نوشته‌اند (مروی، ۱۰۸۹/۳؛ نیز نک‌: استرابادی، ۲۸). در کتاب میرزا مهدی‌خان استرابادی بارها به وجود کردان، به عنوان سکنهٔ ابیورد اشاره شده است (ص ۳۰). پس از نادر، ابیورد و مناطق اطراف آن از تابعیت دولت ایران به در آمد و سرانجام در تابعیت امپراتوری روسیه قرار گرفت. ویرانه‌های ابیورد اکنون به صورت قریه‌ای کوچک در ۱۱۷ کیلومتری عشق‌آباد مرکز جمهوری ترکمنستان در بخش جنوبی راه‌آهن نزدیک مرز آن جمهوری با ایران قرار دارد (بارتولد، VII/104). و. آ. ژوکوفسکی[1] در ۱۸۹۶م (۱۳۱۴ق) به دستور کمیسیون باستان‌شناسی روسیه ویرانه‌های نسا، ابیورد و میهنه را مورد تحقیق قرار داد (همو، IX/696).

در دوره‌های اسلامی دانشمندان، ادیبان، فقیهان، محدثان و مشایخی از اکابر صوفیه از ابیورد برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: شاعر مشهور اوحدالدین انوری ابیوردی؛ ابوالعباس احمدبن محمدبن عبدالرحمن‌بن سعید ابیوردی (د ۶ جمادی‌الآخر ۴۲۵ ق / ۲۹ مارس ۱۰۳۴م) فقیه شافعی و از اصحاب ابوحامد اسفراینی که در بغداد می‌زیست (خطیب، ۵۱/۵ ـ ۵۲؛ سمعانی، ۱۰۷/۱ ـ ۱۰۸)؛ ابوالمظفر محمدبن احمد (د ۵۰۷ ق / ۱۱۱۳م) که از قریهٔ کوفن ابیورد بود. وی شاعری دانشمند، عالم به نحو و لغت و انساب و اخبار (یاقوت، *ادبا*، ۲۳۴/۱۷ ـ ۲۶۶) و مؤلف تاریخ ابیورد و نسا و آثار متعدد دیگری بوده است (ابن‌خلکان، ۴۴۸/۴ ـ ۴۴۹)؛ ابوسهل زیدبن عبدالجبار ابیوردی (فارسی، ۳۵۷)؛ محمدبن عبدالله اباوردی، معروف به ابن ابی‌القطری (ابن اثیر، ۲۳/۱). از مشایخ صوفیه، صدرالدین محمدبن رکن‌الدین ابوسعیدبن اوحدالدین ابوبکربن محمدبن حسین صوفی ابیوردی (فصیح، ۳۷۳/۲) و ابوسعید ابوالخیر (ه‌ م) عارف مشهور را می‌توان نام برد که در میهنه از شهرهای ولایت ابیورد (ابن‌خلکان، ۲۰۸/۱) تولد یافت و همانجا درگذشت. دیگر از اکابر صوفیه فضیل‌بن عیاض بود که روزگاری در میان بیابان مرو و باورد خیمه زده و طریق عیاری در پیش گرفته بود (همو، ۴۷/۴ ـ ۵۰؛ عطار، ۸۹ ـ ۱۰۱).

مآخذ: آقسرایی، محمودبن محمد، *تاریخ سلاجقه*، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ آیتی، عبدالمحمد، *تحریر تاریخ وصّاف*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ ابن‌اثیر، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌خردادبه، عبیداللّه‌بن عبدالله، *المسالک والممالک*، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابوالحسن گلستانه، محمد امین، *مجمل التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به کوشش پ. ا. دیزون، آمستردام، ۱۹۷۰م؛ ابوالفداء، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ استرابادی، میرزا مهدی‌خان، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اسکندر بیک‌منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن‌خان، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جرفادقانی، ناصح‌بن ظفر، *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ش؛ *دانشنامه*؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة‌الشعرا*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ستوده، منوچهر، «سرخس، باورد...»، *یکی قطره باران*، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیا*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ عنصرالمعالی، کیکاوس‌بن اسکندر، *قابوس‌نامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ فارسی، عبدالغافر، *السیاق لتاریخ نیسابور*، انتخاب صریفینی، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ ش؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ کلاویخو، روی گنثالث، *سفرنامه*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ گردیزی، عبدالحی‌بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ محمدبن منور، *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مروی، محمدکاظم، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مینورسکی، ولادیمیر، *حواشی و تعلیقات بر حدود العالم*، ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۸۲م؛ نیز:

Bartold, V.V., *Sochineniya*, Moscow, vol. I, 1963, vol. II, 1963, vol. III, 1965, vol. VII, 1971, vol. IX, 1977; Marquart, J., "Beiträge zur Geschichte und Sage von Erān", ZDMG, 1895, vol. XLIX; id, *Erānšahr*, Berlin, 1901; *Pauly*.

عنایت‌الله رضا

اَبیوَرْدی، ابوالمظفر محمد بن احمد کوفَنی (د ۵۰۷ق/۱۱۱۳م)، شاعر و ادیب ایرانی. نخستین منبعی که از ابیوردی سخنی به‌میان آورده، ابن قیسرانی نویسندهٔ هم‌روزگار اوست که به ذکر نسب‌نامهٔ وی بسنده کرده است. پس از آن، *خریدة القصر*، *معجم الادباء*، *وفیات الاعیان*، *سیراعلام النبلاء* و *مسالک الابصار* عمده‌ترین منابع همهٔ نویسندگان و محققانی بوده‌اند که تاکنون شرح حالی برای وی نوشته و یا به بررسی شخصیت و زندگی وی پرداخته‌اند. نخستین نویسنده‌ای که شرح حال مستقلی برای ابیوردی نوشته، عمادالدین کاتب اصفهانی است که در *خریدة* تنها به ذکر تبارنامه و تاریخ و محل ولادت و منتخباتی از اشعار او پرداخته است. در سدهٔ بعد، یاقوت که روایات و منابع بیشتری چون *تاریخ اصفهان* ابن منده و *تاریخ* منوچهر بن اسفرسیان را در اختیار داشته، شرح حال مفصل تری از وی به دست داده که مهم‌ترین مستند همهٔ منابع بعدی از جمله *وفیات الاعیان* و *سیر اعلام* بوده است. به علاوه دیوان اشعار وی نیز گوشه‌هایی از زندگی او را روشن می‌سازد و گاه اطلاعاتی از آن به دست می‌آید که در هیچ یک از منابع کهن به آنها

1. Zhukovskii

اشاره‌ای نشده است.

دشواری کار در بررسی شخصیت و زندگی ابیوردی، ابهامات و گاه تناقضهایی است که در منابع مختلف به چشم می‌خورد. نخستین ابهام از نسب وی آغاز می‌شود: بر اساس تبارنامه‌ای که منابع کهن برای وی ذکر کرده‌اند، نسب او به معاویة بن محمد بن عثمان ... بن عبد شمس بن عبد مناف می‌رسد (ابن قیسرانی، ۱۵۱؛ عمادالدین، گ ۱۶۴ب؛ سمعانی، ۳۳۲/۱۲؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۳۴/۱۷؛ ابن فضل الله، ۴۸۶/۱۵). یاقوت این نسب‌نامه را از *تاریخ* منوچهر بن اسفرسیان استخراج کرده و جالب توجه اینکه ابن اسفرسیان خود این نسب‌نامه را جعلی می‌دانسته است (همانجا). از آنجا که در آن روزگار و نیز پیش از آن، انتساب به قبایل و شخصیتهای بزرگ عرب و خاندانهای برجستهٔ ایرانی و یا پادشاهان افسانه‌ای، امری رایج بوده است (چنانکه مثلاً تبارنامهٔ ابومنصور محمد ابن عبدالرزاق را به منوچهر نوهٔ فریدون رسانده‌اند، نک: بیرونی، ۳۷-۳۸)، بعید نیست ابیوردی که از علم انساب به خوبی آگاه بود، این تبارنامه را برای خود ساخته باشد. وی بارها در شعرهای خود به این نسب بالیده و با عنوان معاوی و عبشمی (منسوب به معاویهٔ اصغر و عبدشمس) از خود یاد کرده است (نک: ۴۰۰/۱، ۴۲۸، ۶۵۳، ۶۷۶، ۲۷/۲-۲۸، ۱۵۲). همچنین دست کم در ۴ مورد به اجداد مادری خود اشاره نموده و گاه آنان را از خاندانهای برجستهٔ عجم (نک: ۶۸/۲، ۱۲۶) و گاه از قبیلهٔ ازد و گاهی نیز پدر و اجدادش را از عدنان و مادرش را از قحطان دانسته است (۱۷/۲، ۱۱۳، قس: ۶۲۶/۱)، که گویی اشاره به همین امر دارد، زیرا قوم خود را از یعرب و نزار بن معد دانسته است. حال آنکه یعرب، قحطانی و نزار، عدنانی است). به هر حال گویی وی که از نام و نسب بی‌بهره بوده و خواسته است خود را به نژادی والا منتسب سازد، همانگونه که در چندین مورد نیز خود را شاهزاده‌ای والاتبار خوانده است (نک: ۱۷/۲، ۹۶، جم).

ابیوردی در یکی از روستاهای خراسان به نام کوفن (میان ابیورد و نسا) به دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت و از این رو به کوفنی نیز مشهور بوده است (نک: سمعانی، ۱۷۱/۱۱). وی در اشعارش بارها از زادگاه خود یاد کرده و آن را موطن اجدادی خود خوانده است (نک: ۷۵/۲، ۷۹، ۸۳-۸۴، ۹۷، ۱۱۰-۱۱۱). از تاریخ ولادت وی اطلاعی در دست نیست، اما در قصیده‌ای که در مدح سیف الدوله صدقة بن منصور حاکم حله (حک ۴۷۹-۵۰۱ق؛ نک: ابن اثیر، ۱۵۱/۱۰، ۴۴۰) سروده است، به ۴۰ سالگی خود اشاره دارد (نک: ۴۵۲/۱). حال اگر این قصیده را در زمان اقامت خود در حله یعنی حدود سال ۴۸۰ق سروده باشد، می‌توان گفت وی حدود ۴۴۰ق به دنیا آمده است.

وی چنانکه در مقدمهٔ دیوانش آورده، دوران کودکی و نوجوانی را در رفاه و آسایش کامل به سر برده (۹۱/۱) و بی شک از همان آغاز به فراگیری علم پرداخته است. چه به گفتهٔ خود او، کودکی بیش نبوده که کتاب *البلغة* را از حفظ می‌دانسته است (نک: ذهبی، ۲۸۵/۱۹، ۲۹۰). احتمالاً وی تحصیلات مقدماتی را در کوفن گذرانده و سپس برای کسب دانش بیشتر آنجا را ترک کرده است (حقی، ۶۹). البته از یکی از قصاید وی (نک: ۶۵۱/۱-۶۵۵) چنین بر می‌آید که پدرش ابوالعباس (بیت ۲۵) صاحب مقام و منزلتی بوده و پس از وی فرزندش ابوالمظفر باید جانشین او می‌شد (بیت ۳۸)، اما به دلیلهایی نامعلوم به این مقام دست نیافت و از آن پس ناچار به ترک ابیورد شد (بیت ۱۶). در قصیدهٔ دیگری نیز به این امر اشاره کرده که پس از گذشت روزگاری دراز به مقامی که می‌خواسته، نرسیده است (۲۴۵/۱، بیت ۳۹). در هیچ یک از منابع کهن به مسافرتهای وی برای ادامهٔ کسب دانش اشاره‌ای نشده است، اما در برخی از منابع ردپای وی را در نیشابور، ری و گرگان می‌توان یافت. در گرگان از عبدالقاهر جرجانی، در ری از اسماعیل بن مسعده و ابوالفتح شیرازی و در نظامیهٔ نیشابور از ابوالمعالی جوینی امام الحرمین حدیث شنیده است (یاقوت، *ادبا*، ۲۴۴/۱۷؛ ذهبی، ۲۹۰/۱۹؛ سبکی، ۶۲/۴-۶۳؛ ضیف، ۶۰۰). وی به ابوالمعالی ارادتی خاص داشته و دربارهٔ او مدایحی سروده است (ذهبی، ۲۸۶/۱۹). از دیگر استادان وی احمد بن حسن بن خیرون، ابوبکر بن خلف، حسن بن احمد سمرقندی و مالک بن احمد بانیاسی را می‌توان نام برد (سمعانی، ۳۳۳/۱۲؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، ۱۷۷/۹؛ یاقوت، همان، ۲۳۵/۱۷-۲۳۶؛ ذهبی، ۲۸۴/۱۹). زمانی را نیز در نجد گذرانده و «نجدیات» او مربوط به همین دوره از زندگی اوست (نک: ابیوردی، ۲۹۰/۲-۲۹۱، ۲۹۵).

وی پس از آنکه در لغت، نحو، تاریخ و انساب شهرت یافت (نک: ذهبی، ۲۸۹/۱۹)، در شهرهای بغداد، همدان و جز آنها شاگردانی چون ابوحفص عمر بن عثمان جنزی و ابو محمد عبدالله بن نصر مرندی را تربیت کرد (ابن انباری، ۲۸۱-۲۸۲؛ یاقوت، *بلدان*، ۱۳۲/۲؛ سیوطی، ۷۶). به علاوه ابوبکر بن شهرزوری، ابوعلی ادمی، ابو طاهر سلفی، ابوعامر عبدری، ابوالفتوح طائی و ابن طاهر مقدسی نیز در موصل، اصفهان، همدان و مرو از او روایت کرده‌اند (نک: سمعانی، همانجا؛ ذهبی، ۲۸۴/۱۹؛ سبکی، ۶۲/۴).

ابیوردی از آغاز جوانی به سرودن شعر نیز پرداخت. از نخستین ممدوحان او، نظام الملک وزیر ملکشاه سلجوقی است و چنانکه از مدایحش دربارهٔ وی بر می‌آید، نزد او مقام و منزلتی والا داشته است (نک: ۵۰۵/۱-۵۰۸). در *دیوان* وی ۴ قصیده در مدح نظام الملک گرد آمده است. نخست مدیحه‌ای است در ۲۷ بیت که در اوان جوانی سروده و دیگری در ۵۰ بیت که به هنگام فتح قلعهٔ جعبر در ۴۷۹ق سروده و در آن به ورود ترکان سلجوقی به انطاکیه نیز اشاره کرده است (نک: ۳۰۰/۱-۳۰۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸/۱۰-۱۳۹). در دو قصیدهٔ دیگر (مجموعاً در ۷۸ بیت) شاعر از نظام الملک خواسته است تا دهکدهٔ جاورس (از نواحی نسا) را که قبلاً در تملک وی بوده، به او باز گرداند (۳۵۴/۱-۳۵۹، ۶۰۶-۶۱۲). از دیگر ممدوحان وی در این دوره، جمشید بن بهمنیار و ابو شجاع محمد بن حسین را باید نام برد که در حدود سال ۴۷۶ق در مدح هر یک قصیده‌ای سروده است (ابن اثیر، ۱۳۰/۱۰؛ محدث، ۷۸۳/۲-۷۸۴). به گفتهٔ ذهبی (۲۹۱/۱۹)، ابیوردی در ۴۸۰ق به بغداد

رفت و کتابدار کتابخانهٔ مدرسهٔ نظامیه شد. با اینهمه از برخی قراین و نیز از عبارت نسبتاً مبهمی که ابن بنا (۲۸۱/۴) نویسندهٔ معاصر وی در یادداشتهای روزانهٔ خود آورده، چنین برمی آید که ابیوردی در ۴۶۱ق به بغداد رفته است. یاقوت (*ادبا*، ۲۳۷/۱۷) انتصاب وی به کتابداری نظامیه را پس از یعقوب بن سلیمان اسفراینی (د ۴۹۸ق) می‌داند، اما دانسته نیست که یعقوب بن سلیمان تا چه زمانی بر این منصب بوده است. مسلماً ابیوردی در ۴۹۸ق در بغداد نبوده است (نک: دنبالهٔ مقاله).

ابیوردی در بغداد به دربار خلیفگان عباسی: المقتدی (حک ۴۶۷-۴۸۷ق) و المستظهر (حک ۴۸۷-۵۱۲ق) راه یافت و در زمرهٔ مداحان آنان درآمد. بیشتر مدایح وی به المقتدی اختصاص یافته است که مجموعاً به ۱۱ قصیده در ۴۳۲ بیت می‌رسد و این بجز قصیده‌ای است که در رثای جعفر (د ۴۸۶ق)، فرزند وی، سروده است (نک: ۱۰۳/۱-۱۲۳، ۲۰۰-۲۰۶، جم). در مدح المستظهر نیز ۵ قصیده (در ۲۱۱ بیت) دارد (۱۲۴/۱-۱۳۹، ۲۰۶-۲۱۴، جم). در یکی از این قصاید شاعر از خلیفه درخواست سرپناهی برای خود و کتابهایش کرده است (۶۷۶/۱، ابیات ۳۳، ۳۴). خلیفه در پاسخ، قطعه زمینی بایر به او بخشید که چون مورد پسند وی نیفتاد، آن را به یکی از صوفیان داد (همو، ۶۷۶/۱-۶۷۷). ابیوردی در بغداد به تدریس نیز اشتغال داشت و چنانکه در *دیوان* وی آمده، مجالس و انجمنهایی داشته که در آنجا با شاعران هم روزگار خود به مبادلهٔ اشعار می‌پرداخته است (همو، ۵۴۱/۱).

در ۴۷۹ق هنگامی که سیف الدوله صدقة بن منصور به حکومت حله رسید (ابن اثیر، ۱۵۱/۱۰)، از ابیوردی دعوت کرد تا نزد وی رود. این دعوت احتمالاً به پاس قصیده‌ای بود که ابیوردی در آغاز ورود او به بغداد، در مدح وی سروده بود (نک: ۱۴/۲-۱۵). شاعر با اندکی تأخیر به حله رفت و مورد استقبال گرم سیف الدوله قرار گرفت و در قصیده‌ای بلند (۱۰۱ بیت) وی را مدح گفت و از تأخیر خود عذر خواست (۱۵۱/۱-۱۶۹). افزون بر این، ۳ قصیدهٔ دیگر (مجموعاً ۱۳۲ بیت) در مدح سیف الدوله در *دیوان* وی گرد آمده است (نک: ۲۴۶/۱-۲۵۸، ۴۴۹-۴۵۷، ۱۴/۲-۱۵). سیف الدوله صله‌های بسیاری در این سفر به او بخشید و او را سخت گرامی داشت. یاقوت (همان، ۲۶۳/۱۷-۲۶۶) از ورود وی به حله گزارش مفصلی از قول عبدالله بن علی تمیمی نقل کرده است.

ابیوردی با کشته شدن نظام الملک در ۴۸۵ق یکی از بزرگ‌ترین حامیان خود را از دست داد، اما پس از وی تحت حمایت فرزندان او به ویژه عزالملک، مؤید الملک و ضیاءالملک (ابونصر احمد) قرار گرفت و مدایح خود را به آنان تقدیم داشت و همانگونه که خود در ابیاتی اشاره کرده، همواره از پشتیبانی آنان برخوردار بوده است (نک: ۵۳۱/۱، بیت ۱۱؛ ۵۳۳/۱، بیت ۲۰؛ جم). هنگامی که عزالملک در ۴۸۶ق از سوی برکیارق به وزارت برداشته شد، ابیوردی از بغداد مدیحه‌ای برایش فرستاد (۵۲۹/۱-۵۳۵؛ ابن اثیر، ۲۱۹/۱۰). همچنین روابط وی با مؤید الملک چندان استوار بود که چون در ۴۸۸ق از وزارت برکیارق برکنار شد (نک: همو، ۲۵۲/۱۰) و به سلطان محمد پیوست، ظاهراً ابیوردی نیز از المستظهر و برکیارق کناره گرفت و در جرگهٔ مخالفان برکیارق درآمد (ابیوردی، ۳۷۲/۱). از همین رو در ۴۹۳ق هنگامی که برکیارق از سپاه سلطان محمد در جنگ سپیدرود شکست خورد، ابیوردی در قصیده‌ای به مؤیدالملک که از فرماندهان این جنگ بود، تبریک گفت (۵۱۶/۱-۵۲۲؛ قس: ابن اثیر، ۲۹۴/۱۰-۲۹۵). ابیوردی احتمالاً در همین سال بغداد را ترک گفت و مدتی را در ری، اصفهان و همدان گذراند. به گفتهٔ یاقوت (*ادبا*، ۲۳۴/۱۷-۲۳۵) هنگامی که بین مؤیدالملک و عمیدالدوله ابن جهیر اختلاف افتاد، مؤیدالملک از ابیوردی خواست تا عمیدالدوله را هجو کند و می‌دانیم اوج اختلاف این دو وزیر در ۴۹۳ق بود که سرانجام به عزل عمیدالدوله و سپس مرگ مؤیدالملک انجامید (نک: ابن اثیر، ۲۹۸/۱۰-۲۹۹). در پی این هجو، عمیدالدوله نزد خلیفه المستظهر از شاعر سعایت کرد و خلیفه خونش را مباح ساخت و ابیوردی ناچار از بغداد به همدان گریخت (یاقوت، همانجا). دربارهٔ فرار وی به همدان، سبکی (۶۳/۴) روایتی نقل کرده که در هیچ یک از منابع کهن نیامده است. به گفتهٔ وی هنگامی که ابیوردی نزد سلطان، مقام و منزلتی به دست آورد، تکبر پیشه ساخت و شیطان دعوی امامت در سر وی انداخت. از این رو ناچار به ترک بغداد شد. البته خودخواهی و بلند پروازی وی را بیشتر منابع تأیید کرده‌اند و این روایت که وی آرزوی حاکمیت بر شرق و غرب را داشته و یکی از دعاهای وی این بوده که: «اللّهم ملّکنی مشارق الارض و مغاربها» در بیشتر منابع آمده است (نک: یاقوت، همان، ۲۳۵/۱۷؛ ابن جوزی، یوسف، ۴۹/۸؛ هوار، 110).

نامه‌ای که ابیوردی به المستظهر نوشته و متن کامل آن را یاقوت (همان، ۲۴۷/۱۷-۲۵۰) آورده، داستان فرار او را تأیید می‌کند و نیز اشعاری که وی برای مؤیدالملک فرستاده و از او خواسته است تا از دشمنانش که باعث فرار وی از بغداد شده‌اند، انتقام گیرد (۶۶۱/۱-۶۶۳)، نشان می‌دهد که خروج او از عراق قبل از مرگ مؤیدالملک (یعنی ۴۹۴ق) بوده است. وی در هنگام ترک بغداد قصیده‌ای غم‌انگیز سروده و در آن از اینکه ناخواسته بغداد را ترک کرده، سخت نالیده است (۱۹/۲-۲۰). به هر حال اگر وی حدود سال ۴۹۴ق بغداد را ترک کرده باشد، با توجه به گفتهٔ ذهبی (۲۹۱/۱۹) که ۴۸۰ق را سال ورود او به عراق دانسته، وی ۱۴ سال بیش در عراق نبوده است و این با آنچه خود می‌گوید که ۲۰ سال در بغداد به سر برده است (نک: یاقوت، همان، ۲۴۴/۱۷)، مغایرت دارد.

ظاهراً وی قبل از ورود به همدان چندی در ری و اصفهان زیست. بنا به آنچه در *دیوان* وی آمده‌است: هنگامی که عبدالجلیل بن علی که از دوستان ابیوردی بود، در ۴۹۳ق به وزارت برکیارق رسید، دیوان رسائل را به وی پیشنهاد کرد، اما او نپذیرفت و همراه وی از ری به اصفهان رفت و تا زمان مرگ وی یعنی ۴۹۵ق در اصفهان به سر برد (ابیوردی، ۶۴۵/۱؛ ابن اثیر، ۲۹۵/۱۰، ۳۳۵). سرانجام وی به پیشنهاد ابوالمحاسن مسعود بن عبدالله وزیر سلطان محمد به همدان رفت و در مدرسه‌ای که

ابوالمحاسن برایش ساخت، به تدریس پرداخت (ابیوردی، همانجا). ظاهراً در همین دورهٔ از زندگی وی سنقر (احتمالاً آق سنقر) بر آن شد تا او را طرفدار سلطان احمد کند. اما سلطان از دنیا رفت و ابیوردی با پریشان حالی به اصفهان بازگشت (یاقوت، همان، ۲۳۵/۱۷)؛ اما به درستی روشن نیست مقصود از سلطان احمد کیست. فرزند ملکشاه، فرزند نظام الملک، سلطان سنجر و خلیفه المستظهر همه نامشان احمد بوده، اما این مطالب دربارهٔ هیچ یک صادق نیست و چه بسا مقصود از احمد، احمدیل امیر بزرگ سلجوقی بوده باشد (نک: ه د، آق سنقر احمدیلی، نیز احمدیلیان).

ابیوردی چند سال در اصفهان تعلیم فرزندان زین الملک برسق را بر عهده داشت، تا اینکه دوباره سنقر به یاری وی شتافت و فضل و دانش وی را نزد سلطان محمد باز گفت و سلطان اشراف مملکت (احتمالاً دیوان اشراف) را به او سپرد و این چنین پس از سالیان دراز به یکی از آرزوهای دیرین خود نایل آمد و به جمع بزرگان دربار پیوست (نک: یاقوت، همانجا)؛ اما نیکبختی وی چندان نپایید و اندکی بعد به مرگ ناگهانی درگذشت و در باب دَبِرهٔ مسجد عتیق اصفهان به خاک سپرده شد (همانجا).

به گفته‌ای (همانجا) وی به دست وزیر خطیرالملک مسموم شده است و بعید نیست که خطیرالملک وی را رقیب خود یافته و بدین گونه خواسته است از دست وی خلاص شود. در تاریخ مرگ وی اختلاف نیست، تنها صفدی (۹۱/۲) یک سال به آن تاریخ افزوده و ۵۵۷ق نیز که در *وفیات* ابن خلکان (۴۴۹/۴) آمده است و برخی نیز آن را نقل کرده‌اند، البته نادرست است.

دینداری، تقوا و پرهیزگاری وی مورد ستایش بسیاری از منابع کهن قرار گرفته است (نک: سبکی، ۶۲/۴؛ ابن شاکر، ۳۴/۱۲) و برخی به استناد ابیاتی که در رثای امام حسین (ع) سروده (نک: ۱۵۳/۲)، وی را شیعه مذهب دانسته‌اند (حر عاملی، ۲۴۲/۲)، حال آنکه او در ابیاتی به شافعی بودن خود اشاره دارد (نک: ۶۷۶/۱). به علاوه چنانکه اشاره شد، وی کتابدار مدرسهٔ نظامیه بوده و می‌دانیم که این مدرسه خاص شافعیان بوده است (نک: صفا، ۲۳۹/۲).

ابیوردی شاعری مدیحه سراست و گویی ــ همانگونه که خود در اشعارش اشاره دارد (نک: ۲۴۵/۱، بیت ۳۷)ــ از همان آغاز جوانی دریافته بود که مدیحه سرایی بهترین وسیله برای نفوذ در دل وزیران و خلیفگان است. از همین رو همچون همهٔ مدیحه‌سرایان برای گذران زندگی و بهره‌مندی از پاداشهای ممدوحان، قدم در این راه نهاد و از هیچ ستایش گزاف و مبالغه‌آمیزی دریغ نورزید. وی به رغم اینکه در اشعار خود یادآور شده که هیچ امام یا پادشاهی را به طمع پاداشهای مادی و جاه و مقام ستایش نمی‌کند (نک: ۱۴۹/۱، بیت ۵۹، نیز ۹۱/۱ـ ۹۲)، بارها دست به دامن ممدوحان خود شده و عاجزانه درخواست پاداش کرده است (۱۲۳/۱، ابیات ۳۸ـ۴۲؛ ۱۶۸/۱، ابیات ۹۲ـ۹۳). وی حتی در ابیاتی صریحاً از ممدوح خود مقام و منزلتی خواسته تا آرزوی دیرینهٔ خود را جامهٔ عمل پوشد (۲۴۴/۱ـ۲۴۵، ابیات ۳۶ـ۴۲). جالب اینکه وی در توجیه این ستایشهای مبالغه‌آمیز، فقر را بهانه کرده، می‌گوید: «اگر تیره‌روزی و بیچارگی من نبود، هرگز دست نیاز به سوی فرومایگان دراز نمی‌کردم» (۱۵۱/۱).

به هر حال وی روزگاری دراز در دربار حکام به مدیحه سرایی پرداخت و از پاداشهای بسیار آنان بهره‌مند شد و ثروتی درخور فراچنگ آورد. به گفتهٔ یاقوت، زمانی که وی برای دیدار با صدقة بن منصور به حله رفت، ۳۰ غلام ترک و ۸ اسب که زین و سر افسار آنها از زر بود، در رکاب او بودند و ۲۱ استر اثاثهٔ وی را حمل می‌کردند (*ادبا*، ۲۶۳/۱۷ـ۲۶۴).

بیشترین اشعار وی را مدح تشکیل می‌دهد. از همین رو همچون دیگر مدیحه سرایان، در سروده‌های وی نوآوری کمتر به چشم می‌خورد و به شیوه‌ای تصنعی حال و هوای بادیه را به خود می‌گیرد. هنوز وی به آیین قدما، مدایح خود را با نسیب آغاز می‌کند و با اینکه در دربار پرشکوه و جلال ممدوح در ناز و نعمت به سر می‌برد، باز ادعا می‌کند که بر گردهٔ شتران، بیابانها را برای رسیدن به وی درنوردیده است (نک: ۱۱۶/۱ـ۱۱۹، ۱۵۲ـ۱۵۹، جم). تصاویر کلیشه‌ای، یک‌نواختی موضوعات و مفاهیم، بهره‌گیری از واژگان پیچیده و ناآشنا و تکرار تشبیهاتی همچون گشاده دستی ممدوح به دریا، چهرهٔ معشوق به قرص ماه، قامت وی به شاخهٔ درخت (خوط البان یا غصن البان) و موی او به شب تاریک و از این قبیل ... که در سراسر *دیوان* وی به چشم می‌خورد، اشعار وی را مبتذل و ملال آور ساخته است (نک: ۱۲۸/۱، بیت ۱۹؛ ۱۵۴/۱ـ۱۵۵، ۱۶۹، بیت ۹۹؛ ۲۲۶/۱، بیت ۹؛ جم). وی حتی بسیاری از ترکیبها و عبارات اشعار شاعران جاهلی را نیز به عاریت گرفته است (نک: ۹۹/۱، بیت ۷؛ قس: کعب بن زهیر، ۹؛ ابیوردی، ۳۳۹/۱، بیت ۵۱؛ قس: زهیربن ابی سلمی، ۷۷).

وی قصیده‌ای نیز به تقلید از کعب بن زهیر در مدح پیامبر اکرم (ص) دارد که در آن خلفای راشدین را بسیار ستوده است (نک: ۹۷/۱ـ۱۰۳). ابیوردی علاوه بر مدح، در غزل، رثا، هجو، فخر و شکایت از روزگار نیز اشعاری دارد. غزلیات وی بیشتر قطعه‌های کوتاهی است که خطاب به معشوقه‌های خیالی همچون امیمه، سُلیمی و لیلی سروده (نک: ۱۵/۲، ۱۷۲،۲۱) و اغلب از ۱۰ بیت در نمی‌گذرد. غزل وی همانند اشعار تغزلی شاعران عاشق پیشه نیست که از عمق جان مایه گیرد و سراپا شور و عشق و احساس باشد، بلکه بیشتر از نوع همان مقدمه‌های عاشقانهٔ تصنعی است که در اشعار جاهلی و مدایح خود وی می‌بینیم. ابیوردی مرثیه‌هایی نیز داشته است (در رثای احمد فرزند ملکشاه، جعفر فرزند المقتدی، یکی از بزرگان علوی و امام محمد غزالی، نک: ۲۶۵/۱ـ ۲۷۰، ۴۱۲ـ۴۱۶، ۶۶۸ـ۶۷۲، ۱۴۰/۲) که گاه از سخنان حکمت‌آمیز تهی نیست. یکی دیگر از موضوعاتی که در اشعار وی بسیار به چشم می‌خورد، شکایت از روزگار است و می‌دانیم که در اواخر عصر عباسی شکوه از روزگار حتی در میان شاعرانی که غرق در ناز و نعمت

بودند، امری رایج بوده و شکوه‌های ابیوردی در اشعارش بیشتر از این نوع است.

نثر وی نیز مسجع و مصنوع بوده و قطعه‌هایی از آن را در لابه لای *دیوان* وی (نک: ۸۶/۱ ـ ۹۷، ۱۶۷/۲ـ۱۶۹) و همچنین برخی از منابع (نک: یاقوت، *ادبا*، ۲۴۷/۱۷ـ ۲۵۰) می‌توان یافت.

آثار:

الف ـ چاپی: تنها اثری که از وی به چاپ رسیده، *دیوان* اوست که مورد ستایش بسیار منابع کهن قرار گرفته است. به ویژه نظامی عروضی در *چهارمقاله* خواندن آن را به دانش پژوهان و به ویژه دبیران توصیه کرده و آن را باعث فروزش طبع و تیزهوشی دانسته است (ص ۲۲). *دیوان* ابیوردی مشتمل بر عراقیات، نجدیات و وجدیات بوده که دو بخش عراقیات و نجدیات آن با عنوان *دیوان الابیوردی* به کوشش عمر اسعد در بیروت (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م) در ۲ جلد به چاپ رسیده است. البته نخستین چاپ *دیوان* وی در بیروت (۱۳۱۷ق) انجام گرفته که بسیاری از قصاید غزی (د ۵۲۴ق) نیز به اشتباه در آن آمده است.

ب ـ خطی: *زادالرفاق*. به گفتهٔ زیدان (۲۹/۳) نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است.

ج ـ یافت نشده: ۱. *تاریخ ابیورد و نسا*؛ ۲. *تعلة المشتاق الی ساکنی العراق*؛ ۳. *تعلة المقرور*؛ ۴. *الدرة الثمینة*؛ ۵. *صهلة القارح*، در رد *سقط الزند* ابوالعلاء معری؛ ۶. *طبقات العلم*؛ ۷. *قبسة العجلان فی نسب آل ابی سفیان*؛ ۸. *کوکب المتأمل*؛ ۹. *المختلف و المؤتلف*، در انساب عرب؛ ۱۰. *المجتبی من المجتنی*، در علم رجال؛ ۱۱. *نهزة الحافظ* (نک: یاقوت، همان، ۲۴۳/۱۷ـ۲۴۴؛ قفطی، ۴۹/۳ـ ۵۰؛ صفدی، ۹۱/۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن انباری، عبدالرحمان، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن بنا، حسن (نک: مِا، مقدسی)؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داورد، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قیسرانی، محمد، *الانساب المتفقة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ ابیوردی، محمد، *دیوان*، به کوشش عمر اسعد، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بیرونی، محمد، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۶۲ش؛ حقی، ممدوح، *الابیوردی ممثل القرن الخامس فی برلمان الفکر العربی*، دمشق، دارالیقظه؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ زهیر بن ابی سلمی، «معلقة»، ضمن *شرح المعلقات السبع* زوزنی، قم، ۱۴۰۵ق؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ سیوطی، *طبقات المفسرین*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، استانبول، ۱۹۴۹م؛ ضیف، شوقی، *عصر الدول و الامارات*، قاهره، دارالمعارف؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ کعب بن زهیر، «قصیدة بانت سعاد»، شرح علی قصیدة بانت سعاد انصاری، بمبئی، اصبح المطابع؛ محدث ارموی، جلال الدین، *تعلیقات نقض*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهارمقاله*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

Huart, Clément, *Littérature arabe*, Paris, 1923; Makdisi, George, "Autogarph Diary of an Eleventh–Century Historian of Baghdad », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1957, vol. XIX.

عنایت‌الله فاتحی نژاد

اَپامیه، نک: افامیه.

اُپتیک، نک: فیزیک، تاریخ.

آپشیر مُصْطَفیٰ پاشا (مق ۱۰۶۵ق/۱۶۵۵م)، ازسرداران برجستهٔ امپراتوری عثمانی و صدراعظم سلطان محمد چهارم. از زادگاه و تاریخ تولد او آگاهی دقیقی در دست نیست، اما با توجه به اینکه گفته شده هنگام اعدام در حدود ۵۰ سال داشته (عطا، ۶۶/۲؛ عثمان‌زاده، ۱۰۰)، می‌توان حدس زد که در حدود سال ۱۰۱۵ق به دنیا آمده است. برخی از مآخذ او را از خویشاوندان آبازه محمدپاشا جلالی (ﻫ م)، سردار و دولتمرد معروف عثمانی (اولیا چلبی، ۲۸۰/۱؛ عثمان‌زاده، ۹۹؛ عطا، ۶۵/۲) و حتی خواهرزاده (نعیما، ۳۰۲/۲، ۱۹۷/۵؛ ثریا، ۱۶۶)، یا پسر عم او (اوزون چارشیلی، III(2)/408) دانسته‌اند.

اپشیر نزد آبازه محمد پاشا تربیت یافت و با وساطت او به مقام سنجاق بیگی طرسوس منصوب شد (نعیما، ۱۹۷/۵) و در ۱۰۴۳ق، پس از مرگ آبازه محمد از جانب مصطفی کمانکش (قره مصطفی)، صدراعظم وقت عثمانی، به دربار معرفی شد و نخست به درجهٔ امیر آخوری ثانی و سپس در ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م، هنگام بازگشت از لشکرکشی بغداد به درجهٔ امیرآخوری اول ارتقا یافت (عطا، ثریا، اوزون چارشیلی، همانجاها).

اپشیر مصطفی پاشا از ۱۰۵۰ق تا پایان عمر در مقامهای گوناگون، از جمله بیگلربیگی ایالت بودین، سیلستر، ولایت روم ایلی، مرعشی، وان، موصل، قونیه، قره‌مان، شام، حلب و سیواس خدمت کرد (اولیاچلبی، ۲۸۱/۱؛ نعیما، ۷۳/۴؛ ثریا، عثمان‌زاده، همانجاها). او در ۱۰۵۶ق مأمور سرکوب دروزیهای سوریه شد، اما ناکام ماند و در پی گرفتن انتقام بود که از سوی دولت مرکزی مأمور دفع فتنهٔ علی پاشا والی سیواس شد (اوزون چارشیلی، همانجا).

در آناتولی، اپشیر با جانبداری از قیام جلالیها و برگرداندن برخی از سرکردگان سپاه عثمانی به مقامهای پیشین خود، محبوبیت بسیاری به دست آورد. از سوی دیگر در مدتی که او در این منطقه به سر می‌برد، به بهانه‌های گوناگون بر آن شد تا مناسبات دوستانهٔ ایران و عثمانی را که به دنبال پیمان صلحی در حکومت سلطان مراد چهارم پدید آمده بود، برهم زند (اولیاچلبی، ۲۹۷/۴).

در ۱۰۶۴ق چون صدر اعظم درویش محمدپاشا به بیماری درمان ناپذیری گرفتار شدو دربار عثمانی درصدد یافتن جانشینی برای وی برآمد، اپشیر مصطفی در زمرهٔ نامزدهای این مقام بود. سرانجام دولتمردان دربار عثمانی به سفارش شیخ الاسلام ابوسعید افندی و به سبب بیم از

عصیان اپشیر، دربارهٔ صدارت وی به توافق رسیدند و در ذیحجهٔ همین سال با فرستادن مهر همایون به حلب از اپشیر خواسته شد که برای تصدی این مقام بی‌درنگ به استانبول بازگردد (همو، ۱/۲۷۹ـ۲۸۰؛ منجم‌باشی، ۳/۷۰۷؛ اوزون چارشیلی، III(1)/273-274؛ عثمان‌زاده، ۱۰۰؛ ثریا، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۱۰/۲۳۴ و بعد).

اپشیر که از دسیسه‌های دولتمردان عثمانی نسبت به خود آگاهی داشت، به بهانهٔ وجود ناآرامیها در آناتولی و سرحد ایران، از آمدن به استانبول خودداری ورزید (اولیاچلبی، ۴/۲۹۷؛ اوزون چارشیلی، III(2)/409). این امر و نیز شایعهٔ عصیان اپشیر سبب شد تا مخالفان او در پایتخت سلطان را به عزل و باز پس‌گرفتن مهرهمایون از وی برانگیزند که بی‌نتیجه ماند (همانجا). سرانجام دربار عثمانی برای جلب اعتماد او، امان نامه‌ای همراه با هدایا و خلعتهای گرانبها برای وی فرستاد و اپشیر ۵ ماه پس از انتصاب به صدارت در ربیع الآخر ۱۰۶۵ طی مراسم باشکوهی وارد استانبول شد و رسماً به مسند صدارت نشست؛ سپس با عایشه، دختر سلطان ابراهیم متوفی ازدواج کرد (همانجا؛ هامر پورگشتال، همانجاها). اما رفتار یاغیگرانهٔ اپشیر مصطفی در مدت امارت و نیز شدت عمل در دوران کوتاه صدارت، ناخشنودی ینی‌چریها را فراهم آورد، چنانکه به شورش بزرگی در استانبول منجر شد و سرانجام به گرفتاری و اعدام اپشیر انجامید (همو، ۱۰/۲۴۷ـ ۲۴۸). پس از اعدام، جنازهٔ او را در کنار آرامگاه حامی وی، قره مصطفی پاشا در چارشی‌قاپو، به خاک سپردند (اوزون چارشیلی، همانجا). مسجد و مدرسه‌ای در محلهٔ جدید شهر حلب، دارای تاریخ شوال ۱۰۶۴ (همو، III(2)/410) و کاروانسرایی در همان شهر از آثار خیریهٔ اوست (ثریا، ۱۶۶).

مآخذ: اولیاچلبی، *سیاحت نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ عثمان زاده تائب، احمد، *حدیقة الوزراء*، فرایبورگ، ۱۹۶۹م؛ عطا، طیارزاده احمد، *تاریخ*، استانبول ۱۲۹۱ق؛ منجم‌باشی، احمد، *صحائف الاخبار*، ترجمهٔ احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ نعیما، مصطفی، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۲ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، *دولت عثمانیه تاریخی*، ترجمهٔ محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۵ق؛ نیز: Uzunçarsılı, I. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

یحیی کلانتری

آتابَک، لقب یا عنوانی که پادشاهان سلجوقی به برخی از امرای خود که تربیت و سرپرستی شاهزادگان را بر عهده داشتند، می‌دادند. اتابک کلمه‌ای است ترکی، مرکب از «اتا= آتا» به معنی پدر و «بک» یا «بیک» به معنی امیر و یا عنوانی مهم در میان قبایل ترک. معنی این کلمه «پدرِ امیر» یا «امیرپدر» است و «اتا» در این ترکیب در معنی مجازی آن است، نه معنی حقیقی. اینکه ابوالفدا (۱/۱۸۹) اصل اتابک را «اطابک» دانسته است، درست نمی‌نماید، زیرا حرف «ط» مخصوص زبان عربی است و در ترکی چنین حرفی وجود ندارد، ولی می‌توان آن را چنین توجیه کرد که این حرف در بعضی لهجه‌های ترک میان «د» و «ط» ادا می‌شده و چون چنین حرفی در عربی نبوده است، آن را به صورت «ط» می‌شنیده‌اند.

برگزیدن مربی برای فرزندان، ظاهراً در میان ترکان سلجوقی و غُز سابقهٔ قدیم‌تری داشته و رسمی بوده است که به موجب آن امرا فرزندان خود را برای تربیت، مخصوصاً در امور جنگی و سیاسی، به یکی از بزرگان کاردیده می‌سپرده و به او لقب «اتابک» می‌داده‌اند که هم به معنی پدر مجازی و هم به معنی امیر و بزرگ بوده است. این رسم گرچه ظاهراً سابقه‌ای کهن داشته و نظایر آن در تاریخ ملل و اقوام دیگر نیز دیده شده است، اما برای لقب مخصوص «اتابک» سابقه‌ای قدیم‌تر از زمان سلجوقیان وجود ندارد وگرنه این رسم در میان ایرانیان هم بوده، زیرا به روایت *شاهنامه*، کیکاووس پادشاه افسانه‌ای وکیانی، سیاوش فرزند خود را برای تربیت نزد رستم پهلوان معروف ایرانی به سیستان فرستاده بوده است. در دورهٔ ساسانیان نیز یزدگرد اول پسر خود بهرام را نزد منذر، پسر نعمان پادشاه حیره، فرستاد تا او را تربیت کند.

در اینجا از ظهور و تاریخ تحول این رسم سخن به میان نخواهد آمد و تنها به سابقهٔ این لقب در زمان سلجوقیان و ادوار بعدی تاریخ ایران و اسلام اشاره خواهد شد. در تاریخ سلجوقیان از امیری به نام اتابک، قطب‌الدین گلسارغ، سخن می‌رود که در ۴۴۴ق در جنگی که میان سلطان فرخزاد غزنوی و سلجوقیان واقع شد، گرفتار سپاه غزنویان گردید (ابن اثیر، ۹/۵۸۲ ـ ۵۸۵؛ حسینی، ۲۸). به درستی معلوم نیست که او اتابک کدام یک از شاهزادگان سلجوقی بوده است، اما می‌توان حدس زد که اتابک الب ارسلان پسر داوود سلجوقی بوده است. پس از آن به روایت میرخواند (۴/۲۷۰، ۲۷۱)، الب ارسلان پس از جنگ ملازگرد و غلبه بر امپراتور بیزانس (۴۶۳ق)، نظام الملک را به لقب «اتابک» و «اتاخواجه» که در آن زمان امثال این القاب تعلق به امرا (امرای سلجوقی و غز) داشت، ملقب ساخت، اما در *دستور الوزراء* خواندمیر که این مطلب از *روضة الصفا* نقل شده، به اشتباه به جای «اتابک»، «ایلک» آمده است (نک: ص ۱۵۶). این اشتباه چاپی، فؤاد کوپرولو نویسندهٔ مقالهٔ اتابک در «دائرة المعارف اسلام[1]» را هم به‌اشتباه انداخته و پنداشته که الب ارسلان به نظام‌الملک لقب «ایلک» (ایلگ) داده است (IA, I/712). علاوه بر اینکه مطلب *دستورالوزراء* از *روضة الصفا* نقل شده و در کتاب اخیر کلمهٔ «ایلک» نیامده و همان «اتابک» ذکر شده است، باید گفت که لقب ایلک در میان خانان ترکستان رواج داشته و در زمان سلجوقیان از آن اثری نیست.

ابن اثیر در حوادث سال ۴۶۵ق می‌گوید که ملکشاه به نظام الملک اختیار تام‌داد و او را «والِد» خواند و به‌او القابی‌داد که‌ازجمله «اتابک» بود (۱۰/۷۹ـ۸۰). ابن اثیر از القاب دیگر او سخنی نمی‌گوید و شاید یکی هم همان «اتاخواجه» باشد که در *روضة الصفا* آمده است. نیز محتمل است که عنوان «خواجه» که برای نظام الملک گفته می‌شود، تخفیف همان «اتاخواجه» باشد. ابن‌اثیر می‌گوید که ملکشاه، نظام‌الملک را «اقطاعات» دیگری داد، افزون بر آنچه سابقاً داشت (همانجا)، و از

---

1. IA.

اینجا معلوم می‌شود که به اتابکان، ولایاتی به عنوان اقطاع نیز اعطا می‌شده است. از گفتهٔ میرخواند معلوم نمی‌شود که هنگامی که الب ارسلان در ۴۶۳ق (جنگ ملازگرد) به نظام الملک لقب اتابکی داد، او را مربی و اتابک ملکشاه پسر شانزده سالهٔ خود نیز کرد. ظاهراً لقب اتابکی برای نظام الملک، عنوانی افتخاری ــ نه منصبی خاص ــ بوده است، زیرا نظام الملک در آن زمان وزارت الب ارسلان را داشته و این منصب خطیر مانع از پرداختن او به تربیت شاهزاده بوده است، علاوه بر این وقتی ملکشاه به سلطنت رسید، نیز به او لقب اتابکی داد و بنابراین اتابک برای نظام الملک صرفاً عنوان و لقبی افتخاری بوده است. چنانکه میرخواند (همانجا) گفته است، لقب اتابک، خاص امرای سلجوقی یا غُز بوده و پس از نظام الملک هم این عنوان به کسی غیر از امرای ترک داده نشده است. اینکه لمتن (ص ۴۷)، علی بن ابی علی قمی را اتابک برکیارق دانسته است، ناشی از اشتباهی است که در فهم عبارتِ عربی بنداری در *تاریخ دولة آل سلجوق* (ص ۸۲) به او دست داده است. در آنجا آمده است: «وکان الاستاذ علی بن ابی علی القمی وزیر گمشتگین الذی کان قدیماً مربیاً لبرکیارق و اتابکه» و ترجمهٔ درست آن چنین است: استاذ علی بن ابی علی قمی وزیر گمشتگین بوده است که این گمشتگین در قدیم مربی و اتابک برکیارق بوده است (نیز نک: راوندی، ۱۴۰؛ حسینی، ۷۵). بنابراین چنانکه گذشت، نظام الملک تنها ایرانیی بوده که لقب اتابکی به او داده شده است.

رسم اتابکی چنانکه گفتیم با دادن اقطاعی به صاحب این منصب همراه بوده است تا بتواند با عایدات این اقطاع وظیفهٔ خود را به وجه احسن به انجام رساند. تا زمانی که دولت مرکزی سلجوقی نیرومند بود، اتابک شاهزاده به همان منصب و اقطاع قانع بود، ولی پس از مرگ ملکشاه و آغاز ضعف دولت و بالا گرفتن اختلاف میان فرزندان و نوادگان او، صاحبان این منصب که از امرای بزرگ یا از غلامان کارآزموده و با تجربه‌ای بودند که به مقام امارت رسیده بودند، در پی آن شدند که در حوزهٔ اقطاع خود استقلال یا نیمه استقلالی یابند و منصب خود را موروثی کنند. سلاطین سلجوقی که در پی جنگهای پیوسته با یکدیگر، خود ضعیف می‌شدند و به علاوه بیشتر آنها در سالهای جوانی درمی‌گذشتند، نمی‌توانستند از استقلال یافتن این اتابکان جلوگیری کنند و در بیشتر اوقات از ایشان استمداد می‌کردند. از این روی بعضی از این اتابکان و فرزندان ایشان مدتها در حوزهٔ اقتدار خود به استقلال فرمان می‌راندند و شاهزادگان سلجوقی در دست آنان به مثابهٔ آلت و بهانه‌ای برای حفظ اقتدارشان بودند، چنانکه سلسلهٔ فرمانروایانی چون اتابکان شام، اتابکان موصل، اتابکان آذربایجان و اتابکان فارس و یزد (ﻫ م م) در محدودهٔ اقطاع خود قدرت یافته و حکومت را در خاندان خود موروثی کرده بودند. در این میان اتابکان لرستان به گفتهٔ میرخواند (۶۲۴/۴)، اتابکان جعلی بودند، نه واقعی، زیرا ابوطاهر محمد مؤسس این خاندان بر لرستان مستولی شد و حکم کرد که مردم او را اتابک خوانند و اولادش که حاکم بر لرستان شدند، نیز خود را اتابک خواندند.

رسم اتابکی در میان خوارزمشاهیان نیز معمول بوده است، چنانکه تکش ری را به پسر خویش یونس خان مقرر کرد و امیر میانجق (یا میاجق و میاجوق) را اتابک او گردانید (جوینی، ۳۳/۲ـ۳۴) و نیز بیغو سپهسالار را اتابک نوهٔ خود آرُزخان کرد (همو، ۳۹/۲) و منگلی بیک اتابک سنجر شاه پسر طغانشاه بود.

رسم اتابکی در میان سلجوقیان روم نیز معمول بود، چنانکه سلطان علاءالدین کیقباد اول، امیر مبارزالدین اُرتُقُش (یا ارتقش، و ظاهراً اُرتُقُش درست است که با کلمهٔ یُرِنْ قُش که نیز از اعلام ترکی است، یکی است بـه معنی باز سفید (آق‌سنقر) است نه سنگ سفید، چنانکه برخی پنداشته‌اند) را به اتابکی ملک غیاث الدین کیخسرو فرزند خود تعیین کرد (ابن بی‌بی، ۳۶۳).

لقب و رسم اتابکی در میان ممالیک مصر نیز رواج داشت، ولی نه به آن معنی که در حکومت سلجوقیان بزرگ بود. نخستین سلطان از ممالیک مصر، عزالدین آیبک ترکمانی، از غلامان ملک صالح نجم‌الدین ایوب بود. او پس از کشته شدن تورانشاه پسر ملک صالح، به حکومت مصر رسید و با شجرة الدر بیوهٔ ملک‌صالح ازدواج کرد (۶۴۸ق)، ولی ممالیک بحری که به خاندان ایوبی وفادار بودند، به سلطنت او تن ندادند و کودکی را از خاندان ایوبی به سلطنت برداشتند و این عزالدین آیبک را «اتابک» او کردند (نک: ﻫ د، آیبک، عزالدین بن عبدالله). از این روی رسم اتابکی که به موجب آن سلطان یکی را مربی فرزند خود می‌کرد، تغییر یافت و به صورت نوعی نیابت سلطنت درآمد. پس از کشته شدن آیبک پسر او منصور را که ۱۵ سال بیش نداشت، به سلطنت برداشتند و امیر علـم‌الدین سنجر حلبی را «اتـابک» او کردند که بـاز در حکم نایب السلطنه بود (ابن تغری بردی، ۴۱/۷، ۴۲). بعدها در مصر لقب «اتابک العساکر» و «اتابک الجیوش» در معنی دیگری به کار برده شد که مقصود از آن سرپرستی سپاه بود (ابن شاهین، ۱۱۱ به بعد؛ قلقشندی، ۲۶۲/۳، ۳۱۷، ۱۷۴/۴، ۱۸۴، ۳۵/۶، ۱۳۳، ۲۵۴/۹).

کلمهٔ اتابک به دولتهای غیرمسلمان مجاور سلجوقیان نیز راه یافت و تامارا ملکهٔ گرجستان در ۱۲۱۲م منصب پنجمی به نام منصب اتابکی بر مناصب عالیهٔ دولتی افزود. این منصب اداری و نظامی بود، ولی جنبهٔ نظامی آن مهم‌تر بود (IA, I/712). نام برخی از این اتابکان در «تاریخ گرجستان[1]» (II/207) آمده است، از جمله اتابک آق بوق و اتابک گوراگواره.

سلطان محمد اولجایتو فرزند خود سلطان ابوسعید را به عنوان ولایت‌عهد به‌خراسان فرستاد و امیرسونج را اتابک او کرد (خواندمیر، *حبیب السیر*، ۱۹۸/۳).

بـه رغـم بعضی شواهد، ایـن رسم پس از سلجوقیان بـزرگ و خوارزمشاهیان به تدریج متروک شد و لقب اتابکی در میان سلسله‌های بعدی در ایران به ندرت دیده می‌شود، ولی رسم سپردن پسران شاهزاده

1. *Histoire*...

به یکی از امرای بزرگ در زمان صفویه مرسوم بود و به این شخص لَله می‌گفتند. مؤلف *تکملة الاخبار* که در زمان شاه طهماسب اول بوده است، در معنی اتابک می‌گوید: شخصی که مربی پادشاه زاده باشد و در این زمان لله می‌گویند (نویدی، گ ۱۲۳ الف، ۱۲۳ ب). شاه اسماعیل اول در ۹۲۱ق فرمانروایی خراسان را از سرحد سمنان تا کنار آب آمویه به پسر خود طهماسب داد و امیر خان موصلو را للهٔ آن شاهزاده ساخت (روملو، ۲۰۲). در زمان شاه طهماسب، بوداق خان قاجار، للهٔ پسرش سلطان مراد میرزا بود (اسکندربیک، ۹۹/۱) و نیز بوداق خان چگنی، للهٔ سلطان حسن میرزا بود (همو، ۴۰۲/۱). داستان رقابت علی قلیخان شاملو و مرشد قلیخان بر سر للگی و اتابکی عباس میرزا پسر کوچک سلطان محمد میرزا معروف است که به پیروزی مرشد قلیخان انجامید و او خود را لله و اتابک‌عباس‌میرزا خواند(همو،۳۰۴/۱ـ۳۰۵). هنگامی که امرای تکلو و ترکمان در قزوین با طایفهٔ استاجلو و شاملو به مخالفت برخاستند و در برابر حمزه میرزا، طهماسب میرزا را علم کردند، محمدخان ترکمان خود را لله و اتابک شاهزاده طهماسب میرزا خواند (همو، ۳۳۳/۱ـ۳۳۴).

اتابک در زمان سلطنت ناصرالدین شاه لقب افتخاری گردید و همچنانکه الب ارسلان و ملکشاه خواجه نظام الملک را لقب اتابکی دادند، ناصرالدین شاه هم که در پرتو کفایت میرزا تقی خان فراهانی به سلطنت رسیده و او را مقام وزارت عظمی داده بود، لقب اتابک اعظم و امیر کبیر به او اعطا کرد. همچنین ناصرالدین شاه به یکی دیگر از صدراعظمهای خود لقب اتابک داد که همان میرزاعلی‌اصغرخان اتابک، صدراعظم اواخر سلطنت وی و اوایل سلطنت مظفرالدین شاه است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بی‌بی، حسین، *الاوامر العلائیة*، چ تصویری، به کوشش عدنان صادق ارزی، آنکارا، ۱۹۵۶م؛ ابن تغری‌بردی، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ ابن شاهین ظاهری، خلیل، *زبدة کشف الممالک*، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفه؛ اسکندربیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، *مختصر تاریخ دولة آل سلجوق* عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حسینی، علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد؛ لمتن، آن. ک.س.، *سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نویدی، زین‌العابدین، *تکملة الاخبار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ نیز:
Histoire de la Géorgie, tr. M. Brosset, Petersbourg, 1856; IA.

عباس زریاب

آتابکانِ آذَربایجان، سلسله‌ای از امیران ترک نژاد، مشهور به ایلدگزیان ــ منسوب به مؤسس آن ایلدگز ــ که از حدود سال ۵۴۱ تا ۶۲۲ق/۱۱۴۶ـ۱۲۲۵م بر اران و بخشهایی از آذربایجان فرمان راندند و در دوره‌ای، رشتهٔ کارهای آخرین سلاطین سلجوقی عراق عجم را نیز در دست داشتند.

مقارن زوال امپراتوری سلجوقی، قدرت و نفوذ اتابکان در گوشه و کنار مملکت فزونی یافت. به ویژه پس از مرگ مسعود بن محمد در ۵۴۷ق/۱۱۵۲م و اسارت سنجر در خراسان به دست غزها، در سال بعد، اتابکان قدرت بیشتری یافتند و برخی از آنان در ولایات مهم حکومتهایی موروثی پی ریختند.

فرمانروایان اتابکان آذربایجان:

۱. شمس الدین ایلدگز (حک ح ۵۴۱ـ اواخر ۵۷۰ یا اوایل ۵۷۱ق). برخی از منابع معاصر نام وی را به صورت ایل دنیز آورده‌اند (نک: EI², III/1110; IA, V/961) که به گفتهٔ مینورسکی، تلفظی نو است و محتمل نیست که با ضبط این نام در منابع نخستین یکی بوده باشد. درحالی که ایلدگز با تلفظ ارمنیان و گرجیان نیز مطابق است («مطالعاتی...»[1]، 92، حاشیهٔ 2). گفته‌اند که او را از دشت قبچاق به بردگی به همدان آوردند و در زمرهٔ غلامان کمال سمیرمی، وزیر محمود بن محمد سلجوقی (حک ۵۱۱ـ۵۲۵ق/۱۱۱۷ـ۱۱۳۱م) درآمد.

روایات مربوط به آغاز کار ایلدگز مانند برخی از فرودستانی که به مسند حکمرانی و شهریاری برآمدند، البته در برخی منابع متأخرتر با افسانه‌هایی درآمیخته است (ابن اثیر، ۳۸۸/۱۱؛ نیز نک: میرخواند، ۵۹۹/۴ـ۶۰۰؛ خواندمیر، ۵۵۷/۲). در ۵۱۵ق پس از قتل سمیرمی، ایلدگز نخست به خدمت سلطان محمود درآمد و سپس به برادر او سلطان مسعود تعلق گرفت (ابن اثیر، همانجا؛ قس: ظهیرالدین، ۷۵) و به سبب شایستگی و لیاقتی که از خود نشان داد، چندان تقرب یافت که مسعود «ولایت ارانیه (اران) به اقطاع به وی داد». همچنین شاهزاده ارسلان، پسر طغرل دوم نیز از همان آغاز تحت سرپرستی ایلدگز درآمد (همانجا)، ولی به روایت دیگر ارسلان پس از مرگ حامی خود، البقش (البغوش) در ۵۴۹ق به آذربایجان رفت و ایلدگز اتابک او شد (راوندی، ۲۸۵؛ حسینی، ۲۴۶؛ ابن اثیر، ۲۶۷/۱۱ـ۲۶۸). با این حال، ترتیب این رویدادها و حتی تاریخ دستیابی ایلدگز به حکومت اران به درستی دانسته نیست و تاریخ ۵۳۰ یا ۵۳۱ق را که برخی معاصران به عنوان آغاز حکومت ایلدگز بر اران آورده‌اند (نک: زامباور، ۳۴۹؛ *ایرانیکا*، II/890)، محل تردید است. زیرا بر اساس روایاتی ظاهراً از پیش از ۵۳۰ تا ۵۴۰ق، به ترتیب امرای مشهور دیگری چون قراسنقر (د ۵۳۵ق)، چاولی جاندار (د ۵۴۱ق)، عبدالرحمان بن طغایرک و خاص بیگ بن پلنگری (بلنگری) بر اران یا آذربایجان فرمان می‌رانده‌اند (نک: ظهیرالدین، ۶۱ـ۶۲؛ ابن اثیر، ۴۶/۱۱، ۶۱، ۶۴، ۷۷، ۷۹، ۱۱۶ـ۱۱۸).

به هر حال ایلدگز در ۵۴۰ق از امرای قدرتمند آذربایجان به شمار می‌آمد، چه به گفتهٔ ظهیرالدین نیشابوری (ص ۵۸) در همین سال ایلدگز که «مطواع‌ترین بندگان خاص بود» به درخواست مسعود با سپاه

---

1. *Studies*...

آذربایجان به یاری وی در جنگ با بوزابه (بزابه) امیر فارس شتافت (نیزنک: راوندی، ۲۳۳؛ ابن اثیر، ۱۰۴/۱۱). پس از این ظاهراً ایلدگز در همدان بماند، ولی سال‌بعد که عبدالرحمان‌بن‌طغایرک به حکومت اران فرستاده شد، از بیم توطئهٔ امرایی چون ایلدگز در پایتخت برضد خود، با اجازهٔ سلطان او را نیز با خود به اران برد (ظهیرالدین، ۶۲؛ راوندی، ۲۳۷). عبدالرحمان در گنجه کشته شد و حکومت گنجه و اران را خاص بیگ در دست گرفت (ظهیرالدین، همانجا). ایلدگز در همین سال (۵۴۱ق) بار دیگر برای سرکوب‌شورش بوزابه به یاری مسعود شتافت (همو، ۶۳ــ۶۴؛ راوندی، ۲۴۱ــ۲۴۲).

نخستین بار ابن اثیر (۱۳۲/۱۱) در رویدادهای سال ۵۴۳ق از ایلدگز به عنوان فرمانروای گنجه و اران یاد کرده است. بنابراین او در فاصلهٔ سالهای ۵۴۱ تا ۵۴۳ و به احتمال بسیار در همان ۵۴۱ق، یعنی پس از آنکه خاص بیگ والی اران نزد مسعود به پایتخت شتافت، به حکومت این شهر دست یافت (حسینی، ۲۲۴ــ ۲۲۵؛ نیز نک: لین پول، ۳۰۹/۲). اما وقتی در ۵۴۳ق سلطان مسعود باز حکومت اران و عراق را به خاص بیگ داد (راوندی، ۲۴۳)، خشم امرای دیگر و نیز سنجر، سلطان قدرتمند سلجوقی را در خراسان برانگیخت. ایلدگز که پایگاه خود را در اران در خطر می‌دید، با برخی از امرای سرشناس دیگر بر ضد سلطان مسعود همداستان شد و بغداد را به محاصره گرفت، ولی در برابر عون الدین ابن هبیره (ه‌م) دیوانسالار خلیفه کاری از پیش نبرد (بنداری، ۲۰۴ــ۲۰۵؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، ۶۴/۱۸ــ۶۶؛ ابن اثیر، ۱۳۲/۱۱ــ۱۳۴). از طرفی ایلدگز که به گزارش یک مورخ ارمنی (مخیتارگش، 487) بر گنجه و نخجوان استیلا یافته بود، از اطاعت مسعود سرپیچید. سکه‌هایی که او در همین ایام به نام سنجر ضرب کرده، بر این سرپیچی دلالت دارد (نک: *ایرانیکا*، II/891).

در ۵۴۷ق سلطان مسعود درگذشت و پس از یک دورهٔ کوتاه ملکشاه ابن محمود، برادر وی محمد (حک ۵۴۸ ــ۵۵۷ق) بر تخت نشست. ایلدگز گرچه به فرمانبرداری او گردن نهاد و در حکومت اران باقی ماند (نک: حسینی، ۲۳۹ــ۲۴۰)، اما محمد از همان آغاز به مقابله با امرای بانفوذ ترک پرداخت و خاص‌بیگ را به نیرنگ کشت و سر او را به سفارش وزیر دسیسه‌گر خود، ابوالقاسم درگزینی (ه‌م) برای ایلدگز و آق سنقر دوم (ابن آق سنقر یا ارسلان ابه) احمدیلی، صاحب مراغه فرستاد. قتل خاص بیگ که سالها در آذربایجان قدرتمندانه حکومت کرده بود، البته راه را برای استقلال خواهی ایلدگز هموار کرد. پس از این رویداد، آذربایجان به تدریج از حوزهٔ نفوذ حکومت سلجوقی بیرون رفت و ایلدگز و آق سنقر دوم بر ضد سلطان محمد همداستان شدند (بنداری، ۲۱۲ــ۲۱۳).

به روایت عمادالدین کاتب، ایلدگز و آق سنقر نخست از دعاوی سلیمان شاه، عم سلطان محمد در مقابله با وی پشتیبانی کردند و او را به همدان بردند و بر تخت نشاندند، اما سلیمان شاه راهی در پیش گرفت که نفرت مردم را برانگیخت. از همین رو ایلدگز و آق‌سنقر به اران و آذربایجان بازگشتند و سلطان محمد که به اصفهان گریخته بود، در ۵۴۸ق دیگر بار به همدان آمد و به حکومت نشست (بنداری، ۲۱۴ــ۲۱۵؛ قس: ظهیرالدین، ۶۸ ــ ۶۹). از سوی دیگر المقتفی خلیفهٔ عباسی به روزگار انحطاط سلسلهٔ سلجوقی نه تنها کوشید تا دستگاه خلافت را از سیطرهٔ آنان رهایی بخشد، بلکه به مداخله در امور داخلی سلاجقه نیز پرداخت و در ۵۵۰ق در بغداد، به جای سلطان محمد، خطبه به نام سلیمان شاه کرد که از همدان به بغداد گریخته بود. سلیمان شاه سپس نزد ایلدگز شتافت، اما نتوانست او را با خود همداستان کند (بنداری، ۲۲۲ــ۲۲۳). به روایت دیگر، ایلدگز با سلیمان شاه متحد شد، اما در جنگ با محمد شاه شکست خورد و سلیمان شاه به اسارت رفت. با اینهمه، ایلدگز به عذر و اطاعت پیش آمد و در حکومت اران بماند (حسینی، ۲۵۳ــ ۲۵۵؛ قس: ظهیرالدین، ۶۹ ــ۷۰؛ راوندی، ۲۶۲ــ۲۶۶). این فرمانبرداری به درازا نکشید و چون سلطان محمد در ۵۵۱ق بغداد را در محاصره گرفت، ایلدگز به تشویق ابن هبیره وزیر خلیفه از آن سوی به همدان تاخت و سلطان محمد به ناچار از کنار بغداد برخاست (بنداری، ۲۳۲ــ۲۳۳؛ حسینی، ۲۴۷ــ ۲۴۸؛ ابن‌اثیر، ۲۱۲/۱۱ــ۲۱۴، ۲۱۵؛ ظهیرالدین، ۷۰ــ۷۱).

سلطان محمد در ۵۵۴ق درگذشت و گروهی از امرا به پشتیبانی خلیفه، سلیمان شاه را به سلطنت نشاندند و برای آرام ساختن ایلدگز که خواهان فرمانروایی پسر خواندهٔ خود ارسلان بن طغرل بود، حکومت او را بر اران تأیید کردند و ولایت‌عهدی را به ارسلان دادند (بنداری، ۲۶۲ــ۲۶۳؛ ظهیرالدین، ۷۶). حکومت سلیمان که از ملکداری یکسره غافل بود، بیش از ۷ ماه نپایید و به تشویق امیر شرف الدین گرد بازو، ایلدگز ولیعهد را به همدان آورد و به نام ارسلان شاه بر تخت نشانید و خود با لقب «اتابک اعظم» سرپرستی او و رشتهٔ کارها را در دست گرفت (بنداری، ۲۷۱؛ ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۲۷۷ــ ۲۷۹؛ حسینی، ۲۵۷ــ ۲۵۸؛ ابن اثیر، ۲۶۶/۱۱ــ۲۶۷). اما خلیفهٔ عباسی حکومت ارسلان را به رسمیت نشناخت و وزیر ابن هبیره امرا و اتابکانی چون آق سنقر احمدیلی، اینانج، آقش و سنقر، حاکمان مراغه، ری و فارس را بر ضد ایلدگز برانگیخت و اینان خواستند محمد بن طغرل سلجوقی را که تحت حمایت سنقر اتابک فارس بود، به سلطنت بردارند. ایلدگز در ۵۵۵ یا ۵۵۶ق در جنگی در عراق عجم ایشان را بشکست و گریزاند (ظهیرالدین، ۷۶ــ۷۷؛ بنداری، ۲۷۱ــ۲۷۳؛ حسینی، ۲۵۹ــ۲۶۱؛ ابن اثیر، ۲۶۸/۱۱ــ۲۷۱)، اما چون شاه گرجستان در غیبت ایلدگز به قلمرو او تاخته بود، وی بی درنگ به اران بازگشت (ظهیرالدین، ۷۷؛ راوندی، ۲۸۶ــ۲۸۷).

به طور کلی حکومت ایلدگز با قدرت تجدید حیات یافتهٔ شاهان باگراتونی گرجستان مقارن بود و مقابله با نفوذ آنان در اران و آذربایجان یکی از مهم‌ترین دل مشغولیهای ایلدگز به شمار می‌آمد (نک: باسورث، 178-179). پیش از این در حدود سال ۵۴۸ق به گزارش مورخ ارمنی، مخیتارگش (ص 487)، ایلدگز به خواهش گروهی از مسیحیان، گنجه

را از دست زُوادی پسر عم خاص‌بیگ بن پلنگری بیرون آورده بود (نیز نک: بنداری، ۲۱۴). گرچه ایلدگز اران را نیز آرام کرد و اسماعیلیان را که به غارت آن پرداخته بودند، فرو کوبید، اما از سوی گرجیان همچنان تهدید می‌شد(مخیتارگش،488)،تاسرانجام‌به‌نفوذ آنان‌درسرزمینهای ارمنی‌نشین خاتمه داد و در حدود سال ۵۵۸ق همراه با ارسلان شاه و سکمان امیر خلاط و نیز شاه ارمن آنان را در هم شکست و شهر آنی را به امیر شاهنشاه شدادی داد و به همدان بازگشت (ابن ازرق، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۴؛ ظهیرالدین، ۷۷، ۷۸؛ قس: مخیتارگش، 490-489؛ نیز نک: مینورسکی، «مطالعاتی»، 93-92 ,28). در ۵۶۰ق ایلدگز با اتابک فارس صلح کرد و روی به سرکوب اینانج نهاد که در ری فرمان می‌راند. جنگ و گریز حدود ۳ سال به درازا کشید و سرانجام ایلدگز پس از قتل اینانج حکومت آن دیار را به فرزند خود نصرت‌الدین محمد داد (حسینی، ۲۶۱–۲۶۷).

ایلدگز که در این ایام خود را از دو سوی، یعنی آل باوند در مازندران و ایل ارسلان خوارزمشاه که مخالفان او را مدد می‌رساندند، در خطر می‌دید (لوتر، «پایان...[1]»، 223)، نخست به مازندران تاخت و دژ فیروزکوه را محاصره کرد، اما کاری از پیش نبرد و بازگشت («در ابتدای دولت...»، ۱۱۲؛ نیز نک: هـ د، آل باوند). سپس در ۵۶۲ق به‌دعوت مؤیدآی‌ابه، امیر خراسان، برای مقابله با خوارزمشاهیان به راه افتاد، اما چون به بسطام رسید، مؤید عهد شکست و به اطاعت ایل ارسلان خوارزمشاه گردن نهاد و در نیشابور خطبه به نام او کرد. بدین ترتیب خراسان از قلمرو سلجوقیان بیرون آمد و ایلدگز به ناچار بازگشت (حسینی، ۲۷۷–۲۷۸؛ قفس‌اوغلی، ۹۸–۱۰۰). ولی با دخالت در رویدادهای کرمان که بر سر جانشینی طغرل شاه، میان پسران او کشمکش در گرفته بود (۵۶۳ق)، از ارسلان، یکی از مدعیان دلخواه خود حمایت کرد و او را به عنوان حاکمی از سوی خود در آنجا برگماشت (حسینی، ۲۷۹–۲۸۱؛ محمد، ۵۱–۶۱).

اوضاع در غرب و شمال غربی برای اتابک و شاهزادهٔ جوان او چندان مساعد نبود. در ۵۶۳ق اتحاد تازه‌ای بین آق سنقر دوم، اتابک مراغه و خلیفهٔ عباسی که حکومت ارسلان را هرگز به رسمیت نشناخت، بر ضد دولت سلجوقی پدید آمد و آق سنقر به پشتیبانی خلیفه به مقابلهٔ ایلدگز رفت، ولی از پسر و سردار او محمد پهلوان شکست خورد. با اینهمه، پهلوان با او از در صلح درآمد و به همدان بازگشت (ابن اثیر، ۳۳۲/۱۱). ایلدگز گرچه با لشکرکشی به سوی آق سنقر، او را از توسعه طلبی بیشتر در فراسوی قلمرو احمدیلیان باز داشت، ولی این سلسله از آن پس نیز تا حدی به استقلال در مراغه فرمان راندند و ایلدگز کمتر در این ناحیه نفوذی داشت.

دربارهٔ روابط ایلدگز با اتابکان موصل اطلاعات چندانی در دست نیست، با اینکه در ۵۶۲ق، قطب‌الدین مودود بن زنگی، اتابک موصل به تقاضای ایلدگز، خطبه به نام ارسلان کرد و با ایلدگز از در دوستی درآمد (نک: حسینی، ۲۷۹)، اما در ۵۶۶ق به سبب حمایت ایلدگز از سیف الدین غازی دوم، برادرزادهٔ نورالدین محمود زنگی، نفوذش بر موصل به کلی برافتاد (ابن اثیر، ۳۶۲/۱۱–۳۶۵).

ایلدگز از آن پس در انتظام امور و تثبیت خود در دو ناحیهٔ مهم امپراتوری سلجوقی، یعنی همدان و آذربایجان می‌کوشید (نک: حسینی، ۲۸۲). او در اواخر عمر سخت درگیر نبرد با گرجیان شد که پیوسته به نواحی مرزی می‌تاختند و حتی در ۵۷۰ق/۱۱۷۴م شهر آنی را از چنگ شدادیان بیرون آوردند. در همین سال نخستین حملهٔ ایلدگز با شکست مواجه شد، ولی سپس با پسرانش، نصرت‌الدین محمد و قزل ارسلان و نیز شاه ارمن، صاحب اخلاط، مناطقی از قلمرو گرجیان را به باد غارت داد (ابن ازرق، ۳۶۵؛ حسینی، ۲۸۳؛ راوندی، ۲۹۸–۲۹۹).

تاریخ مرگ ایلدگز را به اختلاف: ۵۶۸ق (ابن اثیر، ۳۸۸/۱۱؛ حمدالله، ۴۶۲)، ۵۷۰ق (راوندی، ۳۰۰؛ حسینی، همانجا) و ۵۷۱ق (ظهیرالدین، ۸۲؛ نیز نک: ابن ازرق، همانجا، که آخرین تهاجم ایلدگز را به گرجستان در محرم همین سال دانسته است) آورده‌اند. ظاهراً مرگ او در اواخر سال ۵۷۰ یا اوایل ۵۷۱ق در نخجوان اتفاق افتاده است (نک: مینورسکی، «مطالعاتی»، 99).

ایلدگز در طول حکومت ارسلان، فرمانروای واقعی امپراتوری سلجوقی به شمار می‌آمد و ارسلان تنها نامی از سلطنت داشت. گفته‌اند که وی استبداد رأی ایلدگز پدر خوانده‌اش را خوش نمی‌داشت، اما مادرش با یادآوری تلاشهای ایلدگز در استواری حکومت سلجوقی که قلمرو آن از مرزهای گرجستان تا کرمان کشیده شده بود، پسر را آرام می‌کرد (حسینی، ۲۸۲؛ نیز نک: ابن اثیر، ۳۸۸/۱۱–۳۸۹؛ ذهبی، ۱۱۲/۲۱). ایلدگز را به هوشمندی و عدالت ستوده‌اند (ابن اثیر، همانجا). اقتدار وی به‌حدی بود که مورخ ارمنی، مخیتارگش (ص 489) او را فرمانروای تمامی ایران می‌پنداشت.

۲. نصرت‌الدین محمد بن ایلدگز (حک ۵۷۱–۵۸۲ق/۱۱۷۵–۱۱۸۶م). راوندی (ص ۳۳۱) نام، کنیه و القاب او را چنین آورده است: «ملک معظم اتابک اعظم خاقان عجم شمس الدنیا و الدین نصرة الاسلام و المسلمین ابو جعفر محمد بن ایلدگز»، ولی در بیشتر منابع نام او محمد [جهان] پهلوان آمده است. او از مؤمنه خاتون، بیوهٔ طغرل دوم زاده شد و در بسیاری از لشکرکشیهای پدرش ایلدگز شرکت داشت. هنگامی که ایلدگز در ۵۵۶ق ارسلان را در همدان بر تخت نشاند، نصرت الدین محمد را «امیر الحجاب» کرد (ظهیرالدین، ۷۸؛ راوندی، ۲۸۲، ۲۹۲؛ حسینی، ۲۵۷). نصرت الدین سپس با دختر حسام الدوله اینانج، والی ری ازدواج کرد. با اینهمه، وقتی ایلدگز به پیکار اینانج رفت، محمد هم با پدر همراه شد (همو، ۲۶۰) و پس از قتل اینانج، حکومت ری یافت (ظهیرالدین، ۸۱).

چون ایلدگز در نخجوان بمرد، محمد که نزد سلطان ارسلان در همدان بود، پنهانی به آذربایجان آمد و بر جای پدر نشست، اما ارسلان

1. «The End ...»

که در حیات پدرخوانده‌اش ایلدگز هرگز نتواسته بود خود را از زیر نفوذ این اتابک مقتدر رهایی بخشد، اینک فرصت را برای استقلال مناسب می‌دید. امرای سلجوقی نیز او را برانگیختند تا نه تنها به سیطرهٔ دودمان ایلدگز پایان دهد، بلکه بغداد و موصل را نیز تسخیر کند. پس ارسلان روی به آذربایجان نهاد، ولی در زنجان بر اثر بیماری، راه بازگشت گرفت ودربین راه‌درگذشت(حسینی،۲۸۳ــ۲۸۴؛ نیزنک: لوتر،«گزارش...[1]»، 397).

روایات برخی منابع عصر سلجوقی حاکی از آن است که ارسلان به فرمان نصرت الدین محمد با زهر هلاک شد (نک: بنداری، ۲۷۵؛ راوندی، ۳۵۱). محمد پس از مرگ ارسلان، فرزند خردسال او طغرل را که نزد وی در نخجوان به سر می‌برد، به همدان آورد و بر تخت نشاند و خود با عنوان اتابک او به ادارهٔ امور پرداخت (حسینی، ۲۸۴). نخست برای دور کردن خطر، والیان نواحی گوناگون امپراتوری سلجوقی را از میان غلامان‌خود برگزید (راوندی، ۳۳۵)، سپس به توسعهٔ نفوذ و قلمرو خود در خوزستان، آذربایجان و فارس پرداخت و حکومت تبریز را پس از تصرف آذربایجان، به برادر خود قزل ارسلان داد (ابن اثیر، ۴۲۳/۱۱؛ «در ابتدای دولت»، ۱۴۳؛ وصاف، ۱۵۰). در همین ایام محمد برادر ارسلان سلجوقی که مدعی سلطنت بود، بدون برخورداری از پشتیبانی امرا و حتی اتابک خود، شرف الدین بن شمله، به جنگ محمد پهلوان رفت، اما از لشکر او شکست خورد و سرانجام گرفتار شد (حسینی، ۲۸۴ــ۲۸۶). گرجیان هم که پس از ایلدگز دوباره به تاخت و تاز در قلمرو سلجوقیان دست زده بودند، در پی لشکرکشی محمد پهلوان مجبور به صلح شدند و محمد نفوذ خود را در اران، ارمینیه، خلاط و موصل برقرار کرد (همو، ۲۸۸).

دربارهٔ چگونگی روابط محمد پهلوان با خلافت عباسی، حسینی بر آن است که خلیفه حکومت وی را به رسمیت شناخت و خلعتهایی برای او فرستاد (همانجا). اما گزارش دیگر حاکی از آن است که خلیفه هرگز به نام شاهزادهٔ تحت حمایت محمد پهلوان خطبه نکرد و حتی نمایندهٔ او را از درگاه خود براند (ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۳۳۰). چنین می‌نماید که در طول حکومت محمد پهلوان، اوضاع در شرق قلمرو سلجوقیان نسبت به گذشته آرام‌تر بوده است، زیرا سلطان تکش خوارزمشاه با وی راه دوستی در پیش گرفت. چهار نامه‌ای که از تکش خطاب به پهلوان بر جای مانده، بر این امر دلالت دارد (برای متن این نامه‌ها، نک: بهاءالدین، ۱۶۵ــ۱۸۲؛ نیز نک: قفس اوغلی، ۱۳۶ــ۱۳۷).

اواخر عمر محمد پهلوان، مصادف بود با فتوحات صلاح الدین ایوبی، و ظاهراً در همین زمان (۵۸۱ق/۱۱۸۵م) سلطان ایوبی، به حاکمیت ایلدگزیان بر موصل پایان داد و اخلاط را هم در حصار گرفت. محمد به تن‌خویش به‌مقابله‌رفت، ولی‌کاربه‌صلح‌انجامیدوصلاح‌الدین آنجا را رها کرد (نک: ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۳۸۴؛ ابن اثیر، ۵۱۴/۱۱؛ ابن عبری، ۲۲۰؛ ابن خلکان، ۲۰۶/۵). محمد پهلوان سرانجام در اوایل سال ۵۸۲ق در ری درگذشت (بنداری، ۲۷۵؛ حسینی، ۲۸۹؛ ابن اثیر، ۵۲۵/۱۱؛ قس: ابو حامد، ۸۵، که تاریخ مرگ او را در ۵۸۱ق آورده است). پیکر او را پس از انتقال به همدان، در کنار مقبرهٔ پدرش به خاک سپردند («در ابتدای دولت»، ۱۵۲). راوندی، مورخ معاصر ایلدگزیان، محمد پهلوان را به شجاعت و کفایت بسی ستوده و بر آن است که مردم در سایهٔ کاردانی وی، در نخستین دورهٔ ۱۰ سالهٔ فرمانروایی ظاهری طغرل در رفاه و امنیت به سر می‌بردند (ص ۳۳۴ــ ۳۳۵؛ نیز نک: ابن اثیر، ۵۲۵/۱۱ ــ۵۲۶؛ قس: ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۳۹۱). پس از مرگ او آشوبها و کشمکشها در قلمرو سلجوقیان پدید آمد. از یک سو طغرل که اینک به سن رشد رسیده بود، خواهان استقلال بود و از سوی دیگر غلامان و برکشیدگان محمد پهلوان که مشاغل مهمی داشتند، به مخالفان جانشینان او پیوستند (راوندی، ۳۳۵؛ «در ابتدای دولت»، ۱۵۱ــ۱۵۲؛ نیز نک: لوتر، «گزارش»، 397 به بعد)، اما مهم‌ترین سبب این آشوبها، تقسیم قلمرو سلجوقیان میان فرزندان محمد پهلوان بود. به موجب وصیت او، آذربایجان و اران به بزرگ‌ترین فرزندش ابوبکر، و همدان به ازبک که مادر هر دو کنیزی ترک بود، واگذار می‌شد؛ ری و اصفهان و بقیهٔ عراق نیز زیر نگین قتلغ اینانج محمود و امیر امیران عمر، از فرزندان اینانج خاتون، قرار می‌گرفت. مظفرالدین قزل ارسلان برادر محمد پهلوان، به نظارت عالیه بر قلمرو حکومت منصوب شد تا زیرنظر طغرل وظایف خود را انجام‌دهد (حسینی، ۲۸۹ــ۲۹۰).

۳. مظفرالدین قزل ارسلان عثمان (حک ۵۸۲ ــ۵۸۷ق/۱۱۸۶ــ ۱۱۹۱م). او نیز مانند برادرش محمد، از مؤمنه خاتون، بیوهٔ طغرل زاده شد و به روزگار ایلدگز در برخی از نبردها فرماندهی سپاه را بر عهده داشت (ظهیرالدین، ۷۹، ۸۱؛ ابن اثیر، ۲۶۸/۱۱) و در آغاز فرمانروایی ارسلان سلجوقی به مقام «امیرسلاح» منصوب شد (حسینی، ۲۵۷) و نیز به روزگار برادرش محمد، افزون بر حفظ این مقام، حکومت اران و آذربایجان را نیز در دست داشت (راوندی، ۳۳۸؛ حسینی، ۲۸۸).

قزل ارسلان پس از مرگ محمد به همدان آمد و مورد استقبال طغرل واقع شد و اتابکی او را بر عهده گرفت (راوندی، ۳۳۸ــ ۳۳۹؛ حسینی، ۲۹۱). اینانج خاتون که محبوبیت بسیار ابوبکر پسر محمد پهلوان را نزد قزل ارسلان برنمی‌تابید، برخی از امرا و فرماندهان برجستهٔ سلجوقی در اطراف قزل ارسلان، چون جمال الدین آی‌ابه و سیف الدین روس را به حمایت از فرزندان خود، قتلغ اینانج و امیر امیران عمر برانگیخت و آن دو به ری نزد اینانج خاتون روانه شدند. طغرل هم که از درشت خویی قزل ارسلان ناخشنود بود (نک: ابوحامد، ۸۶)، آنگاه که با قزل ارسلان به مقابلهٔ امرای شورشی به ری رفته بود، از سپاه او جدا شد (۵۸۳ق) و به امرای شورشی که به دامغان گریخته بودند، پیوست (راوندی، ۳۴۱؛ حسینی، ۲۹۱ــ۲۹۲). قزل ارسلان سر در پی طغرل نهاد، اما از او شکست خورد و به آذربایجان رفت (ابوحامد، همانجا) و طغرل به

1. «Rāvandī's...»

همدان آمد و به استقلال بر تخت نشست و به کوشش اینانج خاتون، پذیرفت که قتلغ اینانج را به اتابکی خود بردارد، اما او از عهدهٔ ادارهٔ امور برنیامد و خاصه کشمکش سیف‌الدین روس با آی‌ابه، دربار طغرل را دچار آشوب و پریشانی کرد (حسینی، ۲۹۳؛ راوندی، ۳۴۴ـ ۳۴۵). با اینهمه، طغرل لشکری را که خلیفه الناصر عباسی با وزیر خود جلال الدین بن یونس به نبرد با او فرستاده بود، درهم شکست (حسینی، ۲۹۴ـ ۲۹۵؛ ابن اثیر ۲۴/۱۲ـ ۲۵؛ راوندی، ۳۴۵ـ۳۴۶)، اما در برابر هجوم قزل ارسلان و لشکر خلیفه در ۵۸۴ق تاب نیاورد و به آذربایجان گریخت (حسینی، ۲۹۶). قزل ارسلان در همدان سنجر بن سلیمان را بر تخت نشاند و اینانج خاتون را به زنی گرفت، اما سپس به تحریک خلیفه، سنجر را برانداخت و خود بر تخت نشست (راوندی، ۳۶۳). کوششهای طغرل برای اعادهٔ سلطنت خود به جایی نرسید و توسل صلاح الدین ایوبی نیز در این باب بی نتیجه ماند. پس طغرل خود به پیکار قزل ارسلان آمد (۵۸۶ق)، اما شکست خورد و دستگیر شد (ابوحامد، ۸۸ ـ ۸۹؛ قس: حسینی، ۲۹۸؛ نیز نک: عمادالدین، ۳۵۴ـ ۳۵۵). قزل ارسلان مدتی بعد در شعبان ۵۸۷ به طرزی مرموز به قتل رسید. برخی قتل او را به اسماعیلیان نسبت داده‌اند (همو، ۵۷۴ ـ ۵۷۵؛ آق سرایی ۲۶؛ حمدالله، ۴۶۷)، در حالی که گزارش برخی دیگر از مورخان معاصر او حاکی از آن است که وی به اشارهٔ اینانج خاتون کشته شد (راوندی، همانجا؛ ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۴۰۶؛ «در ابتدای دولت»، ۱۵۴؛ برای بررسی روایات دربارهٔ مرگ قزل ارسلان، نک: هوتسما، 146-142).

۴. نصرت الدین ابوبکر بن محمد (حک ۵۸۷ ـ۶۰۷ق/۱۱۹۱ـ ۱۲۱۰م). وی پس از قتل قزل ارسلان به آذربایجان آمد و به جای عم به حکومت نشست (بنداری، ۲۷۶؛ ابوحامد، ۸۹؛ حسینی، ۳۰۰). از آن سوی طغرل سلجوقی نیز پس از رهایی از زندان، از آذربایجان به همدان روانه شد و بر تخت سلطنت نشست. هر چند در این زمان کسی از دودمان اتابکان آذربایجان در پایتخت سلجوقیان حضور نداشت، با اینهمه، روزهای نخست فرمانروایی طغرل با نبرد شدید بین طرفداران وی و هواداران ایلدگزیان سپری شد (ابوحامد، همانجا). ری نیز به دست شاخه‌ای دیگر از دودمان ایلدگزی، قتلغ اینانج و برادرش امیر امیران عمر افتاده بود که همراه با مادرشان اینانج خاتون، هم با نصرت الدین ابوبکر و هم با طغرل دشمنی می‌ورزیدند. اما قتلغ اینانج در حوالی قزوین از طغرل سوم شکست خورد (جمادی الآخر ۵۸۸) و اینانج خاتون به ازدواج سلطان سلجوقی درآمد (همو، ۸۹ ـ۹۰؛ حسینی، ۳۰۱ـ۳۰۲؛ ابن اثیر، ۹۴/۱۲، ۱۰۶). سپس قتلغ اینانج و امیر امیران عمر روی به آذربایجان نهادند، ولی از ابوبکر شکست خوردند. امیر امیران به شروانشاه اخستان پیوست و سپس نزد ملکهٔ گرجستان شتافت و به یاری ایشان ابوبکر را در بیلقان بشکست و او را به نخجوان واپس راند و خود در گنجه به حکومت نشست (حسینی، ۳۰۳ـ۳۰۷). اما اندکی بعد بمرد و ابوبکر بار دیگر بر گنجه چیره شد (همو، ۳۰۷ـ ۳۰۹). قتلغ اینانج نیز که پس از گریز از پیش ابوبکر به علاءالدین تکش در دامغان پیوسته بود، در ۵۹۰ق با گروهی از خوارزمیان به مصاف طغرل سوم رفت و در خوار ری به سختی شکست خورد (راوندی، ۳۶۶؛ ابوحامد، ۹۱). وی در همان سال در جنگ میان تکش و طغرل نیز حضور یافت و به روایتی این آخرین سلطان سلجوقی را به قتل آورد (حسینی، ۳۱۱ـ۳۱۳؛ «در ابتدای دولت»، ۱۵۸ـ ۱۵۹). با مرگ طغرل سوم، حکومت سلجوقیان بر عراق عجم پایان یافت و تکش در رجب ۵۹۰ در همدان بر تخت سلطنت نشست. قتلغ اینانج نیز حکومت اصفهان (راوندی، ۳۷۵) یا همدان (ابوحامد، ۹۲) یافت، اما در سال بعد به دست یکی از فرماندهان تکش به نام میاجق به قتل رسید (راوندی، ۳۸۰ـ۳۸۱؛ «در ابتدای دولت»، ۱۵۹ـ ۱۶۰).

پس از قتل قتلغ اینانج، دودمان ایلدگزی همچنان می‌کوشید تا از میراث سلجوقیان در عراق عجم نصیبی برد. مثلاً ابوبکر در حمله‌ای میاجق را بشکست و تا تسخیر دژ معروف استوناوند (در نزدیکی خوار ری) پیش رفت. آیتغمش (آیدغمش) یکی از غلامان محمد جهان پهلوان نیز در عراق به نام ابوبکر خطبه کرد (همان، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۹). با اینهمه، پس از آن اتابکان آذربایجان هرگز نتوانستند در عراق عجم اقتدار گذشته را به دست آورند.

حکومت ابوبکر بر اران و آذربایجان که پیوسته در معرض هجوم گرجیان بود، نیز دوام نیافت و در نتیجهٔ بی‌کفایتی او، گرجیان در ۵۹۹ق به دوین تاختند و شهر را فرا چنگ آوردند و نیز در ۶۰۲ق اخلاط را به باد غارت دادند (ابن اثیر، ۱۸۳/۱۲ـ۱۸۴، ۲۴۰). به روایت ابن اثیر (۲۴۲/۱۲)، ابوبکر هنگامی که نتوانست در مقابله با گرجیان از قلمرو خود دفاع کند، با آنان صلح کرد و دختر پادشاه گرجستان را به زنی گرفت، اما این امر مانع از تجاوز گرجیان نشد، چه، گزارش مورخان گرجی نشان می‌دهد که آنان در ۶۰۷ق/۱۲۱۰م اردبیل را تسخیر و غارت کردند و نیز تبریز و شمال ایران تا گرگان را عرصهٔ تاخت و تاز قرار دادند (نک: *ایرانیکا*، II/892).

در ۶۰۲ق علاءالدین احمدیلی، صاحب مراغه و مظفرالدین کوکبری، حاکم اربل برای تسخیر آذربایجان همداستان شدند. ابوبکر از آیتغمش حاکم واقعی جبال یاری خواست و نیز در نامه‌ای مظفرالدین را از هرگونه اقدامی برحذر داشت و وی به اربل بازگشت و ابوبکر به اتفاق آیتغمش، علاءالدین را که تنها مانده بود، در مراغه در حصار گرفت؛ ولی کار به صلح انجامید (ابن اثیر، ۲۳۶/۱۲ـ ۲۳۷). پس از مرگ علاءالدین (۶۰۴ق) و پسر خردسالش (در اوایل ۶۰۵ق)، ابوبکر به کشمکش امرای مراغه بر سر جانشینی خاتمه داد و این ناحیه را به قلمرو خود افزود (همو، ۲۷۵/۱۲) و سرانجام پس از ۲۰ سال حکومت در ۶۰۷ق درگذشت («در ابتدای دولت»، ۱۵۴؛ نیز نک: حمدالله، ۴۷۱).

۵. مظفرالدین ازبک بن محمد (حک۶۰۷ـ۶۲۲ق/۱۲۱۰ـ ۱۲۲۵م). غالب منابع او را «ملک ازبک» خوانده‌اند (مثلاً نک: راوندی، ۳۸۸، جم؛ ابن اثیر، ۱۲۵/۱۲، جم) و روی برخی سکه‌ها لقب «الملک

الاعظم» نیز نقش شده است (نک: مینورسکی، «قفقاز...[۱]»، 870). او در روزگار برادرش ابوبکر به پیشنهاد علاءالدین تکش به حکومت همدان منصوب شد. برخی از غلامان پدرش محمد پهلوان، چون صتماز و جمال الدین آی‌ابه که اینک فرماندهانی بنام بودند، به خدمت او درآمدند، ولی کوکجه، یکی دیگر از غلامان پهلوان در حدود سال ۵۹۳ق همدان را به باد غارت داد (راوندی، همانجا؛ قس: جوینی، ۳۸/۲). در دورهٔ حکومت ازبک ـ هر چند وی از سوی خلیفهٔ عباسی به رسمیت شناخته شده بود ـ عراق عجم در اثر لشکرکشیهای میاجق که روابطش با سلطان خوارزمشاه نیز به تیرگی گراییده بود، دچار آشفتگی و اغتشاش شد. سرانجام میاجق در ۵۹۴ق در نبردی ازبک و امیرانی را که از سوی برادرش ابوبکر به یاری وی شتافته بودند، بشکست و پیروزمندانه به همدان وارد شد و با تأیید خلیفهٔ عباسی بر تخت سلطنت نشست؛ اما تکش به تن خویش به عراق روی آورد و سردار نافرمان را از میان برداشت. پس از خروج تکش، همدان بار دیگر به دست ازبک افتاد (نک: راوندی، ۳۸۹ـ۴۰۰). پس از پایان فتنهٔ میاجق در عراق، کوکجه نیز به دست آیتغمش به قتل رسید (۶۰۰ق) و او در عراق به نام ابوبکر خطبه کرد و سرپرستی ازبک را بر عهده گرفت (ابن اثیر، ۱۹۵/۱۲؛ «در ابتدای دولت»، ۱۶۹).

ازبک پس از مرگ برادرش ابوبکر بر آذربایجان و اران نیز استیلا یافت (حمدالله، همانجا)، اما در سال بعد به دنبال شکست آیتغمش از یکی دیگر از غلامان محمد پهلوان به نام ناصرالدین منگلی و قتل آیتغمش در ۶۱۰ق، پایگاه ازبک در عراق عجم سخت متزلزل شد، تا آنکه همداستانی الناصر خلیفهٔ عباسی و جلال الدین حسن فرمانروای الموت و ازبک بر ضد منگلی، سرانجام در ۶۱۲ق موجب شکست منگلی شد و اینان عراق عجم را میان خود تقسیم کردند (ابن اثیر، ۲۹۶/۱۲، ۳۰۱، ۳۰۶ـ۳۰۷؛ نیز نک: ابوالقاسم، ۲۱۶).

با ظهور سلطان محمد خوارزمشاه که به سرعت تا حدود بغداد را متصرف شد، آخرین تلاشهای ازبک برای دست‌یابی به دست کم بخشی از عراق عجم به شکست منجر شد. در ۶۱۴ق که وی و رقیبش سعد بن زنگی، اتابک فارس، هر کدام بخشی از این نواحی را فراچنگ آورده بودند، سلطان محمد به عراق عجم تاخت. اتابک سعد به اسارت درآمد و ازبک نیز در حالی که وزیرش ابوالقاسم هارون (ه م) و یکی از امرای مشهور او، نصرت الدین بیشکین به اسارت خوارزمیان درآمده بود، به دشواری خود را به آذربایجان رساند و به ناچار تابعیت سلطان محمد را پذیرفت و فرمان داد در آذربایجان و اران تا حدود دربند شروان به نام وی خطبه کردند (نسوی، ۲۲ـ۲۳، ۲۶؛ ابن اثیر، ۳۱۷/۱۲؛ جوینی، ۹۷/۲ـ۹۸؛ نیز نک: مینورسکی، همان، 868).

در ۶۱۷ق/۱۲۲۰م که مغولان به آذربایجان یورش بردند، ازبک (یا نایب او) هر چند با بخشیدن مال به آنان تبریز را از خرابی مصون نگه داشت، اما برخی از قلمرو اتابکان آذربایجان مثل اردبیل و بیلقان سخت عرصهٔ کشتار و غارت مغولان شد (ابن اثیر، ۳۷۴/۱۲، ۳۸۲) و

آنگاه که مغولان راهی گرجستان شدند، پادشاه گرجستان ازبک و نیز فرمانروای اخلاط را به اتحاد بر ضد مهاجمان فرا خواند. ازبک بپذیرفت و یکی از سردارانش به نام اقوش را با سپاهی از کرد و ترکمن همراه مغولان به جنگ با گرجیان فرستاد (همو، ۳۷۵/۱۲، ۳۹۸).

ازبک در اواخر عمر دیگر بار مورد تهاجم گرجیان قرار گرفت، ولی آنان را درهم شکست. در این میان سلطان جلال الدین خوارزمشاه به مراغه آمد و پس از تسخیر آنجا به تبریز تاخت و ازبک که یارای مقاومت نداشت، ناگزیر به نخجوان گریخت و به دژ النجق پناه برد. سپس همسر وی، دختر طغرل سوم، تبریز را به سلطان خوارزمشاهی تسلیم کرد و خود به ازدواج او درآمد. گفته‌اند که ازبک پس از این از شدت اندوه بمرد (نسوی، ۱۴۰ـ۱۴۱، ۱۴۹؛ قس: ابن اثیر، ۴۳۲/۱۲ـ۴۳۴، ۴۳۶ـ۴۳۷).

از او تنها یک پسر که کر و لال بود و «خاموش» نامیده می‌شد، بر جای ماند (نسوی، ۱۶۱) که به گفتهٔ حمدالله مستوفی (ص ۴۷۱)، همراه با غلام خود قراجه در برابر خوارزمشاهیان مقاومتهایی کرد، اما کاری از پیش نبرد. به روایت نسوی (ص ۱۶۱ـ۱۶۲)، خاموش سرانجام در گنجه به خدمت سلطان جلال الدین درآمد، سپس به الموت نزد اسماعیلیان رفت و اندکی بعد همانجا درگذشت. بعدها نیز یکی از بندگان ازبک به نام بغدی به منظور احیای دولت اتابکان به قبان (در نزدیکی نخجوان) درآمد و اهالی را بر آن داشت تا یکی از پسران خاموش را بر سریر پادشاهی بنشانند، اما نتوانست (همو، ۱۸۶) و سلسلهٔ اتابکان آذربایجان به کلی منقرض شد.

سیاست، جامعه و فرهنگ: همچنانکه کلاوزنر (ص 86-85) یادآور شده، در اواخر دورهٔ سلجوقی، افزایش قدرت و نفوذ غلامان و امرای ترک با زوال امپراتوری و نیز ضعف مقام وزارت همراه بود. در چنین دوره‌ای ایلدگز با قرار گرفتن در منصب اتابکی ارسلان نوجوان، سلطان حاکم سلجوقی در عراق عجم و در دست گرفتن کارها، مرحلهٔ جدیدی را در تشکیلات حکومتی سلاجقه و نهاد اتابکی پدید آورد. ایلدگزیان تا زمانی که شاهزادگان سلجوقی به سن رشد نرسیده بودند، به سهولت می‌توانستند زیر نام آنان با سرکوب مخالفان داخلی و خارجی به ادارهٔ امور بپردازند، ولی آنگاه که این شاهزادگان خواهان استقلال می‌شدند، جان می‌باختند، و یا به بند افکنده می‌شدند. از همین رو به روزگار محمد پهلوان که اتابک شاهزادهٔ کم سالی بود، نسبت به دورهٔ بعد آرامش نسبی در قلمرو سلاجقه حکم فرما بود.

ترتیب جانشینی در حکومت اتابکان آذربایجان بر مبنای سنت ترکی «ارشدیت» بود، اما پس از مرگ محمد جهان پهلوان دگرگونیهای بنیادی در ساختار حکومت پدید آمد. افزون بر زوال سنت جانشینی و در نتیجهٔ کشمکش بین فرزندان محمد پهلوان، سیاست خود او مبنی بر تقسیم امپراتوری میان برخی از غلامان که گفته‌اند به ۵ هزار تن می‌رسیدند (نک: ذهبی، ۱۱۳/۲۱) و نیز تلاش طغرل سوم برای رهایی

1. «Caucasica ...»

از نفوذ ایلدگزیان موجب جنگ و ناآرامی در سراسر قلمرو سلجوقی شد، چنانکه از این پس تا پایان حکومت ایلدگزیان در رأس بسیاری از این آشوبها و ناآرامیها، همان غلامان و برکشیدگان محمد جهان پهلوان قرار داشتند. از سوی دیگر جانشینان محمد هیچ کدام کفایت و کاردانی وی و ایلدگز را نداشتند، تاآنجا که حتی در قلمرو موروثی خود، اران و آذربایجان، نتوانستند در برابر مهاجمان چندان مقاومت کنند. شادخواری و خوشگذرانی آنان و غفلت از کار ملک داری به حدی بود که گاه مردم را به ستوه می‌آوردند (مثلاً نک: نسوی، ۱۴۰؛ ابن اثیر، ۳۸۲/۱۲). از این روایت گفتهٔ راوندی که «ایام امن و عدل بود ایام دولت ایلدگزیان» (ص ۳۷)، می‌بایست به دورهٔ اول فرمانروایی آنان اشاره داشته باشد؛ وگرنه همان طور که راوندی خود در جای دیگر آورده است، پس از مرگ محمد پهلوان، امنیت و آسایش از جامعهٔ سلجوقی رخت بربست (ص ۳۳۴-۳۳۵).

دستگاه خلافت عباسی که آخرین سالهای حیات طولانی خویش را سپری می‌کرد، افزون بر سیادت معنوی، بر آن بود تا قلمرو کوچک خود را به سوی عراق عجم گسترش دهد. از همین رو، رویدادهای این منطقه را به دقت زیر نظر داشت. خلیفه به هنگام قدرت یافتن سلطان سلجوقی، از رقیبان وی از جمله اتابکان آذربایجان حمایت می‌کرد و آنگاه که اینان قدرت می‌یافتند، به هواداری شاهزادگان سلجوقی و یا رقیبان اتابک برمی‌خاست. از این رو، آخرین سلاطین سلجوقی و نیز ایلدگزیان نتوانستند مشروعیت سیاسی به دست آورند تا پایه‌های حکومت خود را در ایران استوار سازند. این گسیختگیها یکی از عوامل مهمی بود که سبب شد خوارزمشاهیان به حکومت سلجوقیان و حیات و استقلال اتابکان پایان دهند.

به روزگاری که ایلدگزیان بر سلاطین سلجوقی در عراق عجم سیطره داشتند، پیوندهای دودمانهای محلی در قلمرو امپراتوری، مثل اتابکان فارس و احمدیلیان در مراغه، با حکومت مرکزی سخت ناپایدار بود و چنین می‌نماید که حکمرانان ولایت دوردستی مثل خراسان از همان نخستین سالهای حکومت ایلدگزیان از زیر نفوذ حکام عراق عجم خارج شده باشند؛ اما اهمیت اتابکان آذربایجان در این بود که سالها به ویژه در نیمهٔ اول فرمانروایی خود در مقابل هجوم گستردهٔ گرجیان به سوی جنوب مقاومت کردند.

اتابکان آذربایجان همانند اتابکان فارس، به سبب پشتیبانی از ادبا و شاعران در تاریخ ادب ایران پرآوازه شدند و ادب پارسی و به ویژه شعر در این دوره سخت رونق و شکوفایی یافت. ایلدگزیان با اهل شعر و ادب نشست و برخاست داشتند و آنان را می‌نواختند. نظامی گنجوی، شاعر پرآوازهٔ ایرانی، در آثار خود، ایلدگز، محمد جهان پهلوان و قزل ارسلان را فراوان ستوده است (مثلاً نک: خسرو و شیرین، ۱۸ به بعد، *شرفنامه*، ۵۷-۶۴). گفته‌اند که نظامی در سراسر زندگانی خود در میان فرمانروایان آن عهد، تنها به دیدار قزل ارسلان رفت و از سوی او به گرمی استقبال شد (دولتشاه، ۹۹؛ نیز نک: نفیسی، ۸۰-۹۴) و به گفتهٔ دولتشاه سمرقندی (همانجا) منظومهٔ خسرو و شیرین را به درخواست این اتابک آذربایجان سرود و پاداشها گرفت؛ هر چند پیش تر این منظومه را به محمد پهلوان نیز تقدیم داشته بود (نک: صفا، ۸۰۲/۲). همچنین نظامی منظومهٔ *شرفنامه* را برای ابوبکر بن پهلوان سرود و در اشعاری او را مدح گفت (*شرفنامه*، همانجا؛ صفا، ۸۰۴/۲)؛ برای مصدر ساختن *اقبال نامه* به نام یکی از اتابکان آذربایجان یا امیری دیگر، نک: مینورسکی، «ققفاز»، 874-872؛ نفیسی، ۱۱۵؛ صفا، ۸۰۴/۲-۸۰۵).

یکی دیگر از شاعران و نویسندگان مشهور دربار این خاندان، خاقانی شروانی است که با محمد جهان پهلوان روابط دوستانه‌ای داشت و دو نامهٔ شیوا و بلند او به این اتابک اکنون باقی است (منشآت، ۱۴۸-۱۶۳؛ نیز نک: کندلی، ۳۰۲، ۳۰۵، ۴۴۶-۴۴۷) و نیز اشعاری بسیار در ستایش قزل ارسلان در *دیوان* وی موجود است (ص ۵۸-۶۰، جم). مجیرالدین بیلقانی هم اشعار بسیاری در ستایش ایلدگز، قزل ارسلان، به ویژه محمد جهان پهلوان، سروده است (۱۵۰، ۲۲۶-۲۲۷، جم). اثیرالدین اخسیکتی نیز از ستایشگران قزل ارسلان به شمار می‌آید (نک: ۴۴-۴۷، ۲۷۱-۲۷۲، جم؛ دولتشاه، ۹۴؛ صفا، ۷۰۷/۲). یکی دیگر از شاعران دربار ایلدگزیان، ظهیر فاریابی است که به روایتی ۱۰ سال همنشین محمد جهان پهلوان بود، سپس نزد پسرش ابوبکر رفت (عوفی، ۲۹۸/۲؛ دولتشاه، ۸۹). قصایدی در ستایش این دو اتابک و نیز قزل ارسلان در *دیوان* ظهیر فاریابی (ص ۱-۴، جم) آمده است. رکن الدین دعوی‌دار قمی (نک: ۹۵-۱۰۵، جم) و اثیرالدین اومانی (نک: صفا، ۳(۱)/۳۹۵) در دربار مظفرالدین ازبک بالیدند و به ستایش او پرداختند و نیز وزیر او، ابوالقاسم هارون (ه‍ م) در ترویج علم و ادب سخت می‌کوشید. از دیگر شاعران ستایشگر اتابکان آذربایجان می‌توان به جمال الدین محمد بن عبدالرزاق اصفهانی (نک: ۲۷۴-۲۷۶؛ صفا، ۷۳۲/۲)، جمال اشهری (عوفی، ۲۲۳/۲)، شفروهٔ اصفهانی (نک: قزوینی، ۳۵۶-۳۵۸)، قوامی مطرزی، یوسف فضولی (دولتشاه، ۹۱) و جمال خجندی («در ابتدای دولت»، ۱۵۲) اشاره کرد.

اتابکان آذربایجان به آبادانی قلمرو خود نیز توجه داشتند. به گفتهٔ راوندی (ص ۳۰۰-۳۰۱)، به فرمان ایلدگز و همسرش، مدارسی در همدان ساخته شد و این دو در همانجا به خاک سپرده شدند. محمد بن ایلدگز نیز «مساجد و مدارس بسیار ساخت» (منهاج سراج، ۲۶۹/۱). بناهای باشکوه و زیبایی متعلق به این خاندان در نخجوان - مقر اصلی آنان - بر جای مانده است (*ابنیه و آثار*...، ۲۷). یکی از این بناها مقبرهٔ مؤمنه خاتون است که به فرمان شوهرش ایلدگز ساخته شد و در ۵۸۲ق به اتمام رسید. از ویژگیهای برجستهٔ این بنا استفاده از کاشیهای فیروزه‌ای رنگ است (همان، ۲۸؛ EI[1], VI/839-840؛ ورجاوند، ۴۴؛ برای کتیبه‌های این مقبره، نک: خانیکوف، 114-113؛ «فهرست...[1]»، 151). یکی دیگر از بناهای این دوره در نخجوان مقبره‌ای است که به

---

1. *Répertoire...*

یوسف بن کثیر ـ که ظاهراً شخصیتی محلی بوده ـ تعلق دارد و تاریخ آن به ۵۵۷ق/۱۱۶۲م مربوط می‌شود (همان، 30؛ نیز نک: پوپ، VI/1788؛ برای تصاویر این بناها، نک: *ابنیه و آثار*، شم ۱۱۹ـ۱۲۱؛ برتانیتسکی، شم 23-26).

عجمی بن ابی‌بکر از معماران مشهور اتابکان آذربایجان است که نام او در بیشتر بناهای این دوره در نخجوان نقش بسته است («فهرست»، 31, 150, 152؛ برای شرح ویژگیهای معماری او، نک: برتانیتسکی، 61-62).

مآخذ: آق سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ازرق فارقی، احمد، «تاریخ»، همراه *ذیل تاریخ دمشق* ابن قلانسی، به کوشش هـ . ف آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ *ابنیه و آثار تاریخی اسلام در اتحاد شوروی*، تاشکند، ۱۹۶۲م؛ ابوحامد، محمد، «ذیل سلجوقنامه»، *سلجوقنامه* (نک: ظهیرالدین نیشابوری)؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *زبدة التواریخ* (بخش فاطمیان و نزاریان)، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اثیرالدین اخسیکتی، محمد، *دیوان*، به کوشش رکن الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، مختصر *تاریخ دولة آل سلجوق* عماد الدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بهاءالدین بغدادی، محمد، *التوسل الی الترسل*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۵ش؛ جمال الدین اصفهانی، محمد، *دیوان*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش، محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خاقانی، بدیل، *دیوان*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *منشآت*، به کوشش محمد روش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ «در ابتدای دولت آل وشمگیر و آل بویه»، الحاقاتی بر *تاریخ طبرستان* ابن اسفندیار، به‌کوشش عباس‌اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ دعوی دارقمی، رکن الدین، *دیوان*، به کوشش علی محدث، تهران، ۱۳۶۵ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بغداد، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش؛ زامباور، *معجم الانساب و الأسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمد حسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ظهیر فاریابی، طاهر، *دیوان*، به کوشش احمد شیرازی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوقنامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عمادالدین کاتب، محمد، *الفتح القسی فی الفتح القدسی*، به کوشش محمد محمود صبح، بیروت، الدار القومیة للطباعة و النشر؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *لباب الالباب* (نک: هم، عوفی)؛ قفس اوغلی، ابراهیم، *تاریخ دولت خوارزمشاهیان*، ترجمهٔ داود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کندلی، غفار، «خاقانی شروانی و خاندان اتابکان آذربایجان»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز*، ۱۳۵۲ش؛ س ۲۵، شم ۱۰۵؛ لین پول، استانلی و دیگران، *تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ مجیرالدین بیلقانی، *دیوان*، به کوشش محمد آبادی، تبریز، ۱۳۵۸ش؛ محمد بن ابراهیم، *تاریخ سلجوقیان کرمان*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۸۸۶م؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال الدین منکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نظامی گنجوی، *خسرو و شیرین*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همو، *شرفنامه*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ نفیسی، سعید، *شرح بر دیوان قصاید و غزلیات نظامی گنجوی*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ورجاوند، پرویز، *میراثهای تمدن ایرانی در سرزمینهای آسیایی شوروی*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ نیز:

Bosworth, C. E., « The Political and Dynastic History of the Iranian World» , *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Bretanizki,L.et al.,*Die KunstAserbaidshans*,Leipzig,1988;EI[1]; EI[2]; Houtsma, M. Th., « Some Remarks on the History of the Saljuks» , *Acta orientalia*, Paris, 1924, vol. III; IA; *Iranica*; Khanikoff, N., « Inscriptions musulmanes du Caucase», JA, 1862, vol. XX; Klausner, Carla. L., *The Seljuk Vezirate*, Harvard, 1973; Luther, K. Allin, «The End of Saljūq Dominion in Khurasan» , *Michigan Oriental Studies* , Michigan , 1976 ; id , « Rāvandī's Report on the Administrative Changes of Muhammad Jahān Pahlavān» ,*Iran and Islam*, Edinburgh, 1971; Minorsky, V., « Caucasica II, the Georgian Maliks of Ahar » , *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London*, 1950, vol. XIII; id, *Studies in Caucasian History*, London, 1953; Mxit'ar Goš, « The Albanian Chronicle ...» , tr. Dowsett, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London*, 1958, vol. XXI; Pope,Arthur Upham, *A Survey of Persian Art*, Tehran, 1967; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, Cairo, 1937, vol. IX.

ابوالفضل خطیبی

آتابَکانِ اِربِل، نک: بگتکین، بنی.

آتابَکانِ جَزیرهٔ اِبْنِ عُمَر، نک: آل زنگی.

آتابَکانِ دِمَشق، نک: بوری، بنی.

آتابَکانِ سِنجار، نک: آل زنگی.

آتابَکانِ شام، نک: آل زنگی.

آتابَکانِ فارس، سلسله‌ای از پادشاهان محلی ایران معروف به آل سلغر، اتابکان سلغری و سلغریان که ۱۱ تن از آنان از ۵۴۳ تا ۶۸۵ق/۱۱۴۸ـ۱۲۸۶م بر سرزمین فارس و مناطق مجاور آن حکومت راندند. گروهی از مورخان چون خواندمیر (*حبیب السیر*، ۲/۵۶۰) و یحیی بن عبداللطیف قزوینی (ص ۱۹۴) دورهٔ فرمانروایی اتابکان را در فارس ۱۲۰ سال ضبط کرده و بیشتر دوران حکومت ابش خاتون را که در تبریز به سر می‌برد و اسماً حکومت فارس را در اختیار داشت به حساب نیاورده‌اند.

سلغر، نیای این دودمان از جملهٔ امیران ترک نژاد طایفهٔ غُز در خراسان با زیردستان خود به تاخت و تاز روزگار می‌گذراند و سپس به طغرل سلجوقی که به تازگی ایران را تصرف کرده بود، پیوست و در دستگاه او منصب حاجبی یافت (خواندمیر، *دستور*...، ۲۳۶). سلغر پس از آن به حوالی فارس رفت و در مناطقی چون کوه‌گیلویه به ییلاق و قشلاق پرداخت (غفاری، ۱۲۵). پیش از آنکه اتابکان سلغری فارس در آن دیار مستقر شوند، این منطقه سراسر به تصرف سلجوقیان درآمده بود و آنان همچون دیگر ایالات ایران، حاکمی به عنوان اتابک بدانجا روانه کرده بودند. آخرین اتابک برگزیدهٔ سلجوقیان عراق در فارس، بوزابه نام داشت که به روایتی از فرزند زادگان سلغر بود. بوزابه را ملکشاه بن محمود بن محمد، از سلاجقهٔ عراق، همراه با برادر خود محمد به فارس فرستاد، اما آنان چون به اصفهان رسیدند، سر به شورش برداشتند. بوزابه، محمد را به جای ملکشاه به سلطنت برداشت، اما

ملکشاه به مقابله آمد و بوزابه را در جنگی (۵۴۱ق) به قتل رساند (آق‌سرایی، ۲۴). دو سال بعد سنقر بن مودود که به روایتی برادرزادهٔ بوزابه بود (زرکوب، ۷۱)، بی‌درنگ به شیراز آمد و آنجا را تصرف کرد و حکومت سلغریان را رسماً در این سال بنیان نهاد (همو، ۷۱-۷۲؛ اقبال، ۳۷۹). حکومت سلغریان در فارس هیچ گاه مستقل نبود. آنان در آغاز از سوی سلجوقیان و پس از آن تا حملهٔ مغول زیر نفوذ پادشاهان خوارزم فرمان می‌راندند و سرانجام به اطاعت مغولان و ایلخانان گردن نهادند و بدین‌گونه فارس را تا مدتها از خطر مهاجمان نگهداری کردند (همو، ۳۷۹-۳۸۰). اتابکان سلغری در ایام مغولان هر چند باج‌گزار ایشان بودند، اما نه تنها قلمرو خود را از هجوم مغولان حفظ کردند، بلکه فارس را پایگاهی گردانیدند برای دانشمندان، ادیبان و شاعرانی که از سراسر ایران، به شیراز روی می‌آوردند. از دودمان سلغریان این کسان به فرمانروایی رسیدند:

۱. مظفرالدین سنقر بن مودود (۵۴۳-۵۵۸ق/۱۱۴۸-۱۱۶۳م). او پیش از آنکه حکومتی در فارس تشکیل دهد، به فرمان سلطان سنجر (د ۵۵۲ق)، آخرین فرمانروای سلاجقهٔ بزرگ، به اتابکی فارس گمارده شده بود (منهاج، ۲۵۸/۱، ۲۶۸). پس از قتل بوزابه در نبرد با ملکشاه بن محمود، سنقر از فارس رانده شد و ملکشاه فارس را به تصرف درآورد (اقبال، ۳۸)، اما دو سال بعد سنقر به شیراز آمد و سلسلهٔ اتابکان را بنیاد نهاد (وصاف، ۸۶؛ بیضاوی، ۸۶؛ خواندمیر، همانجا؛ غفاری، ۱۲۶). وی در آغاز استقرارش در فارس با خطر یعقوب بن ارسلان مشهور به اتابک شومله که از خوزستان به فارس تاخته بود (میرخواند، ۶۰۷/۴)، روبه رو شد، ولی او را در هم شکست و حملات بعدی اتابک شومله نیز به جایی نرسید (زرکوب، ۷۲؛ وصاف، همانجا).

پس از درگذشت سلطان سنجر چند تن از برادرزادگان او به فارس آمدند، اما سنقر آنان را به شیراز راه نداد و به اصطخر فرستاد و دستور داد تا نیازهای زندگی آنان را برآورند و خود تا چند وقت به نام اتابک آنان فرمان راند (منهاج، ۲۷۰/۱). سنقر همچنین چندبار با اتابکان شبانکاره برای تصرف قسمتهای بیشتری از ایالت فارس به نبرد پرداخت و آنان را عقب راند (منتخب *التواریخ*...، ۳۹؛ اقبال، ۳۸۲).

در همین ایام ایلدگز مؤسس سلسلهٔ اتابکان آذربایجان (ه م) قصد قلمرو اتابکان فارس کرد، اما سنقر در این میان درگذشت و جانشین او زنگی بن مودود ناگزیر به اطاعت ایلدگز و رکن‌الدین ارسلان شاه سلجوقی تن در داد و هدیه‌های گران فرستاد و خود شخصاً به دربار ارسلان شاه به اصفهان رفت. با اینکه ارسلان شاه از او اظهار خشنودی کرده بود، از اتابک ایلدگز سخت بیمناک بود (حسینی، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۳-۱۵۶).

مرگ سنقر در ۵۵۸ ق اتفاق افتاد. مدفنش در یکی از ایوانهای مدرسهٔ سنقریهٔ شیراز که خود ساخته بود، لااقل تا زمان تألیف *شیرازنامه* برجای بود و به قول نویسندهٔ این کتاب همگان به زیارتش می‌رفتند و قضات، اصحاب دعوی را در آن جایگاه سوگند می‌دادند (زرکوب، ۷۳). تاریخ درگذشت او را به نادرست سالهای ۵۵۶ و ۵۵۷ نیز گفته‌اند (فصیح، ۲۵۲/۲؛ بناکتی، ۲۳۲، ۲۳۳؛ فسایی، ۲۴۸/۱).

سنقر را به دادگری ستوده و گفته‌اند که وی در دوران حکومت خود قوانین ظالمانه را برانداخت. او در آبادانی قلمروش می‌کوشید و مساجد، مدرسه‌ها و رباطهایی ساخت و موقوفاتی برای هر یک معین کرد. در این مدارس از همان زمان گروه بسیاری به تحصیل علم سرگرم بودند (وصاف، همانجا؛ شبانکاره‌ای، ۱۸۲). سنقر مسجد جامعی در شیراز بنیان نهاد و خود هر شب در آنجا به عبادت می‌پرداخت (جنید، ۲۵۸؛ عیسی بن جنید، ۳۰۱-۳۰۴).

وزارت سنقر بر عهدهٔ تاج‌الدین ابن‌دارست شیرازی بود. ابن‌دارست پیش از آن وزارت مسعود بن محمود سلجوقی و سپس وزارت بوزابه را بر عهده داشت (نک‌: ه د، ابن دارست؛ جنید، ۲۵۷-۲۵۸؛ خواندمیر، دستور، ۲۳۷).

۲. مظفرالدین زنگی بن مودود (۵۵۸-۵۷۱ ق/ ۱۱۶۳-۱۱۷۵م). پس از درگذشت سنقر، با اینکه وی چند پسر داشت، امیران و فرماندهان لشکر، برادر او زنگی بن مودود را که در آن هنگام در شیراز نبود (بیضاوی، ۸۶)، به حکومت برداشتند (شبانکاره‌ای، ۱۸۲-۱۸۳). در آغاز کار او، «سابق» شوهر خواهرش و الب‌ارسلان سلغری به مخالفت برخاستند، اما کاری از پیش نبردند و هر دو کشته شدند (زرکوب، همانجا؛ میرخواند، ۶۰۷/۴؛ خواندمیر، حبیب *السیر*، ۵۶۰/۲؛ قس‌: غفاری، ۱۲۶). زنگی بن مودود در اوایل حکومتش به اصفهان نزد سلطان ارسلان بن طغرل سلجوقی رفت (راوندی، ۲۹۰؛ ظهیرالدین، ۷۸) و سلطان ارسلان رسماً اتابکی ایالت فارس را به او داد و به شیراز بازش گردانید (قزوینی، یحیی، ۱۹۵).

چون زنگی بن مودود در سالهای اول حکومت بر سپاهیان سخت می‌گرفت، آنان اتابک شومله فرمانروای خوزستان را بر ضد زنگی بن مودود برانگیختند. شومله به شیراز تاخت و اتابک زنگی ناگزیر شهر را رها کرد و به اتابکان شبانکاره پناه برد و اندکی بعد به کمک این اتابکان، شومله را که با مردم و لشکریان بد رفتاری پیشه کرده بود، از شیراز راند (ابن اثیر، ۳۴۷/۱۱-۳۴۸؛ فسایی، ۲۴۹/۱). زنگی در دوران حکومت خود با اتابکان کرمان هم روابطی داشت. چنانکه به هنگام نزاع این اتابکان بر سر حکومت، در آغاز لشکری در اختیار ملک تورانشاه نهاد تا بر برادرش بهرامشاه غلبه یابد (افضل الدین، ۳۸). چندی بعد نیز قطب‌الدین محمد بزغوش و تاج‌الدین خلج با لشکر و ساز و برگی که زنگی بدانان داده بود، روی به کرمان نهادند و تورانشاه و اتابک یزد به بم گریختند. این لشکر مدتی در کرمان بود و چون زنگی بن مودود درگذشت، آنجا را ترک کرد (همو، ۸۲-۸۴).

زنگی بن مودود در دوران حکومت خود چند بار هم با قطب‌الدین مبارز شبانکاره‌ای به نبرد پرداخت، اما از عهدهٔ وی برنیامد (اقبال، ۳۸۲). وی سرانجام پس از ۱۴ سال حکومت در اواخر سال ۵۷۱ ق درگذشت (وصاف، ۸۶؛ بناکتی، ۲۳۳؛ میرخواند، ۶۰۸/۴) و در شیراز

به خاک سپرده شد (قس: فصیح، ۲۵۳/۲، که به غلط مرگ او را به سال ۵۵۷ ق دانسته است). زنگی بن مودود پادشاهی دادگر، اما سخت‌گیر بود، ولی با همسایگان خود به مدارا رفتار می‌کرد (منهاج، ۲۷۱/۱). وصاف او را ستوده و فرمانروایی خردمند، نیک‌بخت و روشن روانش خوانده‌است (همانجا). زنگی در آبادانی فارس به‌ویژه شیراز می‌کوشید، چنانکه عمارات جدید احداث کرد و برای هر یک موقوفه‌ای معین نمود (نک: دنبالهٔ مقاله).

۳. مظفرالدین تکلة بن زنگی (۵۷۱-۵۹۱ق/۱۱۷۵-۱۱۹۵م). تکله در ۵۷۱ ق به جای پدر نشست و لقب مظفرالدین هم یافت. بیشتر مورخان چون رشیدالدین فضل‌الله، وصاف، زرکوب شیرازی و میرخواند جلوس تکله را در همان سال دانسته‌اند، اما فصیح خوافی و ابن اثیر در این باره راه خطا پیموده‌اند. خاصه ابن اثیر با اینکه معاصر زنگی و پسران او تکله و سعد بود، در گزارش حوادث سالهای ۵۵۴ و ۵۵۵ ق از تکله پادشاه وقت فارس یاد کرده و نیز در حوادث سال ۵۵۶ ق از زنگی بن دکلا (= تکلی) سخن رانده است (۲۶۹/۱۱)، یعنی زنگی را پسر تکله می‌دانسته و در وقایع ۶۰۷ و ۶۱۴ و ۶۲۱ و ۶۲۲ق همه جا از سعد بن دکلا یاد کرده و تصور می‌کرده که سعد پسر تکله بوده است (قزوینی، محمد، تعلیقات، ۳۴۹).

تکله چون فرمانروایی یافت، به درخواست وی خلیفهٔ عباسی او را خلعت فرستاد (*منتخب التواریخ*، ۴۱). از وقایع مهم دوران او نبرد با پادشاهان عراق بود که سبب شد صاحب خزاین و اموال فراوان گردد (منهاج، همانجا). در ۵۷۵ ق در غیبت تکله، اتابک پهلوان محمد بن ایلدگز به فارس حمله برد و در شیراز به قتل و غارت پرداخت. چون تکله به شهر باز آمد، در ترمیم خرابیها و استمالت مردم کوشید (وصاف، ۸۶-۸۷؛ میرخواند، همانجا؛ فسایی، ۲۵۰/۱). از دیگر حوادث مهم عصر تکله قیام پسر عمش قطب‌الدین طغرل بن سنقر بود که آشوبی پردامنه پدید آورد، اما سرانجام شکست خورد و به ایگ و دارابجرد گریخت و چون در آنجا دستگیر شد، تکله دستور داد تا چشمانش را کور کردند. گفته‌اند وی دیگر بار دست به عصیان زد و این بار به قتل رسید (زرکوب، ۷۴؛ نیز نک: باستانی، ۲۳۲).

در همین ایام ترکمانان غز که از مدتها پیش تاخت و تاز خود را آغاز کرده بودند، روی به کرمان نهادند و کرمانیان و ملک تورانشاه برای دفع آنها از تکله که در این هنگام سیرجان را نیز در اختیار داشت، یاری خواستند. تکله سپاهی به فرماندهی مجاهد گورکانی به کرمان فرستاد. این لشکر در مشیز مستقر شد، اما از مقابله با غزها خودداری کرد. غزها کرمان را تصرف کردند و به قتل عام پرداختند. در این نبردها مجاهد گورکانی که به باغین آمده بود، نیز هلاک شد و سپاه فارس بی هیچ جنگی راه بازگشت در پیش گرفت (افضل‌الدین، ۸۷-۸۹؛ محمد بن ابراهیم، ۱۲۶-۱۲۸).

در همین سال اتابک محمد شاه بن بهرامشاه حاکم کرمان از آل قاورد (ه م)، از برابر غزها گریخت و به فارس آمد و از تکله استمداد کرد، اما تکله که درگیر نبرد با طغرل بن سنقر پسر عمش بود، به او توجهی نکرد (همو، ۱۳۰؛ صفا، ۱۹/۲). از وقایع دیگر زمان تکله نبردهای مکرر او با هزار اسب از اتابکان لرستان بود که تقریباً در همهٔ این جنگها شکست خورد و بخشی از متصرفات خود را از دست داد (*منتخب التواریخ*، همانجا). تکله در ۵۸۳ ق به اطاعت قزل ارسلان سلجوقی درآمد (فسایی، ۲۵۱/۱)، اما سلطان طغرل بن ارسلان تکله را خوش نمی‌داشت و می‌خواست فارس را به رکن‌الدین سام اتابک یزد واگذارد و متعاقب آن رکن‌الدین شیراز را محاصره کرد، ولی کاری از پیش نبرد و به اسارت افتاد، اما تکله با او مهربانی کرد و به یزد بازش گرداند (*تاریخ...*، ۵۲-۵۳).

تکله پس از ۲۰ سال پادشاهی درگذشت (وصاف، ۸۷؛ بناکتی، ۲۳۳؛ خواندمیر، *حبیب السیر*، ۵۶۰/۲؛ برای دیگر روایتها، نک: حمدالله، ۵۰۴؛ قزوینی، یحیی، ۱۹۵؛ غفاری، ۱۲۶).

تکله پادشاهی عارف منش و دیندار بود و کرداری پسندیده داشت و با مردم به نیکویی رفتار می‌کرد (بیضاوی، ۸۷؛ محمد بن ابراهیم، ۱۵۴) و درویشان و عارفان را بزرگ می‌داشت. به روایت جنید شیرازی، او یک بار به خدمت شیخ زین‌الدین مظفر بن روزبهان بن طاهر از صوفیان وقت شیراز رفت و شیخ او را موعظه کرد و تکله بسیار گریست (ص ۲۲۸-۲۲۹). او با آنکه می‌توانست به آسانی سرزمینهای مجاور خود چون کرمان را متصرف شود، لیکن از تجاوز به همسایگان همواره پرهیز می‌کرد (افضل‌الدین، ۱۰۸). سعدی در بوستان، حکایتی از نیک نفسی و قناعت و بی اعتنایی وی به پادشاهی نقل کرده است (ص ۵۵). از شاعران دیگر، عزالدین بنجره قصایدی به عربی و فارسی در ستایش تکله سروده است (وصاف، ۸۶؛ زرکوب، ۷۴).

وزیر تکله امین‌الدین کازرونی خود مردی با شهامت و بلند همت بود و به کرم و بخشش در عصر خود شهرت بسیار داشت. امین‌الدین که در آغاز نایب ابن‌دارست بود، در آبادانی فارس و به ویژه شیراز بسیار کوشید. از بناهای او مسجدی در نزدیکی جامع عتیق و یک رباط و مسجد امینی در شیراز است (بیضاوی، همانجا؛ اقبال، ۳۸۲؛ قزوینی، محمد، تعلیقات، ۳۴۸، ۳۴۹). پس از مرگش مردم شیراز از کرامات او بسیار سخن می‌راندند (زرکوب، همانجا؛ خواندمیر، دستور، ۲۳۷).

۴. قطب‌الدین طغرل بن سنقر (۵۹۱-۵۹۹ ق/۱۱۹۵-۱۲۰۳م). حوادث زندگی او آشفته و مبهم است. گروهی از مورخان به گونه‌ای که در شرح دوران تکله گذشت، گفته‌اند که طغرل در شورش دوم و پس از دستگیری به دست تکله به قتل رسید. از این رو روشن نیست که وی چگونه پس از تکله بر جای او نشسته است. اگر این نکته را که پاره‌ای از مآخذ اشاره کرده‌اند که سعد بن زنگی برادر تکله در آغاز حکومت با شورش طغرل مواجه بود، بپذیریم، باید نتیجه گرفت که طغرل در ایام تکله به قتل نرسیده و در میان سالهای ۵۹۱ تا ۵۹۹ بین طغرل و سعد بر سر قدرت در فارس مجادله بوده و طغرل در این ایام کشته شده است. به گفتهٔ وصاف (ص ۸۷) طغرل در میدان جنگ کشته شد، اما همو ضمن

برشمردن حکام سلغری پس از تکله به طغرل اشاره کرده است. منهاج سراج (۲۷۱/۱) و زرکوب شیرازی (ص ۷۵) نوشته‌اند که بی‌فاصله پس از تکله، سعدبن زنگی به حکومت نشست. میرخواند (۶۰۸/۴) و خواندمیر (همانجا) هم تنها به اقتباس گفته‌های وصاف پرداخته و طغرل را پادشاهی هنرمند و هنرپرور خوانده‌اند. به گفتهٔ آنان وی عاقبت توسط تکله از پای درآمد.

یحیی بن عبداللطیف قزوینی (همانجا) و نیز غفاری (همانجا) از نبردهای متوالی طغرل با سعدبن زنگی سخن گفته و دورهٔ پادشاهی طغرل را در فارس ۹ سال دانسته‌اند. به روایت آنان طغرل را سرانجام سعد دستگیر کرده است. عباس اقبال بی‌آنکه این اقوال مختلف را با هم مقایسه کند، نتیجه گرفته که طغرل سرانجام در ۵۹۹ق به دست سعد از میان برداشته شده است (ص ۳۸۲ـ۳۸۳).

لقب طغرل محققاً قطب‌الدین بود و اینکه محمد قزوینی در رسالهٔ «ممدوحین شیخ سعدی» (ص ۷۱۷) لقب همهٔ سلغریان را مظفرالدین دانسته، با این ترتیب نمی‌تواند صحیح باشد.

۵. مظفرالدین سعد بن زنگی (۵۹۹ ـ۶۲۳ق/۱۲۰۳ـ۱۲۲۶م)، پنجمین پادشاه سلسلهٔ سلغری و یکی از برجسته‌ترین و مشهورترین آنان بود. از تاریخ جلوس او اطلاع دقیقی در دست نیست و چنانکه پیش از این یاد شد، حوادث فارس پس از تکله آشفته و در هاله‌ای از ابهام قرار گرفته است. اگر دورهٔ حکومت سعد به گفتهٔ برخی منابع ۲۸ یا ۲۹ سال باشد، وی می‌بایست در ۵۹۳ یا ۵۹۴ ق بر تخت نشسته باشد (همان، ۷۱۸). عباس اقبال (ص ۳۸۳) برخلاف این نظر، معتقد است که سخن حمدالله مستوفی که دستگیری طغرل را در ۵۹۹ ق دانسته (ص ۵۰۴)، درست‌تر است.

به هر حال در آغاز پادشاهی سعد در فارس قحطی و گرانی سختی رخ داد، به گونه‌ای که مردم برای سدّجوع، گوشت یکدیگر را می‌خوردند. از آن پس وبایی شیوع یافت که خلقی انبوه را از پای درآورد (حمدالله، ۵۰۴ـ۵۰۵). در این میان سعد بن زنگی از آشفتگی اوضاع کرمان استفاده کرد و با حمله به آن شهر نظام‌الدین محمود حاکم آنجا را برافکند (غفاری، ۱۱۹) و کرمان را به تصرف درآورد. سعد یک هفته در آن شهر توقف کرد و آنگاه برادرزادهٔ خود عمادالدین محمد بن زیدان را به حکومت آن شهر گماشت و خود به شیراز برگشت (منشی، ۱۹ـ۲۰).

عمادالدین محمد در ۶۰۰ق به شهر وارد شد و مورد استقبال مردم قرار گرفت (محمد بن ابراهیم، ۲۱۶). کرمان از این تاریخ تا ۶۰۷ ق در اختیار سلغریان بود (وصاف، ۸۸). سعدبن زنگی با اتابکان آذربایجان هم مناقشاتی داشت، به گونه‌ای که وقتی در ۶۰۰ق به قصد تفریح از شیراز بیرون رفت، اتابک ازبک بن جهان پهلوان به آنجا حمله برد و به قتل و غارت پرداخت (همو، ۸۸ـ۸۹؛ اقبال، همانجا).

در ۶۱۳ یا ۶۱۴ ق سعد بن زنگی به قصد تسخیر عراق و آذربایجان به سوی ری رفت و آن شهر را با قزوین و خوار و سمنان تسخیر کرد و در نزدیکی ری با سلطان محمد خوارزمشاه که به بغداد می‌رفت، رو به رو شد. سعد به تصور آنکه سپاه مقابل متعلق به اتابک آذربایجان است، با اینکه بیش از ۷۰۰ سوار همراه نداشت (نک: وصاف، ۸۹ ـ۹۰)، با سلطان به نبرد پرداخت، اما شکست خورد و به اسارت افتاد و با وساطت ملک زوزن بدان قرار که پسر خود زنگی را گروگان نزد خوارزمشاه گذارد و هر سال بخشی از محصول فارس را به خوارزم بفرستد و افزون بر آن اصطخر و اشکنوان، دو قلعهٔ مستحکم فارس را در اختیار سلطان محمد قرار دهد، آزاد شد (نسوی، ۲۲، ۲۳؛ ابن اثیر، ۳۱۶/۱۲، ۳۱۷؛ جوینی، ۹۷/۲؛ وصاف، ۸۹ ـ۹۰). همچنین به پیشنهاد سلطان محمد خوارزمشاه، ملک خاتون یکی از دختران سعد به عقد جلال‌الدین فرزند سلطان درآمد (بیضاوی، ۸۷ ـ ۸۸) و قرار شد در ممالک فارس خطبه به نام خوارزمشاه خوانده شود (نسوی، ۵ـ۶). به دنبال آن سعد به قزوین رفت تا رهسپار فارس گردد. در این سفر گروهی از لشکریان خوارزمشاه به فرماندهی اختیار الملک امیر حاجی، سعد را همراهی می‌کردند (منهاج، ۲۷۱/۱ـ۲۷۲). از آن سوی ابوبکر فرزند سعد پس از شنیدن خبر اسارت پدر، در شیراز خطبه به نام خود خواند و چون شرایط مصالحه را اهانت آمیز می‌دانست، با سعد از در مخالفت درآمد و راه ورود او را بر شیراز بست (ابن اثیر، ۳۱۹/۱۲ـ۳۲۰)، اما در نبردی که روی داد، ابوبکر دستگیر شد و به دستور سعد به زندان افتاد (نسوی، ۳۰؛ زرکوب، ۷۶؛ منهاج، ۲۷۲/۱؛ جوینی، همانجا). سعد پس از ورود به شیراز دخترش ملکه خاتون را با تشریفات تمام نزد خوارزمشاه فرستاد (وصاف، ۹۰). ابوبکر بن سعد هم سالها در زندان بود، تا اینکه به وساطت سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه هنگام بازگشت وی از هند، خلاص شد (حمدالله، ۵۰۵).

سعد بن زنگی به منظور توسعهٔ قلمرو فرمانروایی خود، چند بار به مناطق مجاور حمله برد. یک بار به بهانهٔ یاری شولان، لشکری به دفع اتابک تکله از اتابکان لرستان فرستاد و جمال‌الدین عمر لالبای را که عم‌زادهٔ هزاراسب بود، به حکومت لرستان منصوب کرد، اما جمال‌الدین در نبرد کشته شد و لشکریان سعد روی به هزیمت نهادند (*منتخب التواریخ*، ۴۱ـ۴۲). افزون بر آن، سعد پیوسته با قطب‌الدین مبارز شبانکاره‌ای که حاکمی عالم و دانشمند بود، منازعه می‌کرد و نامه‌های تند به همدیگر می‌فرستادند. محمد شبانکاره‌ای به پاره‌ای از این منازعات در *مجمع الانساب* اشاره کرده است (ص ۱۵۸ـ۱۵۹، ۱۸۳).

حادثهٔ دیگر این ایام حملهٔ غیاث‌الدین پیرشاه، پسر کوچک سلطان محمد خوارزمشاه به فارس بود. سعد که به مقابله رفته بود، چون یارای مقاومت در خود ندید، روی به گریز نهاد و غیاث‌الدین پس از غارت اموال برجای مانده و غارت شهر، بازگشت و سعد بن زنگی دوباره وارد شیراز شد (جوینی، ۲۰۲/۲؛ وصاف، ۸۹؛ حمدالله، ۴۹۶). جوینی (همانجا) وقوع این حادثه را در ۶۱۹ق نوشته که صحیح نیست و روایت ابن اثیر (۴۲۰/۱۲ـ۴۲۱) که آن را از جمله حوادث سال ۶۲۰ و اوایل ۶۲۱ق دانسته است، با واقعیات تاریخی انطباق بیشتری دارد

(قزوینی، محمد، تعلیقات، ۱۵۴). چندی پس از این حادثه، جلال‌الدین خوارزمشاه که از برابر مغولان می‌گریخت، به فارس آمد و وزیر خود شرف الملک را نزد سعد فرستاد (نسوی، ۱۲۷). بنابر پاره‌ای روایات سعد که از استقبال جلال الدین طفره رفت، پسرش سلغرشاه را با ۵۰۰ سوار نزد سلطان فرستاد. جلال‌الدین هم سلغرشاه را قرانداش لقب داد (وصاف، ۳۳۸) و روی به شیراز نهاد (*تاریخ*،...، ۱۵۸).

از آن پس تا پایان زندگی سعد حادثهٔ قابل توجهی رخ نداد. منابع وفات سعد را در ۶۲۳ تا ۶۲۸ق دانسته‌اند (مثلاً نک: وصاف، ۹۰؛ بناکتی، ۳۸۴؛ حمدالله، ۱۹۶)، اما تاریخ دقیق درگذشت او را قطب‌الدین محمد سیرافی در شرح قصیدهٔ اشکنوانیه که نسخه‌ای خطی از آن در دست است، به صراحت شب چهارشنبه ۱۲ ذیقعدهٔ ۶۲۳ ذکر کرده است (قزوینی، محمد، همان، ۲۱۷). پیکرش را در شیراز در جایی نزدیک محلهٔ بال کت ـ که بعدها به دست ابش خاتون در آنجا رباط ابش عمارت شد ـ به خاک سپردند. این جایگاه پس از آن به صورت آرامگاه خانوادگی سلغریان درآمد و بیشتر فرمانروایان این دودمان در این محل مدفون شدند (زرکوب، ۷۸).

طغرای سعد در صدر فرمانها این عبارت بود: «وارث ملک سلیمان سلغر سلطان مظفرالدنیا و الدین تهمتن سعد بن اتابک زنگی ناصر امیرالمؤمنین» (وصاف، ۹۰ـ۹۱).

سعد بن زنگی پادشاهی شجاع و دادگر بود و با مردم به مدارا و مروت رفتار می‌کرد. در سایهٔ اقدامات او فارس آبادان شد و مردم در آسایش می‌زیستند (جنید، ۲۱۵؛ زرکوب، ۷۵). سعد دانشمندان را می‌نواخت و به عارفان اعتقاد داشت (جنید، همانجا). شمس قیس رازی که سالیانی در دستگاه سعد بوده، در کتاب خود *المعجم* ضمن شرح مجالس وی، بزرگواری او را ستوده است (ص ۳۰۲). او هر سال همراه قافلهٔ حجاج، عَلَمی می‌فرستاد و چون قافله باز می‌گشت، عَلَم را بر خرگاه خود نصب می‌کرد و هر روز هنگام ورود دو رکعت نماز در برابر آن می‌گزارد (منهاج، ۲۷۲/۱). بااینهمه، فرمانروایی تجمل خواه بود و گفته‌اند که خراج سالانهٔ یک ولایت از سرزمین فارس صرف هزینهٔ جامهٔ او می‌شد (همانجا).

وزارت سعد را در دوران حکومت نسبتاً طولانی او دو تن بر عهده داشتند. نخست رکن‌الدین محمد بن صلاح‌الدین، معروف به رکن‌الدین صلاح کرمانی که ابتدا در دستگاه ملک دینار غز وزارت داشت و یک بار هم به زندان افتاده بود، اما پس از رهایی، پایگاهی عالی‌تر یافت و سعد او را به وزارت خود برگزید (وصاف، ۸۷؛ باستانی، ۷۲ـ۷۳). چندی بعد رکن‌الدین از مقام خود معزول شد و سعد یکی از دانشمندان و شاعران فارس، یعنی خواجه عمیدالدین ابونصر اسعد ابزری فارسی را به وزارت خود بر گماشت و او تا پایان پادشاهی سعد در این مقام ماند (نک: هـ د، ابزری).

۶. مظفرالدین ابوبکر بن سعد (۶۲۳ ـ ۵ جمادی الآخر ۶۵۸ق/ ۱۲۲۶ـ۱۹ مهٔ ۱۲۶۰م)، نامورترین فرمانروای سلغری است. در دوران طولانی حکومت او، سرزمین فارس آبادانی و رونق بسیار یافت و وی توانست این منطقه را از خطر تهاجم مغولان که سراسر ایران را ویران کرده بودند، حفظ کند. ابوبکر هنگامی که پدرش درگذشت، در شیراز نبود و عمیدالدین ابزری وزیر، پایتخت را تا رسیدن او که به روایتی رسماً ولی عهد پدر بود (زرکوب، ۷۹)، حفظ کرد و پس از آن راه را برای فرمانروایی او هموار ساخت.

از تاریخ تولد ابوبکر اطلاع صحیحی در دست نیست، اما از آنجا که رشیدالدین فضل‌الله سن او را وقت مرگ، ۶۷ سال دانسته، برمی‌آید که در ۵۹۱ق زاده شده است (نک: قزوینی، محمد، «ممدوحین»، ۷۲۳). لقب او به اشارهٔ همهٔ منابع، مظفرالدین بوده و تنها در یک جا و چندین بار از او با نام نصرت‌الدین ابوبکر یاد شده است (نسوی، ۳۱). ابوبکر چون بر تخت نشست، به رغم وفاداری عمیدالدین ابزری نسبت به او، وی را در قلعهٔ اشکنوان به حبس انداخت و یک سال بعد در ۶۲۴ق او را از پای درآورد (وصاف، ۹۱ـ۹۲).

ابوبکر با مغولان از در اطاعت درآمد و چون خاطرش از آن جانب آسوده شد، دامنهٔ متصرفات خود را توسعه داد و سپاه خود را برای گشودن کیش و هرمز و بحرین به سوی جنوب گسیل کرد (منهاج، همانجا). کیش را در ۶۲۸ ق تصرف کرد (وصاف، ۱۰۳ـ۱۰۵) و روی به بحرین نهاد و در ۶۴۱ق شهر مرکزی طاروت را در آنجا تسخیر کرد، اما پیوسته با حاکمان آنجا منازعاتی داشت، تا آنکه رشتهٔ این درگیریها در ۶۵۴ق قطع شد و ابوبکر حکومت آنجا را به عصفوربن راشدبن عمیر و مانع بن علی بن ماجد برگرداند (همو، ۱۰۵ـ۱۰۶؛ حمدالله، ۵۰۶؛ بیضاوی، ۸۸؛ اشپولر، ۱۴۷ـ۱۴۸) و آنان پذیرفتند که هر سال خراج بفرستند (غفاری، ۱۲۶ـ۱۲۷).

پس از درگذشت چنگیزخان، ابوبکر برادرزادهٔ خود تهمتن را برای اظهار اطاعت نزد اکتای قاآن فرستاد. قاآن فرستادهٔ ابوبکر را بنواخت و فرمان «قتلغ خانی» برای او فرستاد و همین امر سبب شد تا فارس از یورشهای بعدی مغولان در امان بماند (وصاف، ۹۱). ابوبکر از آن پس نیز هر سال پسر خود سعد را با یکی از برادر زادگانش به دربار خان مغول می‌فرستاد و مالیات معهود را می‌پرداخت (اقبال، ۳۸۶). چندی بعد هنگامی که هلاگوخان امور ایران را در دست گرفت، ابوبکر فرزند خود سعد را نزد وی فرستاد و به این ترتیب توانست وضع موجود را حفظ کند (اشپولر، ۱۴۸). او در اظهار اطاعت از مغولان تا جایی پیش رفت که هنگام محاصرهٔ بغداد، سپاهیانی به مدد هلاگوخان روانه کرد و پس از فتح آن شهر، خان را تهنیت گفت (قزوینی، محمد، همان، ۷۲۱ـ۷۲۲). او شحنگان مغول را که به فارس آمده بودند، در بیرون شیراز جای داد و مایحتاج آنان را همواره مهیا می‌کرد و کسانی را مأمور کرده بود تا رفت و آمد آنان را زیر نظر گیرند (وصاف، ۹۲). از حوادث دیگر دوران حکومت او نزاعهایش با ملوک شبانکاره و قراختاییان کرمان است. در این زمان چند تن از امیران خوارزمشاه چون اورخان و سونجِ خان که در دربار ابوبکر بودند، به کرمان حمله‌ور

شدند، اما از قطب‌الدین محمد بن جینتمور حاکم قراختایی کرمان در جیرفت به سختی شکست خوردند و به فارس برگشتند (منشی، ۲۷؛ فصیح، ۳۰۷/۲).

مظفرالدین محمد بن مبارز از ملوک شبانکاره پیوسته برای توسعهٔ قلمرو خود به فارس حمله می‌کرد و ابوبکر هر چند نتوانست به کلی او را از پای درآورد، اما با قطع درختان و سوزاندن محصولات، زیان فراوان بر او وارد کرد (وصاف، ۲۵۴؛ اشپولر، ۱۵۲).

از این گذشته ابوبکر با فرمانروایان دور و نزدیک دیگر روابط حسنه‌ای داشت، چنانکه یک بار علاءالدین اسماعیلی پدر رکن‌الدین خورشاه فرمانروای اسماعیلیهٔ الموت از او طبیبی حاذق خواست و ابوبکر یکی از پزشکان برجستهٔ فارس به نام امام بهاءالدین بن ضیاءالدین کازرونی را نزد وی فرستاد (وصاف، ۳۴۷). حادثهٔ دیگر عصر او، قتل برادرش سلغرشاه ملقب به قرانداش بود که گفته‌اند ابوبکر او را به چشم رقیب خود می‌دید و به دستور او، وی را زهر دادند (همو، ۹۸_۱۰۰).

ابوبکر بن سعد سرانجام در شیراز درگذشت (رشیدالدین، ۶۶۴/۲؛ قزوینی، محمد، «ممدوحین»، ۷۳۲؛ قس: زرکوب، ۸۵، که مدت سلطنت او را ۳۶ سال ضبط کرده است؛ نیز نک: حمدالله، همانجا). وصاف شیرازی (ص ۱۰۶) مرگ ابوبکر را در ۶۵۹ ق یاد کرده است که صحیح نمی‌نماید. پیکر ابوبکر را نزدیک مزار پدرش سعد بن زنگی در رباط ابش به خاک سپردند (قزوینی، محمد، تعلیقات، ۲۱۷؛ شبانکاره‌ای، ۱۸۴).

ابوبکر، نامورترین پادشاه سلغری بود و در دورهٔ پادشاهی خود خدمات زیادی انجام داد. او پس از آنکه خطر حملهٔ مغول را از میان برداشت، برای افزایش درآمد کشاورزان به کارهایی دست زد و تسهیلات مالیاتی قائل شد و روستاییان آواره را به برگشت به روستاهای خود تشویق کرد (پتروشفسکی، ۱۶۷/۲) و املاکی را که به تصرف دیوان درآمده و مورد منازعه بود، به صاحبان اصلی باز گرداند (همو، ۸۲/۲). در روزگار او تنها از ولایت کربال هر سال ۳۰۰ هزار خروار غله برداشت می‌شد (وصاف، ۲۶۳). مردم در عهد او آسوده بودند و به خوشی روزگار می‌گذراندند و آوازهٔ او تا بدانجا رسید که در برخی از شهرهای هند، خطبه به نام او می‌خواندند (زرکوب، ۷۹_۸۰).

ابوبکر پادشاهی دیندار و متشرع بود و صالحان، عابدان، زهاد و متشرعان را به دیدهٔ احترام می‌نگریست، اما با ترویج فلسفه و حکمت و منطق مخالف بود. چنانکه گروهی از عالمان علوم‌عقلی مانند صدرالدین محمود اشنهی و شهاب‌الدین توده پشتی را از فارس تبعید کرد (وصاف، ۹۲_۹۴؛ خواندمیر، *حبیب السیر*، ۵۶۳/۲). شاعران و عرفا را دوست می‌داشت و مرید شیخ صدرالدین ابوالمعالی مظفر بن روزبهان عدوی بود (جنید، ۱۹۱). شیخ سعدی شاعر بزرگ بارها این پادشاه را ستوده است. رونق و آبادانی و امنیتی که در عصر او در سرزمین فارس پدید آمد، سبب شد که عالمان و شاعران از هر طرف به دربار او روی آورند (قزوینی، یحیی، ۱۹۶_۱۹۷).

وزارت ابوبکر در آغاز بر عهدهٔ اسعد ابزری بود، اما او به زودی برکنار و مقتول شد (وصاف، ۹۱_۹۲؛ فسایی، ۲۵۶/۱). پس از وی این سمت را امیر فخرالدین ابوبکر و مقرب‌الدین مسعود بر عهده گرفتند. فخرالدین فرزند ابونصر حوائجی بود و مراتب و مقامات متعددی را تا وزارت پیمود. او شخصی دانا و دانش دوست بود و موقوفات بسیار در فارس از خود بر جای نهاد (وصاف، ۹۴؛ اقبال، ۳۸۷). سعدی در مقدمهٔ *گلستان* پس از ستایش ابوبکر و فرزندش سعد، وزیر او فخرالدین را نیز ستوده (ص ۵۵) و غیر از آن چند قصیدهٔ طولانی در رثای وی سروده است (قزوینی، محمد، «ممدوحین»، ۷۴۷_ ۷۴۸). فخرالدین سرانجام به دستور ترکان خاتون، همسر سعد بن ابی‌بکر هلاک شد (وصاف، ۱۰۶). شخصیت برجستهٔ دیگر عصر ابوبکر، علامه جمال‌الدین ابوبکر مصری قاضی القضات آن عصر بود که از مصر به شیراز آمد و پس از مدتی به این منصب دست یافت (همو، ۹۳_۹۴).

۷. مظفرالدین سعد بن ابی‌بکر (د ۱۷ جمادی الآخر ۶۵۸ ق/۲ ژوئن ۱۲۶۰م)، از زمان ولیعهدی، برای خود در شیراز دیوان و دستگاهی داشت و از سوی پدر به مأموریتهای سیاسی می‌رفت. سعدی بنابر قول مشهور، تخلص خود را از نام سعد برگرفت (قزوینی، محمد، همان، ۷۲۶_۷۲۷). سعد بن ابی‌بکر در حدود سال ۶۵۳ ق به دستور پدر رهسپار درگاه ارغون شد تا اعلام اطاعت و انقیاد کند (رشیدالدین، ۶۸۸/۲ _ ۶۸۹). دیگر بار پس از فتح بغداد به دست هلاگوخان به رسم تهنیت عازم آن شهر شد و در ۷ شعبان ۶۵۶ به اردوی هلاگوخان رسید و مورد مرحمت و ملاطفت او قرار گرفت (همو، ۷۱۷/۲؛ بناکتی، ۴۱۹). دو سال بعد هم چون هلاگو لرستان را فتح کرد، به اردوی او رفت و در راه بازگشت، در تفرش به بیماری سختی دچار شد (قزوینی، محمد، همان، ۷۲۸_ ۷۲۹) و همانجا خبر مرگ پدرش ابوبکر به وی رسید. متعاقب آن در شیراز خطبهٔ حکومت به نام او خوانده شد و سکه به نامش ضرب گردید. سعد بن ابی‌بکر از همانجا به سبب نفرتی که از خواجه فخرالدین ابوبکر، وزیر پدر داشت، دستور قتل او را صادر کرد، اما پیش از آنکه این حکم اجرا شود، خود در اثر همان بیماری درگذشت (وصاف، ۱۰۶؛ رشیدالدین، ۶۶۴/۲؛ بیضاوی، ۸۹؛ اقبال، ۳۸۹). جنازه‌اش را به شیراز بردند و در مدرسهٔ عضدیه که زنش ترکان خاتون در نزدیکی دروازهٔ دولت شیراز بنا نهاده بود، به خاک سپردند (زرکوب، ۸۶). دوران حکومت او را وصاف (همانجا) ۱۸ روز و زرکوب شیرازی (همانجا) ۱۷ روز ذکر کرده است.

سعد بن ابی‌بکر در هنگام مرگ ۳۷ سال داشت و بنابراین می‌بایست در ۶۲۱ ق زاده شده باشد (نک: فصیح، ۳۲۸/۲). از اتابک سعد یک پسر و دو دختر بر جای ماند. پسر ۱۲ سالهٔ او محمد پس از وی حکومت یافت. دختر کوچک‌تر وی ابش، سرانجام به عنوان آخرین اتابک سلغری به پادشاهی نشست (قزوینی، محمد، همان، ۷۲۹). سعدی در قصیده‌ای که ناگزیر باید اندکی پیش از مرگ سعد سروده شده باشد، در

(اقبال، ۴۱۰).

آثار و عمارات: پادشاهان سلغری نه تنها با دوراندیشی و اتخاذ سیاستی درست توانستند ایالت بزرگ فارس را در مدتی طولانی در برابر تهاجم اقوام سلطه گر محافظت نمایند، بلکه هر یک از آنان کوشیدند تا قلمرو خود و به ویژه شیراز پایتخت خود را آبادان کنند. عمارات تاریخی مهمی چون مدارس، مساجد، کاروانسراها و مقابر در این عصر خاصه به روزگار سعد بن زنگی و پسرش ابوبکر پدید آمد که بعضی از آنها اکنون نیز بر جای است (مصطفوی، ۱۰). سنقر نخستین پادشاه این دودمان، مسجد جامع شیراز را بنا کرد و منارهٔ بلندی بر آن برافراشت و در اطراف آن چهار بازار پدید آورد و همه را وقف کرد. او همچنین چشمه‌ها و قناتهایی در شیراز به وجود آورد (جنید، ۲۵۸؛ زرکوب، ۷۲). مسجد سنقر ظاهراً در خرگاه سرتراشان قرار داشته (لسترنج، ۲۷۰). اما امروزه از مسجد و مدرسه، آب انبار و بازاری که او ساخته، اثری نیست. مؤلف *شدالازار* مزار سنقر را در گورستان باغ‌نو ذکر کرده و این محله را امروزه «بالاکفت» می‌نامند و می‌توان احتمال داد که بناهای سنقری در همین محله قرار داشته است (نک: افسر، ۶۸).

چند بنای تاریخی هم به زنگی بن مودود، دومین اتابک فارس منسوب است. او بر مرقد شیخ ابو عبدالله خفیف شیرازی که عمارتی محقر داشت، رباطی بنا نهاد و با احداث چند ساختمان در اطراف، آن را پررونق ساخت و چند دیه و مزرعه بر آن وقف کرد (بیضاوی، ۸۶ــ۸۷؛ زرکوب، ۷۳؛ نیز نک: افسر، همانجا)، اما امروز نشانی از آنها در دست نیست. زنگی بن مودود برای تأمین آب آشامیدنی شیراز در ۵۶۰ق قناتی در تنگ الله اکبر شیراز حفر کرد که آب آن هنوز هم گواراترین آب شیراز است (فسایی، ۹۰۳/۲؛ بهروزی، ۸۵؛ امداد، ۱۵).

تکلهٔ بن زنگی باروی شیراز را از نو برافراشت. وزیرش امین‌الدین کازرونی در نزدیکی مسجد جامع عتیق، مدرسه و رباطی احداث کرد که به نام او به مدرسهٔ امینی شهرت یافت (سامی، ۴۸۲). امیر مقرب‌الدین مسعود وزیر دیگر سلغریان، مدرسه و رباطی بنا کرد و آن را مدرسهٔ مقربی نامید. وی همچنین دارالشفا، آب انبار و دارالحدیثی در شیراز ساخت و موقوفاتی برای آنها معین کرد. فخرالدین ابوبکر ــ که او هم روزگاری وزارت داشت ــ مسجد جامع دیگری همراه با مدرسه و رباط ساخت و نام خود یعنی «فخری» بر آن نهاد. او بین حرم سید میراحمد و سید میرمحمد، بازاری به وجود آورد که تا چندی پیش به نام «سرحوض بازار آقا» بر جای بود و در نوسازی صحن حرمین از میان رفت (همانجا).

مشهورترین بنای عصر سلغریان مسجدنو (ه‍ م) شیراز است که از آثار اتابک سعد بن زنگی است و بنای آن در ۵۹۸ق آغاز شد و در ۶۱۵ق به اتمام رسید.

سعد بن زنگی غیر از آن، بارویی استوار بر گرد شیراز احداث کرد و بازارهایی موسوم به اتابکی در شیراز ساخت و برای هر صنفی رسته‌ای خاص ترتیب داد. وی رباطی بر سر راه عراق ساخت که آن را رباط شهرالله یا «کرک» می‌گفتند (وصاف، ۹۰؛ بیضاوی، ۸۸؛ زرکوب، ۷۷ــ ۷۸). از مساجد دیگر عصر اتابکان، مسجد سنگی در نزدیک شیراز است. در چهار جانب آن شاه نشینهایی در دل کوه تراشیده‌اند و در وسط آن حوضی چهار گوش قرار دارد. این بنا در اصل مربوط به دورهٔ ساسانی بود و نقشهٔ آن شبیه تالار بزرگ کاخ شاپور اول است. در کتیبه‌های این مسجد نام اتابک ابوبکر و تاریخ ۶۵۲ ق به چشم می‌خورد و کتیبهٔ جداگانه‌ای بر دیوار سمت چپ رواق آن حجاری شده است (مصطفوی، ۹۱ــ۹۲). محوطهٔ آرامگاه کورش در دشت مرغاب در زمان اتابکان آبادتر شد و به مسجد تبدیل گردید. کتیبهٔ آن مربوط به رمضان ۶۱۲ است و در گوشه و کنار محوطه کتیبه‌های دیگری هم وجود دارد. بر آستانهٔ سنگی طرف غرب این مسجد، نوشتهٔ مفصلی با تاریخ ۶۲۰ یا ۶۲۱ ق دیده می‌شود (همو، ۱۰).

ابوبکر بن سعد در دوران طولانی حکومت خود قدمهای مؤثری در آبادانی شیراز برداشت. او خرابیهای ناشی از جنگهای مداوم با امرای شبانکاره و سلجوقیان و دیگران را ترمیم کرد (بیضاوی، ۸۸ ــ ۸۹). در زمان او دو گنج در شیراز پیدا شد، ولی ابوبکر آنها را در خزانه ننهاد و همه را مصروف ساختن مساجد جدید و تعمیر ابنیهٔ ویران شده کرد (شبانکاره‌ای، ۱۸۴). وی دارالشفایی در شیراز بنا کرد و چند رباط به نام رباط مظفری در بیضا، ابرقوه، بند امیر و جابر و نیز رباطی دیگر بر سر راه سواحل ساخت و بر هر یک موقوفاتی تعیین کرد تا آیندگان خرابیهای آن را تعمیر نمایند (بیضاوی، همانجا؛ زرکوب، ۸۵). در دارالشفای شیراز پزشکان حاذقی به کار گمارد و در کنار آن باغستانی ترتیب داد که در فصل بهار گردشگاه مردم شیراز بود (وصاف، ۹۲ــ۹۳). از آثار دیگر او پل بند امیر در کنار بند عضدالدوله است (فصیح، ۳۱۳/۲).

در زمان سلغریان، بنای امامزاده شاه چراغ شیراز به دست امیر مقرب‌الدین وزیر ابوبکر بن سعد ساخته شد و او بقعه و بارگاهی بر آن برافراشت (سامی، ۵۷۵ــ۵۷۶). اتابک ابوبکر هم رواقی بر آن افزود و پس از آن تاکنون چند بار این گنبد تجدید بنا شده است (مصطفوی، ۶۳). از مدرسه‌ای که ترکان خاتون ملکهٔ قدرتمند سلغری در شیراز بنا کرد و به نام مدرسهٔ عضدی شهرت داشت، اینک بخشی برجای مانده و نشان دهندهٔ عظمت آن در عصر آبادی و شکوه شیراز است (سامی، ۱۸۱ــ۱۸۲). نیز از ابش خاتون آخرین فرمانروای اتابکان در شیراز بنایی به نام رباط ابش به یادگار مانده که از بقاع مشهور شیراز است و چند تن از فرمانروایان این خاندان در آن مدفونند (قزوینی، محمد، تعلیقات، ۲۱۷). این بنا امروز در انتهای جنوب شرقی شیراز و مجاور محل معروف به قصاب خانه قرار گرفته و شامل بنای نیمه ویران باشکوهی است که به سبب استفادهٔ بسیار از چوب در ساختمان آن، استحکام چندانی ندارد. این بنا به شکل مربع و هر ضلع آن ۱۶/۷۵ متر و ارتفاع آن ۲۰ متر است. در طبقهٔ پایینی معرقهای عالی کار کرده بودند

که قسمت کمی از آن برجای مانده بود و به موزهٔ پارس منتقل شده‌است (سامی، ۵۷۴؛ مصطفوی، ۶۸ ـ ۶۹). رباط ابش خاتون امروزه به «خاتون قیامت» معروف است (امداد، ۱۴۷؛ کریمی، ۱۰۵ به بعد).

ادبیات و هنر در عصر اتابکان: ادب و زبان فارسی در دورهٔ اتابکان رونق یافت. پادشاهان سلغری حامی و مشوق شاعران و نویسندگان بودند و آنان را در دستگاه خود می‌پذیرفتند. چند تن از اتابکان خود صاحب ذوق بودند و اشعاری سروده‌اند. چنانکه سنقر و سعد بن زنگی شعر می‌گفتند (نفیسی، ۱۰۱/۱) و از چند تن از آنان چون سلجوق شاه بن سلغر و سلغر شاه بن سعد بن زنگی ابیاتی بر جای مانده است (همو، ۱۷۹/۱). جنید شیرازی از مشایخ و عرفای متعددی نام برده که پادشاهان این سلسله به آنان ارادت می‌ورزیدند و در تکریمشان می‌کوشیدند. در مجالس اتابکان همواره ادیبان و شاعران شرکت می‌کردند، چنانکه سعد بن زنگی یکی از دانشمندان وقت به نام حکیم افضل بامیانی را که عالم و حکیمی مبرز بود، به شیراز دعوت کرد و او را جزو معاشران و همنشینان خود قرار داد (قزوینی، زکریا، ۱۵۴). افضل‌الدین احمد کرمانی مورخ مشهور و صاحب کتاب *بدایع الازمان* با سعد انسی داشت و یک بار در محفلی اتابک او را به نظم شعری آزمود و افضل به خوبی از عهده برآمد (محمد بن ابراهیم، ۴۷ـ ۴۸). از دانشمندان و اولیای بزرگ دیگر این عصر شیخ روزبهان بقلی شیرازی مورد توجه اتابکان بود و تکلهٔ بن زنگی او را از فسا به شیراز فراخواند (نک: آربری، ۱۱۹). اما ابوبکر بن سعد پادشاه مشهور این سلسله، چنانکه گذشت، با حکیمان نظر خوشی نداشت و از حکمت و علوم عقلی متنفر بود و گروهی از دانشمندانی را که اهل این علوم بودند، از شیراز بیرون کرد، ولی به متصوفه و اهل عرفان اعتقادی داشت، چنانکه در ۶۲۲ق از زندان نامه‌ای به شیخ عزالدین مودود زرکوب شیرازی نوشت و طلب دعا و استمداد کرد و شیخ در پاسخ او نامه‌ای نوشت (زرکوب، ۸۲ـ۸۴).

عصر اتابکان مزین به نام مشرف‌الدین مصلح سعدی (د ۶۹۱ق/ ۱۲۹۲م)، یکی از پرآوازه‌ترین شاعران ایران است. سعدی در قصاید، مثنویات، غزلیات و *گلستان* خود بارها نام شماری از پادشاهان این سلسله را به مناسبت آورده، یا به مدح آنان پرداخته و بدین سان نامشان را جاودان کرده است. سعدی پس از سفرهای طولانی به کشورهای مختلف جهان اسلام، سرانجام به شیراز بازگشت و از خاصان سعد بن ابی‌بکر ولیعهد وقت که شاهزاده‌ای ادب پرور بود، در آمد (نفیسی، ۱۶۷/۱؛ اقبال، ۵۳۹ ـ ۵۴۰) و تخلص خود را از نام او برگرفت. اینکه برخی چون خواندمیر (*حبیب السیر*، ۵۶۱/۲) و غفاری (ص ۱۲۶) گفته‌اند که تخلص او مأخوذ از نام سعد بن زنگی است، درست نمی‌نماید (نک: قزوینی، محمد، «ممدوحین»، ۷۲۶).

سعدی بیشتر آثار خود را به ابوبکر بن سعد اهدا کرده و نام او را با تجلیل در مقدمهٔ *گلستان* و در اواخر باب هفتم آن کتاب و در دیباچهٔ *بوستان* آورده و به ستایش او پرداخته و با انوشروانش مقایسه کرده است (قزوینی، محمد، همان، ۷۲۴ـ ۷۲۵). *بوستان* یا *سعدی نامه* در ۶۵۵ ق به اتمام رسید و به ابوبکر اهدا شد، اما شاعر سالها بعد در آن تجدید نظر کرد و بخشی در ستایش محمد بن سعدبن ابی‌بکر بر آن افزود. این مطلب از آنجا معلوم می‌شود که وی از محمد بن سعد به عنوان حاکمی که بر سریر قدرت استقرار دارد، یاد کرده است (*بوستان*، ۴۰ـ۴۱). او همچنین در *بوستان* ضمن حکایتی در مدح ابوبکر سخنانی گفته و در آخر اتابک را اندرز داده است که بیشتر به کارهای نیک بپردازد (ص ۹۲ـ۹۳، نیز نک: ۹۷، ۱۸۰ـ۱۸۱). در دیباچهٔ *گلستان* هم از ابوبکر و سعد فرزند وی یاد شده است (نک: ص ۵۱، ۵۴، ۵۵).

سعدی در مدح و مرثیهٔ پادشاهان دیگر سلغری قصاید و غزلیاتی دارد. او همچنین دو قصیده در مدح ترکان خاتون زن سعد بن ابی‌بکر سروده و با اینکه صریحاً نام او را به میان نیاورده است، ولی از سیاق عبارات به خوبی دانسته می‌شود که ممدوح، همان ترکان خاتون است (قزوینی، محمد، همان، ۷۳۷ـ ۷۳۹).

در دوران اتابکان فارس به سبب هجوم مغولان، گروهی از ادیبان و عالمان مشهور از مناطق دیگر به این سرزمین سرازیر شدند و در سایهٔ حمایت سلغریان روزگار گذراندند. از جملهٔ آنها شمس قیس رازی است که در دربار خوارزمشاهیان می‌زیست و پس از شکست قطعی آنان رهسپار فارس شد و در اواخر دورهٔ سعد بن زنگی به خدمت او رسید و پس از او نیز نزد ابوبکر بن سعد ماند. او کتاب مشهور *المعجم فی معاییر اشعار العجم* را در حدود سال ۶۳۰ ق به نام ابوبکر بن سعد نوشت. این کتاب را مؤلف اصلاً به عربی نوشته بود و خلاصهٔ آن را با این نام به فارسی تهیه و تدوین کرد (نک: شمس قیس، ۷ـ۸؛ اقبال، ۵۱۸ـ ۵۱۹).

مجد همگر شاعر نامور دیگر این عصر هم در دربار اتابکان می‌زیست و از خاصان سعد بن ابی‌بکر ممدوح سعدی بود و لااقل از ۶۴۷ق در خدمت او روزگار می‌گذراند. مجد همگر در ۶۸۴ ق درگذشت. *دیوان* او که مشتمل بر مدایحی دربارهٔ اتابکان است، در حدود ۷ هزار بیت دارد (نفیسی، ۱۶۲/۱). کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی و قاضی نظام‌الدین قمر اصفهانی دو تن از شاعران سدهٔ ۷ ق با اینکه در اصفهان می‌زیستند، اشعاری در مدح سعد بن زنگی و ابوبکر بن سعد سروده‌اند (صفا، ۸۷۳/۲؛ نفیسی، ۱۷۲/۱). شاعر دیگری که به عربی و فارسی شعر می‌سرود، عزالدین ابورشاد رشید بن بنجیر شیرازی، مشهور به عزالدین بنجره است که شرح حال مختصری از او را ابن فوطی در *تلخیص مجمع الآداب* به دست داده است. عزالدین بنجره اشعاری در مدح اتابکان و از جمله قصیدهٔ مفصلی به عربی در مدح تکله سروده است (وصاف، ۸۶؛ قزوینی، محمد، تعلیقات، ۵۳۳ـ۵۳۴). از شاعران دیگر این عصر فریدالدین احول اصفهانی است که مدتی در شیراز به سر برد و سعد بن ابی‌بکر و وزیر نظام‌الدین را ستایش کرد. او پس از آن به اصفهان رفت و در آنجا اقامت گزید (نفیسی، ۱۶۶/۱).

از دانشمندان و عالمان دینی عصر اتابکان باید از شهاب‌الدین ابوعبدالله فضل‌الله‌بن تاج‌الدین توران‌پشتی و ابوالمبارک عبدالعزیزبن

محمد آدمی نام برد (جنید، ۱۳۶). توران پشتی از دانشمندان و فضلای آن عصر بود و کتابهای چندی نوشت که از جمله *المعتمد فی المعتقد* در اعتقادات که به *تحفهٔ مظفری* و *تحفهٔ سلغری* نیز معروف است. او کتابش را به نام ابوبکر بن سعد و ولیعهد وی نوشته است. این کتاب به زبان اردو نیز ترجمه شده است (نفیسی، ۱۵۳/۱).

مآخذ: آربری، آرتورجان، *شیراز مهد شعر و عرفان*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۳ش؛ آق سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۵۱ش؛ افسر، کرامت‌الله، *تاریخ بافت قدیمی شیراز*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ افضل‌الدین کرمانی، احمد، *بدایع الازمان*، به کوشش مهدی بیانی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ اقبال، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ امداد، حسن، *شیراز در گذشته و حال*، شیراز، ۱۳۳۹ش؛ باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، تعلیقات بر سلجوقیان و غز (نک: هم، محمد بن ابراهیم)؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بهروزی، علینقی، *بناهای تاریخی و آثار هنری جلگهٔ شیراز*، شیراز، ۱۳۵۴ش؛ بیضاوی، عبدالله، *نظام التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ پتروشفسکی، ای. پ.، *کشاورزی و مناسبات ارضی درایران عهد مغول*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۴ش؛ *تاریخ شاهی*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جنید شیرازی، *شدالازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حسینی، علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، بیروت؛ ۱۹۳۳م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همو، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زرکوب شیرازی، احمد، *شیراز نامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ سامی، علی، *شیراز، شهر جاویدان*، شیراز، ۱۳۶۳ش؛ سعدی، *بوستان*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ همو، *گلستان*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۱۴ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوقنامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عیسی ابن جنید شیرازی، *تذکرهٔ هزار مزار*، به کوشش نورانی وصال، شیراز، ۱۳۶۴ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فسایی، حسن، *فارس نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فصیح خوافی، محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *شدالازار* (نک: هم، جنید شیرازی)؛ همو، «ممدوحین شیخ سعدی»، *سعدی نامه*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ همو، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ قزوینی، یحیی، *لب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کریمی، بهمن، *راهنمای آثار تاریخی شیراز*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ لسترنج، گ.، *سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ محمد بن ابراهیم، *سلجوقیان و غز درکرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مصطفوی، محمدتقی، *اقلیم پارس*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *سمط العلی للحضرة العلیا*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین منکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش.

سیدعلی آل‌داود

آتابکانِ لُرِستان، عنوان کلی دو سلسلهٔ مشهور به لر بزرگ و لر کوچک که از اواخر عصر سلجوقیان بیش از ۴ سده بر نواحی وسیعی از خوزستان و لرستان فرمان راندند. سرانجام لر بزرگ در دورهٔ تیموری و لر کوچک در اواسط دورهٔ صفوی منقرض شدند.

لقب اتابک (ه م) که بر برخی از امرای بزرگ سلاطین سلجوقی اطلاق می‌شد، از آنجاست که این سلاطین تربیت فرزندان خود را به آنان وامی‌گذاشتند و گاه آنان از سوی سلاطین، حکومت می‌یافتند. به تدریج در دورهٔ زوال سلجوقیان، این لقب بر امرایی که به استقلال فرمان می‌راندند، بی آنکه شاهزاده‌ای را تحت حمایت و تربیت خود داشته باشند، نیز اطلاق شد. اتابکان لرستان هم از اینگونه‌اند. چنانکه ابوطاهر مؤسس لر بزرگ پس از استقرار در لرستان از فرمان اتابکان فارس (ه م) سرپیچید و خود را اتابک خواند (حمدالله، *تاریخ...*، ۵۴۰؛ میرخواند، ۶۲۴/۴) و هزار اسب، دومین حاکم لر بزرگ از خلیفهٔ عباسی منشور اتابکی دریافت کرد (حمدالله، همان، ۵۴۲؛ نیز نک: ادامهٔ مقاله).

دربارهٔ وجه تسمیهٔ منطقهٔ جغرافیایی موسوم به لر بزرگ و لر کوچک گفته‌اند که در حدود سال ۳۰۰ق/۹۱۳م دو برادر یکی به نام بدر (برادر بزرگ‌تر) حاکم بخشی از لرستان شد که به لر بزرگ اشتهار یافت و دیگری منصور (برادر کهتر) فرمانروایی بخشی دیگر از این ناحیه را در دست گرفت که به لر کوچک نامبردار شد (همان، ۵۳۸؛ *منتخب التواریخ*...، ۳۷). از نظر جغرافیایی نواحی واقع در شرق و جنوب کارون علیا، سرزمین لر بزرگ نامیده می‌شد که به گفتهٔ حمدالله مستوفی مجاور شولستان (ممسنی کنونی) در مرز فارس بود (*نزهة*...، ۷۰) و تختگاه آن ایذج (مال‌امیر یا ایذهٔ کنونی) نام داشت (نک: لسترنج، ۲۶۳). لر کوچک هم نواحی واقع در شمال کارون علیا را شامل می‌شد و مرکز آن خرم‌آباد و از مهم‌ترین شهرهای آن بروجرد بوده است (نک: همو، ۲۱۶). به گفتهٔ اسکندربیک منشی (۴۶۹/۱) قلمرو لر کوچک در دوران صفویه بین همدان و خوزستان و بغداد محدود می‌شد.

از نظر سیاسی اتابکان لر بزرگ نسبت به لر کوچک از اهمیت بیشتری برخوردار بودند، زیرا از آنجا که بر نواحی بین فارس، عراق عرب، عراق عجم و شولستان فرمان می‌راندند، ناگزیر با اتابکان فارس و خلفای عباسی بغداد ارتباط داشتند و همچنین عمده راههای ارتباطی جنوب غربی ایران با نواحی غربی‌تر و عراق عرب در این ناحیه واقع بود. در حالی که نواحی تحت تصرف لر کوچک نسبتاً دور افتاده بود و جاده‌های معتبر کمتر از این مناطق می‌گذشت (نک: اقبال، ۴۴۲-۴۴۴). با این وجود پس از انقراض اتابکان لر بزرگ، نواحی لر کوچک در دورهٔ صفویه که در سرحد بین دو دولت رقیب ایران و عثمانی واقع بود، از اهمیت خاصی برخوردار شد.

۱. لر بزرگ (۵۵۰-۸۲۷ق/۱۱۵۵-۱۴۲۴م). این سلسله به نام یکی از نیاکان خود، ابوالحسن (یا فتح الدین، قس: غفاری، ۱۶۹) فضلویه، به بنی فضلویه (بدلیسی، ۴۳؛ منجم باشی، ۹۰) و به نام دومین فرمانروای

این سلسله، نصرت‌الدین هزار اسب، به هزار اسبیان نیز مشهور است. این قوم کرد نژاد بودند و در نواحی شام اقامت داشتند (حمدالله، *تاریخ*، ۵۳۹). از میان مورخان تنها غفاری ـ که گزارشهایش از آشفتگی خالی نیست و با روایات مورخان متقدم گاه متناقض است ـ دربارهٔ پیشینهٔ این قوم و چگونگی مهاجرت آنان از شام به لرستان سخن گفته و نسب فتح‌الدین فضلویه، نیای خاندان را به کیخسرو (ظاهراً پادشاه اسطوره‌ای ایران) رسانده است. به گفتهٔ همو، ابراهیم بن علی، نوادهٔ فضلویه پس از آنکه برخی از کسانش به دست حکام شام به قتل رسیدند، با قوم خود به حوالی میافارقین کوچید. پسر ابراهیم به نام کینویه از والی شام انتقام گرفت و او را کشت و سپس همگی به آذربایجان مهاجرت کردند. در آنجا کینویه خود را به فرمانروای گیلان نزدیک ساخت و دختر او را به زنی گرفت (ص ۱۶۹ـ۱۷۰؛ قس: منجم باشی، همانجا). پس از او مکی بن ابی‌الحسن پسر عم و جانشین کینویه قوم خود را از آذربایجان به دشت شمالی اشتران کوه در لرستان آورد (غفاری، ۱۷۰). به روایت حمدالله مستوفی (همانجا) که مقدم بر غفاری است، در ۵۰۰ق (یا ۵۰۵ق، قس: *منتخب التواریخ*، ۳۸) ۱۰۰ خانوار کرد به ریاست ابوالحسن فضلویه از جبل السماق در نزدیکی حلب به لرستان مهاجرت کردند و کردان همراه وی «بر سبیل رعیتی» به خدمت نوادگان محمد خورشید (وزیر نصیرالدین محمد هلال از اخلاف بدر که در اوایل سدهٔ ۴ق حاکم لرستان بود) پیوستند. یکی از نوادگان ابوالحسن به نام ابوطاهربن محمد ـ که از او به عنوان مؤسس لر بزرگ یاد شده ـ به خدمت سنقر اتابک فارس (حک‍ ۵۴۳ـ۵۵۸ق) درآمد و به سبب شجاعت و جنگاوری بدو نزدیک شد و سنقر وی را در ۵۴۳ق به نبرد با حاکم شبانکاره فرستاد. ابوطاهر پس از پیروزی، به خواست خود از سوی سنقر به لرستان گسیل شد تا آن نواحی را مطیع اتابکان فارس کند، اما پس از تسخیر لرستان (۵۵۰ق) از فرمان سنقر سر پیچید و خود را اتابک خواند و به استقلال به حکومت پرداخت و دولت اتابکان لر بزرگ از همین تاریخ تأسیس شد (حمدالله، همان، ۵۳۹ـ۵۴۰؛ *منتخب التواریخ*، ۳۸ـ۴۰؛ قس: شبانکاره‌ای، ۲۰۶ـ ۲۰۸، که اصولا رویدادهای مربوط به تاریخ اوایل این سلسله را سخت آشفته و مغشوش آورده است).

ابوطاهر پس از ۳۴ سال حکومت درگذشت و فرزند بزرگ‌ترش نصرت‌الدین هزار اسب به حکومت رسید. وی ایذج را تختگاه کرد و به آبادانی آن پرداخت. در این ایام بسیاری از قبایل عرب و ایرانی، چون عقیلی، هاشمی، استرکی و بختیاری از جبل السماق به لرستان مهاجرت کردند و هزار اسب و برادرانش را در توسعهٔ قلمروشان یاری دادند. از این پس اتابکان لر به تدریج قدرت و شوکت بسیار یافتند. هزار اسب آخرین بازماندگان قوم شول را از شولستان براند و به فارس کوچاند. سپس سراسر لرستان تا ۴ فرسنگی اصفهان را به تصرف خود درآورد و از سوی فارس تا ولایات خشت و ماهور پیش رفت و برادران خود را به حکومت نواحی مختلف برگماشت. تکله اتابک فارس (حک‍ ۵۷۱ـ۵۹۱ق) که می‌کوشید برای حفظ قلمرو خود دژی معروف در جنوب غربی ایذج به نام مانجست (مانگشت یا مونگشت) را تصرف کند، چون از تسخیر آن ناامید شد، با اتابک لر صلح کرد و دختر خود را نیز به ازدواج وی درآورد (حمدالله، *تاریخ*، ۵۴۰ ـ۵۴۲؛ *منتخب التواریخ*، ۴۰ـ۴۱؛ غفاری، همانجا). بعدها هزار اسب فرزند خود تکله را که نوادهٔ سلغریان فارس و همنام جدش بود، به بغداد روانه کرد و از الناصرلدین‌الله خلیفهٔ عباسی خواهان لقب اتابکی شد و خلیفه نیز او را لقب اتابکی داد (حمدالله، همانجا؛ قس: *منتخب التواریخ*، ۴۱). آنگاه که سلطان محمد خوارزمشاه از برابر مغولان به عراق گریخت، نصرت‌الدین هزار اسب و برخی از امرای آن نواحی به یاری وی شتافتند. اما سلطان به پیشنهاد هزار اسب مبنی بر کمین در گذرگاههای صعب العبور بین فارس و لرستان برای مقابله با مغولان، توجهی نکرد و او را متهم ساخت که به نفع خود و برای انتقام از اتابک فارس می‌خواهد لشکر به آن ناحیه برد. از این روی هزار اسب به مقر خویش بازگشت (جوینی، ۱۱۳/۲ـ۱۱۴؛ رشیدالدین، ۳۶۶/۱ـ ۳۶۷). اما وی که دختر خود را به ازدواج غیاث‌الدین پسر سلطان محمد درآورده بود (مینوی، ۳۱۸؛ قس: نسوی، ۳۹؛ *ایرانیکا*)، روابط دوستانه‌اش را با سلطان همچنان حفظ کرد (EI^1, V/47) و وقتی سلطان جلال الدین خوارزمشاه روی به بغداد نهاد، در خوزستان نزد هزار اسب رفت و اتابک لر نیز از او استقبال کرد (جوینی، ۱۵۴/۲، ۲۰۴). هزار اسب در ۶۲۶ق/۱۲۲۹م درگذشت (غفاری، ۱۷۰).

منابع تاریخی دربارهٔ جانشینان هزار اسب اختلاف کرده‌اند. به گفتهٔ غفاری (ص ۱۷۰ـ۱۷۱) پس از وی پسرش (یا برادرش، نک: حمدالله، همان، ۵۴۰)، عمادالدین پهلوان به حکومت رسید و در ۶۴۶ق درگذشت. از برخی منابع پیش از غفاری نیز چنین بر می‌آید که او مدتی حکومت کرده است. به گزارش نسوی (ص ۲۲۶ـ۲۲۷) المستنصر، خلیفهٔ عباسی از جلال الدین خوارزمشاه خواست که عمادالدین پهلوان را نه از جملهٔ اتباع خود، بلکه به عنوان تبعهٔ دیوان خلافت عباسی به رسمیت شناسد. جلال‌الدین نخست موافقت کرد، سپس پشیمان شد و در اواسط سال ۶۲۷ق منشی خود نسوی را به عراق فرستاد و عمادالدین به اطاعت از جلال‌الدین گردن نهاد.

شبانکاره‌ای (ص ۱۹۷) نیز او را «ملک لر» خوانده که دختر حاکم قراختایی کرمان را به زنی گرفت (نیز نک: ابن فوطی، *تلخیص مجمع*...، ۴(۲)/۷۰۲). اما اغلب مورخان بدون آنکه از حکومت عمادالدین پهلوان ذکری کنند، تکله پسر هزار اسب را جانشین پدر دانسته‌اند (نک: حمدالله، همان، ۵۴۲؛ *منتخب التواریخ*، همانجا؛ بدلیسی، ۴۸؛ قس: منجم باشی، ۹۰). به روزگار او، سعدبن زنگی (حک‍ ۵۹۹ ـ۶۲۳ق) به بهانهٔ انتقام شکست شولان دست به سلسله پیکارهایی برضد تکله زد، اما کاری از پیش نبرد. تکله آنگاه به قلمرو لر کوچک یورش برد و برخی از ولایات آنجا را تصرف کرد و چندی بعد دو تن از امرای خلیفهٔ عباسی را که به لرستان تاخته بودند، گوشمالی داد (حمدالله، همان، ۵۴۲، ۵۴۳؛

منتخب *التواریخ*، ۴۱ـ۴۲).

در ۶۵۵ یا ۶۵۶ق هنگامی که هلاکوخان مغول برای تصرف بغداد، از قلمرو لر بزرگ عبور می‌کرد، تکله به اردوی او پیوست، اما از کشتار مسلمانان و قتل خلیفهٔ عباسی به دست مغولان سخت متأثر شد و به لرستان گریخت. هلاکو در پی او فرستاد و سرانجام وی را دستگیر کرد و با خود به تبریز برد و در ۱۵ رمضان ۶۵۶ق/ ۱۵ سپتامبر ۱۲۵۸م در همانجا به قتلش رساند (حمدالله، همان، ۵۴۳ـ۵۴۴؛ منتخب *التواریخ*، ۴۲ـ۴۳؛ غفاری، ۱۷۱؛ هاوارث، III/140).

پس از تکله برادرش شمس‌الدین الب ارغون که پیش از آن به دست مغولان اسیر شده بود، از سوی هلاکـو به حکومت لر بزرگ منصوب شد و مغولان لرستان را ترک کردند. شمس‌الدین در دوران حکومت خود کوشید تا صدمات ناشی از تهاجم مغولان را بر لرستان التیام بخشد. او به آبادانی قلمرو خود پرداخت و تا مدتی از رعیت خراج نستاند (حمدالله، *تاریخ*، ۵۴۴ ـ ۵۴۵؛ منتخب *التواریخ* ، ۴۳ـ۴۴؛ غفاری، همانجا). تاریخ درگذشت او را به اختلاف ۶۷۰ق (منتخب *التواریخ* ،۴۴)، ۶۷۱ق (نک: حمدالله، همان، ۵۴۵) و ۶۷۲ق (غفاری، همانجا) آورده‌اند.

پس از او پسرش یوسف شاه اول که در اردوی اباقاخان، ایلخان مغول، به سر می‌برد، جانشین پدر شد. با اینهمه، یک چند با ۲۰۰ تن از سپاهیانش در همانجا ماندگار شد و نایبان وی در لر بزرگ رشتهٔ کارها را در دست داشتند. هنگامی که اباقاخان با براق به نبرد پرداخت، یوسف‌شاه‌باسپاهی‌ازلرستان‌به مددا‌ورفت (وصاف، ۲۴۹؛ حمدالله، همانجا). وی در لشکرکشی اباقاخان به گیلان نیز شرکت داشت و چون در بین راه ایلخان مغول به محاصرهٔ دشمن در آمد، یوسف شاه با شجاعت جان وی را از مهلکه نجات داد. خان مغول پس از آن او را بهادر لقب داد (وصاف، ۲۴۹ـ۲۵۰؛ نیز نک: غفاری، همانجا) و مناطقی چون کوه گیلویه، فیروزان (واقع در ۷ فرسنگی اصفهان) و جربادقان (گلپایگان) را به قلمرو او افزود و یوسف شاه کوه گیلویه را به جنگ تسخیر کرد (حمدالله، همانجا؛ منتخب *التواریخ* ،۴۵).

در ۶۸۱ق اباقاخان درگذشت و احمد تکودار برای جانشینی، بر ضد رقیبش ارغون خان از یوسف شاه یاری خواست و اتابک لر نیز با ۲ هزار سوار و ۱۰ هزار پیاده او را مدد رساند، اما به رغم شکست احمد تکودار (۶۸۳ق/۱۲۸۴م)، ارغون پس از آنکه بر تخت ایلخانی نشست، یوسف شاه را بخشود و به او فرمان داد تا خواجه شمس‌الدین محمد صاحب دیوان را که به لرستان گریخته بود، به اردو بازگرداند. یوسف شاه فرمان را کار بست و دختر خواجه شمس‌الدین را نیز به زنی گرفت. سرانجام یوسف شاه هنگامی که باز به کوه گیلویه سپاه برد، در حوالی این شهر درگذشت (حمدالله، همان، ۵۴۵ ـ۵۴۶؛ منتخب التواریخ، همانجا). تاریخ مرگ وی را حمدالله مستوفی (همان، ۵۴۶) به اشتباه ۶۸۰ق و مؤلف منتخب *التواریخ* معینی (همانجا)، ۶۸۵ق آورده است. اما تاریخ ۶۸۴ق که منابع متأخرتری چون بدلیسی (ص ۵۲) و منجم‌باشی (همانجا) ذکر کرده‌اند، درست است.

پس از یوسف شاه، فرزندش افراسیاب اول که همچون پدر یک چند ملازم ایلخان مغول بود، به حکومت رسید. پس از آن برادرش احمد را به اردو فرستاد. برخی از مورخان (نک: وصاف، ۲۵۰؛ حمدالله، همانجا؛ غفاری، ۱۷۱)، جوانی، کم تجربگی و سلوک ناپسند افراسیاب با مغولان را عامل خرابی لر بزرگ در زمان او دانسته‌اند. افراسیاب بدین بهانه که کوه گیلویه پیش‌تر جزو متصرفات اتابکان لر بوده است، با موافقت ایلخان مغول آنجا را تسخیر کرد، اما اتابک فارس که قلمرو خود را در خطر می‌دید، از ارغون خواست تا فرمان دهد افراسیاب از کوه گیلویه خارج شود، اما افراسیاب وقعی ننهاد و حکومت آنجا را به قزل پسر عم پدر خود واگذاشت. قزل اندکی بعد سر به شورش برداشت و افراسیاب او را سرکوب کرد، با اینهمه، او را دوباره حکومت کوه گیلویه داد (وصاف، ۲۵۰ـ۲۵۱). درهمین‌ایام‌افراسیاب‌درارسال‌مال خراج به ایلخان سستی نشان داد و چون ارغون خان درگذشت (۶۹۰ق)، آشکارا عصیان کرد. در آن زمان چنین شایع بود که پس از مرگ این ایلخان، پادشاه مسلمانی ظهور خواهد کرد و افراسیاب چون خود را از حیث مال و سپاه نسبت به دیگران برتر می‌دانست، می‌کوشید تا بر جای ایلخان بنشیند(همو، ۲۵۱). به گفتهٔ حمدالله مستوفی در این اثنا قزل که به تعقیب اقوام جمال‌الدین، وزیر مقتول به اصفهان رفته بود، به یاری برادرش سلغرشاه، شحنهٔ مغولی اصفهان را به قتل رساند و خطبه به نام افراسیاب کرد (*تاریخ*، همانجا؛ بدلیسی، ۵۳). افراسیاب نزدیکانش را به حکومت نواحی تحت تصرف خود از همدان تا خلیج فارس برگماشت، سپس بر آن شد تا تختگاه ایلخانان را تسخیر کند. سپاهی که او به پیکار مغولان به کره رود (در ایالت جبال) گسیل کرده بود، شکست خورد و با اینکه پس از مرگ ارغون هنوز کسی به جانشینی او منصوب نشده بود، امرای مغول (یا گیخاتو، نک: حمدالله، همان، ۵۴۷) تولدای ایداجی را به نبرد با افراسیاب فرستادند و از امرای لر کوچک نیز مدد خواستند. مغولان نخست در اصفهان دست به تخریب گشودند و آنجا را غارت کردند و حاکم لر را فراری ساختند. سرانجام افراسیاب را نیز در ناحیهٔ جوی سرد سخت درهم شکستند و او که به دژ مانگشت پناه برده بود، به ناچار به تولدای تسلیم شد و فرمانده مغول نیز او را نزد گیخاتو (حک ۶۹۰ـ۶۹۴ق) که به ایلخانی رسیده بود، فرستاد، اما پس از چندی گیخاتو با وساطت برخی از درباریانش، افراسیاب را بار دیگر به حکومت لر بزرگ برگماشت. افراسیاب این بار بسیاری از خویشاوندان خود و دولتمردان حکومت چون قزل و سلغرشاه را به قتل رساند و به استبداد به حکومت پرداخت. با آنکه وقتی غازان خان (حک ۶۹۴ ـ۷۰۳ق) در اوایـل حکومت خـود به سمت بغـداد می‌رفـت، افراسیاب در نزدیکی همدان نزد او شتافت و ایلخان او را نواخت، اما مدتی بعد امیر هورقوداق، حاکم مغولی فارس افراسیاب را دستگیر کرد و غازان خان را واداشت تا او را به جرم قتل شحنهٔ مغولی اصفهان و نیز تسخیر فیروزان به‌قتل‌رساند (حمدالله،همان، ۵۴۷ ـ ۵۴۸؛ رشیدالدین،

۹۲۵/۲؛ قس: منتخب *التواریخ*، ۴۶ـ۴۷؛ حافظ ابرو، ۳۱۸؛ نیزنک: بویل، 382).

پس از قتل افراسیاب (ذیقعدۀ ۶۹۵) برادرش نصرت‌الدین (پیر) احمد که روزگاری را در دربار ایلخانان سپری کرده بود، به حکومت رسید. وی برخلاف سلف خویش به اطاعت مغولان گردن نهاد و دوران حکومت او در صلح و آرامش سپری شد. حمدالله مستوفی (همان، ۵۴۸ ـ۵۴۹) که در زمان حکومت نصرت‌الدین احمد می‌زیسته، او را سخت ستوده است. شبانکاره‌ای (ص ۲۰۸ـ۲۰۹) وی را «قرةعین اتابکان و خلاصۀ خاندان» فضلویه نامیده و نیز گفته است که او نسبت به رعایت قوانین شرعی بسیار سخت‌گیر بوده است. نصرت‌الدین احمد در ۷۳۳ق/۱۳۳۳م درگذشت (بدلیسی، ۵۵).

پس از او پسرش رکن‌الدین یوسف شاه دوم از سوی ابوسعید آخرین ایلخان مغول به حکومت رسید و روش پدر را پیش گرفت (شبانکاره‌ای، ۲۰۹). با آغاز زوال دولت ایلخانان مغول، یوسف شاه شوشتر، هویزه و بصره را متصرف شد و با حاکم اصفهان نیز درافتاد و برای مستأصل کردن وی بر آن شد تا سرچشمۀ زاینده رود را ببندد، اما حاکم اصفهان با بخشیدن شهر فیروزان، وی را از این کار بازداشت (منتخب *التواریخ*، ۴۸). وی در حدود سال ۷۴۰ق/۱۳۳۹م در شوشتر درگذشت و جنازه‌اش را به ایذج بردند و همانجا در مدرسۀ رکن‌آباد به خاک سپردند (منتخب *التواریخ*، نیز بدلیسی، همانجاها).

پس از رکن‌الدین یوسف شاه، برادرش (یا پسرش، نک: بدلیسی، ۵۶) مظفرالدین افراسیاب دوم جانشین وی شد. ابن بطوطه (۲۰۶/۱) که در زمان حکومت این اتابک به قلمرو لر بزرگ سفر کرده، او را مردی دائم الخمر وصف کرده که جز روزهای جمعه بیرون نمی‌آمد؛ اما به روایتی دیگر (منتخب *التواریخ*، همانجا) او با دادگری حکومت کرد و آثار خیر بسیاری از خود برجای نهاد. در دوران فرمانروایی رکن‌الدین یوسف شاه، روابط اتابکان لر بزرگ با ایلخانان مغول به کلی قطع شد (اشپولر، ۱۶۸). وی در حدود سال ۷۵۱ق در ایذج درگذشت (منتخب *التواریخ*، ۴۹).

سال شمار حکومت اتابکان لر بزرگ پس از افراسیاب دوم آشفته و مبهم است. به گفتۀ مؤلف منتخب *التواریخ* (همانجا) پس از وی پسرش نورالورد به حکومت رسید. وی روزگار را به عشرت گذراند و خزانۀ اجداد خود را به باد داد. او پس از زوال ایلخانان ایران در کشمکشهای میان ابواسحاق اینجو (ه‌ م) و امیر مبارزالدین محمد از خاندان آل مظفر (ه‌ م) جانب ابواسحاق را گرفت و چون شاه شجاع پسر امیر مبارزالدین اصفهان را محاصره کرد (۷۵۶ق)، نورالورد با سپاه به مدد ابواسحاق روی به اصفهان نهاد، اما ابواسحاق که خود را از مقابله ناتوان دید به شوشتر گریخت و نورالورد نیز به لرستان بازگشت (نک: کتبی، ۴۶، که نام و نسب وی به صورت مغشوش نورآورد بن سلیمان شاه ابن اتابک احمد آمده است). از آن سوی امیر مبارزالدین پس از تسخیر فارس کوشید نورالورد را از پشتیبانی ابواسحاق بازدارد و چون نتوانست، در اواخر محرم ۷۵۷ به تن خویش آهنگ لرستان کرد و پس از جنگ با کیومرث بن تکله و قتل او در نزدیکی بهبهان، ایذج را تصرف کرد و حکومت را به شمس‌الدین پشنگ واگذاشت و خود به شیراز بازگشت. شمس‌الدین پشنگ، نورالورد را که به قلعۀ سوس (سوسن) پناه برده بود، دستگیر و کور کرد (همو، ۵۰ـ۵۲؛ نیزنک: غفاری، ۱۷۱). کتبی (ص ۵۲) نام و نسب جانشین نورالورد را پسرعم و داماد وی «شمس‌الدین پشنگ بن سلغرشاه بن احمد بن یوسف شاه» آورده است، غفاری (همانجا) پشنگ را برادرزاده و جانشین نورالورد، و بدلیسی (همانجا) او را برادرزاده و جانشین افراسیاب دوم دانسته است (قس: منتخب *التواریخ*، همانجا، که احمد پسر نورالورد را جانشین پدر دانسته است). در این ایام شاه منصور برادرزادۀ شاه شجاع که بر شوشتر فرمان می‌راند، پیوسته نواحی لر بزرگ را تحت نهب و غارت داشت، تا اینکه به دعوت پشنگ، شاه شجاع در ۷۸۵ق برای مقابله با شاه منصور به شوشتر آمد، اما کار به صلح انجامید و پشنگ به ایذج بازگشت (کتبی، ۹۹، ۱۰۱؛ حافظ ابرو، همانجا؛ نیزنک: ه‌ د، آل مظفر). سکه‌هایی با نام شاه شجاع از این دوره به دست آمده که در سالهای ۷۶۲ق و ۷۶۴ق در ایذج ضرب شده است (EI[1], V/47). پشنگ پس از ۳۵ سال حکومت در ۷۹۲ق/۱۳۹۰م درگذشت (غفاری، همانجا).

به گفتۀ غفاری و بدلیسی (همانجاها) پس از پشنگ، پسرش احمد (پیر احمد) جانشین پدر شد و ظاهراً همین احمد است که مؤلف منتخب *التواریخ* (همانجا) وی را پسر نورالورد خوانده است. گفته‌اند در عهد این اتابک، لرستان روی به ویرانی نهاد (غفاری، بدلیسی، همانجاها). وی در آغاز حکومت یکی از برادران خود به نام هوشنگ را به قتل رساند و برادران دیگر، افراسیاب و مسعود شاه و نیز امرای حکومت از او رویگردان شدند (منتخب *التواریخ*، ۵۰). به گفتۀ کتبی (ص ۱۱۹) شاه منصور از این فرصت بهره برد و به لر بزرگ تاخت. اتابک چون از مقابله ناتوان بود، نزد تیمور گورکانی شتافت. شاه منصور نیز حکومت لر بزرگ را به ملک اویس سپرد و به شیراز بازگشت.

به گزارش شرف‌الدین علی یزدی (ص ۴۸۹، ۴۹۹) هنگامی که امیر تیمور در ۷۹۵ق از خاک لرستان می‌گذشت، اتابک پیر احمد به اطاعت او گردن نهاد و ملازم وی شد. تیمور نیز حکومت پیر احمد را بر لر بزرگ تأیید کرد و حدود ۲ هزار خانوار لر را که شاه منصور به شیراز کوچانده بود، به لرستان بازگرداند (نیزنک: منتخب *التواریخ*، همانجا) و افراسیاب و مسعود شاه برادران پیر احمد را به «نوا» به سمرقند برد، اما چندی بعد افراسیاب را به لرستان بازگرداند و او را در امر حکومت شریک برادر ساخت و حکومت نیمی از لر بزرگ را به او سپرد. پس از چندی بین دو برادر بر سر حکومت نزاع درگرفت و لرستان روی به ویرانی نهاد. در این میان پیرمحمد که از سوی پدربزرگش تیمور بر اصفهان فرمانروایی داشت، به پشتیبانی از افراسیاب، احمد را دستگیر کرد و نزد امیر تیمور فرستاد، اما او بار دیگر احمد را به لرستان بازگرداند. پس از مرگ تیمور (۸۰۷ق/۱۴۰۴م) پیرمحمد دوباره احمد را دستگیر کرد و به

زندان افکند. در ۸۱۱ق که اسکندر یکی از نوادگان تیمور به حکومت فارس نشست، احمد را رهانید و او را به حکومت لر بزرگ برنشاند. اتابک احمد این بار نیز چندان ستمگری و کشتار کرد، تا سرانجام به دست گروهی از قبیلهٔ استرکی به قتل رسید (همان، ۵۰-۵۲).

پس از قتل احمد پسرش ابوسعید که عموی خود افراسیاب را محبوس کرده بود، نزد اسکندر رفت تا جانشینی وی را تأیید کند. اسکندر او را یکی دو سال ملازم خود کرد، سپس وی را به حکومت لر بزرگ برگماشت (همان، ۵۲-۵۳؛ نیز نک: غفاری، ۱۷۲).

از دوران فرمانروایی و مرگ ابوسعید اطلاع مهمی در دست نیست. پس از وی یک چند پسرش شاه حسین فرمانروایی کرد و در ۸۲۷ق به دست غیاث‌الدین بن کاووس بن هوشنگ بن پشنگ کشته شد. ابراهیم سلطان (ه‌ م) پسر شاهرخ تیموری، سپاهی به نبرد با غیاث‌الدین فرستاد، ولی او گریخت و سلسلهٔ لر بزرگ به کلی منقرض شد (غفاری، همانجا؛ بدلیسی، ۵۶-۵۷؛ قس: فصیح، ۲۶۷/۳) و سرکردگان طوایف بختیاری بر آن نواحی تسلط یافتند (EI^1, V/48).

۲. لر کوچک (۵۸۰-۱۰۰۶ق/۱۱۸۴-۱۵۹۷م). این سلسله به سبب انتساب به خورشید یکی از نیاکان خود و یا شجاع‌الدین خورشید، بنیان‌گذار و مؤسس آن، «بنی خورشید» نیز نام گرفته است (منجم باشی، ۹۵؛ لین‌پول، ۳۱۵/۲؛ زامباور، ۳۵۴). از پیوند خویشاوندی بین اینان و محمد خورشید، وزیر نصیرالدین محمد بن هلال، فرمانروای لرستان، پیش از مهاجرت اجداد اتابکان لر بزرگ، اطلاعی در دست نیست. امرای اتابکان لر کوچک از طایفهٔ لر جنگروی (جنکروی) و از شعبهٔ «سلبوری» بودند که در تاریخ نامعلومی برای یافتن چراگاه همراه با برخی طوایف دیگر از مسکن اصلی خود، مانرود (مادانرود کنونی، مرکز بخش طرهان واقع در جنوب کوهدشت، نک: ایزدپناه، ۳۱۰/۱) به چنگری (نام کوه و محلی در شمال خاوری کوهدشت) کوچیدند و نام همین منطقه را نیز بر خود نهادند. این طوایف تا پیش از سدهٔ ۶ق/۱۲م حکومتی نداشتند و تابع خلافت عباسی و حکام عراق عجم بودند (حمدالله، *تاریخ*، ۵۴۹-۵۵۱؛ *منتخب التواریخ*، ۵۳-۵۴؛ بدلیسی، ۵۷-۵۸). بدین سبب اسکندر بیک منشی (۴۶۹/۱)، لقب «عباسی» برخی از اتابکان لر (مثلاً عزالدین و شاه رستم، نک: ابن عربشاه، ۴۱؛ عبدی بیگ، ۱۴۳) را به سبب انتساب ایشان به خلفای عباسی دانسته است (فرض دیگر او انتساب اتابکان لر کوچک به عباس بن علی بن ابی طالب (ع) است). به هر حال در ۵۰۰ق که حسام‌الدین شوهلی (یا شوهله، یکی از طوایف ترک) از سوی سلجوقیان بر لرستان و بخشی از خوزستان فرمان می‌راند، محمد و کرامی، پسران خورشید از قوم جنگروی، به خدمت او درآمدند. به واسطهٔ اینان شجاع‌الدین خورشید (بن ابی‌بکر بن محمد بن خورشید) نوادهٔ محمد نیز به حسام‌الدین پیوست و بعد از مدتی از سوی او به شحنگی برخی از ولایات لر کوچک منصوب شد. وقتی حسام‌الدین شوهلی درگذشت، شجاع‌الدین خورشید به استقلال به حکومت پرداخت و به تدریج بر مناطقی از متصرفات سرخاب بن عیار (از خاندان کرد بنی عیار)، شحنهٔ برخی دیگر از نواحی لر کوچک، چیره شد و سرخاب به شحنگی مانرود بسنده کرد. بدین‌گونه شجاع‌الدین خورشید در ۵۸۰ق در بخشهای شمال و غرب لرستان حکومتی را پی‌ریخت که بیش از ۴ سده دوام یافت (حمدالله، همان، ۵۵۱-۵۵۲؛ *منتخب التواریخ*، ۵۴؛ غفاری، همانجا).

شجاع‌الدین پس از حکومت یافتن، دو پسرش به نامهای بدر و حیدر را به نبرد با افراد قبیلهٔ خود (جنگروی) به سهما (یا سمسا یکی از ولایات مانرود، نک: حمدالله، *نزهة*، ۷۰) گسیل کرد. در این جنگ حیدر به قتل رسید و شجاع‌الدین به انتقام قتل فرزند، افراد بیشماری از این قوم را به هلاکت رساند و سراسر مانرود را تصرف کرد. اقتدار شجاع‌الدین خورشید به الناصر، خلیفهٔ عباسی گران آمد و او و برادرش نورالدین محمد را نزد خود فراخواند و از آنان خواست تا قلعهٔ مانکره (مانگره یا مونگره، واقع در شمال قیلاب، نک: EI^1) را به وی واگذارند. چون از این کار خودداری کردند، خلیفه نیز هر دو را به زندان افکند. نورالدین محمد در حبس درگذشت و شجاع‌الدین خورشید به رغم وصیت برادر، آن قلعه را به خلیفه واگذارد و در ازای آن با موافقت خلیفه ناحیهٔ طرازک از نواحی خوزستان را به قلمرو خود افزود و به لرستان بازگشت (حمدالله، *تاریخ*، ۵۵۲؛ بدلیسی، ۵۹-۶۰). او مدتی بعد بدر و برادرزاده‌اش سیف‌الدین رستم بن محمد را به نبرد با حاکم ترک بیات (ناحیه‌ای در سرحد لرستان ایران و عراق واقع در ۴۰ فرسخی جنوب شرقی بغداد) که سپاهیانش در نواحی لرستان تاخت و تاز می‌کردند، فرستاد و سرانجام این منطقه را نیز به قلمرو خود افزود. وی در اواخر عمر پسرش بدر و پس از او برادرزادهٔ خود سیف‌الدین رستم را به جانشینی انتخاب کرد، ولی سیف‌الدین بر ضد بدر توطئه‌ای درچید و به نیرنگی شجاع‌الدین را واداشت تا فرزندش را به قتل رساند. شجاع‌الدین در اندوه قتل فرزند در ۶۲۱ق در حالی که بیش از ۱۰۰ سال از عمرش می‌گذشت بمرد و سیف‌الدین بر جای او نشست. گفته‌اند که شجاع‌الدین حاکمی عادل بود و مزار او زیارتگاه لرها شده بود (حمدالله، همان، ۵۵۳؛ *منتخب التواریخ*، ۵۴-۵۵).

سیف‌الدین هم به دادگری حکومت کرد و راهزنانی را که حتی حکام عراق از دفع آنها عاجز شده بودند، به سختی سرکوب کرد. سرانجام کسانی که از سختگیریهای وی به ستوه آمده بودند، با برادرش شرف‌الدین ابوبکر بر ضد سیف‌الدین همداستان شدند. شرف‌الدین، برادر را دستگیر کرد و به دست امیر علی بن بدر سپرد و او هم به انتقام قتل پدر، سیف‌الدین را به هلاکت رساند (حمدالله، همان، ۵۵۳-۵۵۴؛ قس: معین‌الدین، ۵۵-۵۶) و شرف‌الدین ابوبکر حکومت یافت.

وی در آغاز فرمانروایی از توطئه‌ای که زن بدر و مادر امیر علی برای قتل او چیده بودند، جان به سلامت برد و برادرش عزالدین گرشاسب، امیر علی را بکشت. در این میان حسام‌الدین خلیل برادر امیر علی که در بغداد نزد خلیفه می‌زیست، به لرستان آمد و چون دانست شرف‌الدین در پی قتل اوست، به بغداد بازگشت (حمدالله، همان، ۵۵۴-۵۵۵؛

منتخب التواریخ، ۵۶ـ۵۷).

در این میان شرف‌الدین بمرد و حکومت برادرش عزالدین گرشاسب نیز به سبب حملهٔ حسام‌الدین خلیل که از بغداد روی به لرستان آورده بود، دوامی نیافت. حسام‌الدین پس از درهم شکستن عزالدین به حکومت نشست و او را ولایت عهدی داد، اما اندکی بعد به قتلش آورد. پس از آن به جنگ با سلیمان شاه از حکام و رؤسای ترکمان (نک: قزوینی، ۳/۴۵۵ـ۴۶۳) حدود کردستان و لرستان و برادر ملکه خاتون همسر عزالدین گرشاسب مقتول که به نگهداری و حمایت فرزندان عزالدین پرداخته بود، رفت. پس از چند نبرد حسام‌الدین پیروز شد، اما سرانجام سلیمان شاه که از خلیفه مدد گرفته بود، چیرگی یافت و حسام‌الدین را به قتل آورد (حمدالله، *تاریخ*، ۵۵۵ ـ ۵۵۶) و گفت تا سرش را بر دروازهٔ خانقین بیاویختند (ابن فوطی، *الحوادث*...، ۲۸۶). تاریخ این واقعه در منابع، ۶۴۰ و ۶۴۳ق آمده است (ابن ابی الحدید، ۸/۲۳۹؛ ابن فوطی، همانجا؛ حمدالله، همان، ۵۵۷). ابن ابی الحدید (همانجا) حسام‌الدین را شحنهٔ مغولی برخی از دژهای ایالت جبال دانسته است که پس از قتل او مغولان به انتقام برخاستند و از تبریز روی به بغداد نهادند، اما در برابر سپاه مستعصم کاری از پیش نبردند (نیزنک: اقبال، ۴۵۰).

بدرالدین مسعود برادر و جانشین حسام‌الدین که برای انتقام از سلیمان شاه به منگوقاآن متوسل شده بود، پس از تسخیر بغداد به دست هلاکو در ۶۵۶ق/ ۱۲۵۸م و قتل سلیمان شاه، بستگان او را از بغداد به لرستان برد. بدرالدین مسعود تا ۶۵۸ق از سوی مغولان بر لرستان فرمان راند و در همین سال درگذشت (حمدالله، همانجا؛ منتخب *التواریخ*، ۵۹؛ نیزنک: هامر پورگشتال، I/162).

در این وقت میان دو تن از فرزندان بدرالدین مسعود از یک سو و تاج‌الدین شاه پسر حسام‌الدین از سوی دیگر بر سر حکومت نزاع درگرفت، اما اباقاخان مغول، پسران بدرالدین را هلاک کرد و تاج‌الدین حکومت لر کوچک یافت. با اینهمه، تاج‌الدین سر به نافرمانی برداشت تا در ۶۷۷ق به دستور ایلخان کشته شد (حمدالله، همان، ۵۵۷ ـ ۵۵۸؛ قس: منتخب *التواریخ*، ۶۰).

پس از تاج‌الدین، فلک‌الدین حسن و عزالدین حسین، دو پسر دیگر بدرالدین مسعود، به اشتراک حکومت لر کوچک را در دست گرفتند. اینان غالباً بر بیات و نهاوند نیز استیلا داشتند و قلمروشان از همدان تا شوشتر و از اصفهان تا عراق عرب گسترش یافت و لر کوچک روی به آبادی نهاد (حمدالله، همان، ۵۵۸؛ منتخب *التواریخ*، ۶۰ـ۶۱؛ بدلیسی، ۶۸ـ۶۹). سرانجام هر دو برادر در ۶۹۲ق در زمان فرمانروایی گیخاتو درگذشتند (حمدالله، همانجا؛ غفاری، ۱۷۲)، یا به روایتی هر دو در اثر نزاع با یکدیگر به قتل رسیدند (منتخب *التواریخ*، همانجا).

پس از این دو برادر، جمال‌الدین خضر پسر تاج‌الدین شاه به حکومت رسید. فرمانروایی او بیش از یک سال نپایید. حسام‌الدین عمر از نوادگان بدرالدین بن شجاع‌الدین خورشید و شمس‌الدین الیاس النبکی (یا لنبگی) با وی به مخالفت برخاستند و سرانجام با یاری مغولانی که در آن حوالی بودند، در نزدیکی خرم‌آباد بر جمال‌الدین خضر تاختند (۶۹۳ق/۱۲۹۴م) و او را همراه چند تن از بستگانش به قتل رساندند، چنانکه از این پس، از نسل حسام‌الدین خلیل کسی باقی نماند (حمدالله، همان، ۵۵۹) و حسام‌الدین عمربیگ به حکومت رسید، اما صمصام‌الدین محمود بن نورالدین او را غاصب حکومت شمرد و با سپاهی بی‌شمار از خوزستان به خرم‌آباد تاخت. حسام‌الدین عمر به مصالحه‌ای تن داد که براساس آن شهاب‌الدین (احتمالاً همان شمس‌الدین) الیاس و برادرانش از لرستان خارج شدند و خود او از حکومت برکنار شد (همانجا) و به حج رفت (منتخب *التواریخ*، ۶۱) و صمصام‌الدین محمود در همان سال به حکومت لر کوچک دست یافت. وی پس از چندی شهاب‌الدین الیاس و برادرانش را به قتل آورد. سپس در ۶۹۵ق همراه با حسام‌الدین عمر که از حج باز آمده بود، به جرم قتل جمال‌الدین خضر و شهاب‌الدین الیاس به فرمان غازان خان به اردو رفتند و پس از محاکمه به قتل رسیدند (حمدالله، *تاریخ*، ۵۵۹ ـ ۵۶۰؛ بدلیسی، ۷۰ـ۷۱)، اما به گفتهٔ مؤلف منتخب *التواریخ* (ص ۶۱ـ۶۲)، حسام‌الدین عمر چون از حج بازگشت، به کمک شهاب‌الدین الیاس در جنگی صمصام‌الدین محمود و فرزند خردسالش را به قتل رساند. نوادهٔ شیخ کامویه که برادرزن صمصام‌الدین محمود بود، به غازان‌خان شکایت برد و ایلخان مغول نیز فرمان داد تا حسام‌الدین را به قتل آورند.

پس از صمصام‌الدین، عزالدین محمد بن عزالدین حسین ــ که کودکی بیش نبود ــ به حکومت رسید. پس از چندی بدرالدین مسعود پسر فلک‌الدین حسن با او به مخالفت برخاست و هر دو نزد الجایتو رفتند. ایلخان مغول هر دو را به حکومت دو بخش از لر کوچک برگمارد، اما عزالدین مدتی بعد بر سراسر لر کوچک استیلا یافت. وی در ۷۱۶ق درگذشت (حمدالله، همان، ۵۶۰؛ قس: منتخب *التواریخ*، ۶۲ـ۶۳).

جانشین عزالدین، زنش دولت خاتون دختر بدرالدین مسعود بن فلک‌الدین حسن چون «روی از همهٔ خواص وعوام‌می‌پوشید»، از عهدهٔ ادارهٔ امور بر نیامد و شحنه‌های مغول بر کارها مستولی شدند (حمدالله، همان، ۵۶۰ ـ۵۶۱؛ منتخب *التواریخ*، ۶۳؛ منجم‌باشی، ۹۵). به‌گفتهٔ مؤلف منتخب *التواریخ* (همانجا)، چون ابوسعید به ایلخانی رسید، عزالدین حسین را به جای خواهرش دولت خاتون به حکومت لر کوچک منصوب کرد. وی با تدبیر وزیر خود خواجه محمد چاغری امور مملکت و رعیت را انتظام بخشید و در ۷۳۰ق/۱۳۳۰م درگذشت.

شجاع‌الدین محمود، پسر و جانشین او برای استقرار امنیت و آسایش مردم به کار پرداخت، اما چون سخت‌گیری می‌کرد، رشتهٔ امور از هم گسیخت و مردم نالان شدند و خود او سرانجام به دست ملازمانش که آنان را آزرده بود، در ۷۵۰ق/۱۳۴۹م کشته شد (همان، ۶۴).

پس از شجاع‌الدین، پسرش ملک عزالدین ــ که ۱۲ سال بیش نداشت ــ به حکومت نشست. وی به همراهی وزیر با تدبیر خود، خواجه محمود بن محمد چاغری به اصلاح خرابیهای مملکت همت گماشت.

ملک عزالدین در دوران فرمانروایی با همسایگان خود، سلاطین آل مظفر و جلایری روابط دوستانه‌ای داشت (همان، ۶۴ـ ۶۵) و یکی از دختران خود را به شاه شجاع و دیگری را به سلطان احمدبن اویس به زنی داد (کتبی، ۱۰۱؛ حافظ ابرو، ۳۵۶؛ *منتخب التواریخ*، ۶۵).

در ۷۸۸ق تیمور گورکانی به بهانهٔ اینکه عزالدین به کاروانهای حجاج دستبرد می‌زد، به لرستان تاخت و در خرم‌آباد و دیگر نقاط لرستان خرابیها کرد و عزالدین را گرفت و به سمرقند فرستاد و پسرش سیدی احمد را به اندکان تبعید کرد (همانجا؛ نظام‌الدین، ۹۸، ۹۹؛ شرف‌الدین، ۱۱۲۳؛ ابن عربشاه، ۴۱ـ۴۲)، اما ۳ سال بعد اجازه داد عزالدین و پسرش به لرستان بازگردند و عزالدین حکومت آن دیار را در دست گیرد (*منتخب التواریخ*، همانجا). بااینهمه، وقتی تیمور در ۷۹۵ق باز روی به ایران نهاد، عزالدین گریخت و عمرشیخ پسر تیمور که سر دربی او نهاده بود، ناکام ماند و نواحی لر کوچک را ویران کرد (شرف‌الدین، ۴۸۲ـ۴۸۳)، اما به روایت مؤلف *منتخب التواریخ* (ص ۶۵ـ۶۶)، تیمور در همین یورش، کار گردآوری و ارسال خراج عراق، فارس، آذربایجان و لرستان را به عزالدین واگذاشت. مدتی بعد میان کارگزار مالیاتی تیمور و سیدی احمد پسر عزالدین نزاع شد و سیدی احمد گریخت، اما عزالدین گرفتار شد (۸۰۴ق/۱۴۰۲م) و ظاهراً در سلطانیه به قتل رسید (همانجا؛ غفاری، ۱۷۳). سیدی احمد در کوههای لرستان فراری بود، تا پس از مرگ تیمور بر لر کوچک مستولی شد. وی مردی بی‌کفایت بود و قدرتی نیافت تا در ۸۱۵ق درگذشت (*منتخب التواریخ*، ۶۶ـ۶۷؛ غفاری، همانجا).

پس از سیدی احمد برادرش شاه حسین به حکومت رسید. وی پس از مرگ تیمور از ضعف دولت بهره برد و بارها نواحی همدان، گلپایگان و اصفهان را مورد تاخت و تاز قرار داد. او پس از مرگ ابوسعید گورکان (ﻫ م) همدان را نیز تسخیر کرد و به شهر زور لشکر کشید. سرانجام شاه حسین به دست سرکردگان طایفهٔ ترک بهارلو در ۸۷۳ق/ ۱۴۶۸م به قتل رسید (غفاری، ۱۷۳ـ۱۷۴؛ بدلیسی، ۷۳). پس از قتل شاه حسین پسرش شاه رستم به حکومت رسید. از اوایل فرمانروایی وی آگاهی چندانی در دست نیست و اواخر حکومت او با ظهور دولت صفویه مصادف شد.

شاه اسماعیل اول پس از تسخیر بغداد در ۹۱۴ق/۱۵۰۸م، روی به خوزستان نهاد و چون شاه رستم به اطاعت گردن ننهاد، لشکر به لرستان فرستاد. او را گرفتند و به شوشتر نزد شاه اسماعیل بردند، اما شاه اسماعیل او را بازبه حکومت لر کوچک برگماشت (خواندمیر، ۴۹۷/۴ـ ۴۹۹؛ اسکندربیک، ۳۴/۱ـ ۳۵؛ قس: غفاری، بدلیسی، همانجاها) و به گزارش *افضل التواریخ* (نک: رُهر برن، ۱۲۳)، حکومت او را بر کرخه، هارون آباد (شاه آباد ـ اسلام‌آباد کنونی) وسیلاخور در شمال خرم‌آباد تأیید کرد. در منشآت آل عثمان (رحیم زاده، ۲۰۲ـ۲۰۳) نامه‌ای از سلطان سلیم عثمانی به شاه رستم آمده که در آن اتابک لر را به مخالفت با صفویان و قتل کارگزاران آنها برانگیخته است. اما از واکنش شاه رستم اطلاعی در دست نیست. این نامه ظاهراً مربوط به روزگار پس از پیروزی سلیم در جنگ چالدران (۹۲۰ق) است.

اغوز، پسر و جانشین شاه رستم در لشکرکشی شاه طهماسب اول برضد عبیدالله خان ازبک در ۹۴۰ق همراه طهماسب بود، اما هنگامی که پس از جنگ به لرستان بازمی‌گشت، در نهاوند گروهی که طرفدار برادر او جهانگیرخان بودند، برسرش ریختند و به‌قتلش آوردند (غفاری، ۱۷۴؛ عبدی بیک، ۱۴۳).

جهانگیر پس از قتل برادر حکومت یافت، اما به سبب نافرمانی از صفویان، عبدالله خان استاجلو حاکم همدان در ۹۴۹ق/۱۵۴۲م از سوی شاه طهماسب به لرستان سپاه برد و جهانگیر را به قتل آورد (اسکندربیک، ۴۶۹/۱ـ ۴۷۰؛ نیز نک: عبدی بیک، همانجا؛ بدلیسی، ۷۴). دربارهٔ جانشین جهانگیر در منابع آشفتگیهایی وجود دارد. به گفتهٔ غفاری (همانجا) پس از جهانگیر، پسرش شاه رستم دوم به حکومت رسید و برادرش محمدی که با وی ناسازگار بود، توسط حاکم همدان دستگیر و در قلعهٔ الموت زندانی شد. شاه طهماسب به رستم لقب «خان» داد و للگی شهربانو خانم یکی از شاهزادگان صفوی را نیز به او سپرد (عبدی بیک، ۱۴۳ـ۱۴۴). به گزارش برخی منابع متأخر چون *عالم‌آرای عباسی* ـ که جزئیات بیشتری از رویدادهای این دوره را دربر دارد ـ پس از جهانگیر پسرانش شاه رستم و محمدی به بغداد گریختند، اما پس از چندی شاه طهماسب حکومت لرستان را بین آنان تقسیم کرد. محمدی از حکومت صفوی سر پیچید و توسط حاکم همدان دستگیر و به فرمان شاه طهماسب در قلعهٔ الموت زندانی شد، اما مدتی بعد به لرستان گریخت و از آنجا خود را مطیع خواند و باز حکومت یافت (اسکندربیک، همانجا).

به روایت بدلیسی (۷۴ـ۷۷) و منجم باشی (همانجا)، شاه رستم پس از قتل جهانگیرخان توسط للهاش ابومسلم گودرزی نزد شاه طهماسب برده شد و شاه نیز بی‌درنگ فرمان داد تا وی را در قلعهٔ الموت زندانی کنند، اما مردم لر، محمدی را که خردسال بود، در قلعهٔ چنکله (چنگوله در پشتکوه) پنهان کردند. از آن سوی مردی به دروغ خود را شاه رستم خواند و حتی همسر وی را نیز با خود همراه ساخت. طوایف لر پیرامون او گرد آمدند و حکومت را بدو سپردند. شاه طهماسب ناچار شاه رستم را از زندان رها کرد و او پس از بازگشت به لرستان، شاه رستم دروغین را به قتل آورد و خود حکومت یافت. در این میان، محمدی با برادر بر سر حکومت به نزاع برخاست و شاه رستم مجبور شد یک سوم قلمرو لر کوچک را به محمدی واگذارد، اما چندی بعد به تحریک همسر شاه رستم دستگیر و به فرمان شاه طهماسب در قلعهٔ الموت محبوس شد. محمدی ۱۰ سال در زندان به سر برد و در غیاب وی پسرانش در لرستان دست به شورش زدند و در نواحی همدان، گلپایگان و اصفهان به نهب و غارت پرداختند. شاه رستم و امرای قزلباش سرحد لرستان نیز از مقابله با آنان عاجز شدند، تا سرانجام شاه طهماسب به توصیهٔ عده‌ای محمدی را از زندان آزاد و به لرستان روانه کرد. بدین سبب شاه رستم ناچار به قزوین رفت و تا آخر عمر در آنجا ماندگار شد و محمدی بار

دیگر بر قلمرو لر کوچک تسلط یافت. وی هر چند با شاه طهماسب و اسماعیل دوم صفوی روابط دوستانه‌ای برقرار کرد، اما پس از مرگ شاه اسماعیل دوم، به اطاعت سلطان مراد (دوم) عثمانی گردن نهاد و او حکومت نواحی مندلی، جسان، بادرانی و ترساق (مناطقی در غرب پشتکوه، نک: EI[1], V/49) و نیز منشور حکومت لرستان را به محمدی داد. با اینهمه، هنگامی که خود را از ناحیهٔ بیگلربیگ عثمانی بغداد در خطر دید، بار دیگر به دربار صفویه روی آورد و به اطاعت از محمد خدابنده (حک ۹۸۵-۹۹۶ق/۱۵۷۷-۱۵۸۸م) گردن نهاد و او دختر محمدی را برای پسر و ولیعهدش حمزه میرزا به زنی گرفت (بدلیسی، ۷۷-۸۱).

محمد خدابنده پس از درگذشت محمدی، منشور حکومت لرستان را برای پسرش شاهوردی فرستاد. او در حکومت شاه عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۸ق) بیشتر ایام خود را در عصیان برضد حکومت صفوی سپری کرد (همانجا). برخی از متأخران (نک: ساکی، ۲۸۰) علت عصیان شاهوردی را قتل نابهنگام حمزه میرزای صفوی، شوهر خواهر وی و ولیعهد محمد خدابنده دانسته‌اند. شاهوردی به حمایت از دولت عثمانی به اطاعت بیگلربیگی بغداد درآمد، اما هنگامی که شاه عباس با دولت عثمانی صلح کرد، شاهوردی نخست کوشید تا جانب هر دو دولت را نگه دارد. آنگاه که از یاری دولت عثمانی مأیوس شد، بار دیگر به شاه عباس روی آورد و برای عذرخواهی نماینده‌ای نزد او فرستاد. شاه عباس نیز به سبب آنچه اسکندربیک منشی از «نسبت عباسیگری و ظهور تشیع آن سلسله» یاد کرده است، عذرخواهی او را پذیرفت و یکی از شاهزادگان صفوی را نیز به ازدواج وی در آورد (۴۴۳/۱، ۴۷۰). خود شاه عباس هم با خواهر شاهوردی و همسر پیشین حمزه میرزا ازدواج کرد (بدلیسی، ۸۱؛ افوشته‌ای، ۴۸۷). دیری نپایید که شاهوردی بار دیگر از فرمان شاه عباس سرپیچید. او این بار به رعایای «قراالوس» (طوایف علیشکر که پس از هجوم عثمانیها در ۱۰۰۰ق به لر کوچک آمده بودند) اجازه نداد که به موطن اصلی خود بازگردند و به اطاعت حکام قزلباش درآیند و «گاهی محقر پیشکشی به پایهٔ سریر اعلی می‌فرستاد» (اسکندربیک، ۴۷۱/۱). سپس هم به اغورلوبیک بیات که با شاهوردی بر سر حکومت بروجرد دشمنی دیرینه داشت و از سوی شاه عباس حکومت همدان یافته بود، تاخت و بسیاری از افراد طایفهٔ بیات را به قتل آورد و اموالشان را غارت کرد. شاهقلی برادر اغورلو به قزوین رفت و ازشاه عباس مدد خواست و او خود در ۱۰۰۲ق/۱۵۹۴م آهنگ لرستان کرد. شاهوردی از برابر شاه عباس گریخت و به صدمره (یا صمیره، کرخهٔ کنونی) گریخت و شاه عباس پس از تسخیر خرم‌آباد حکومت آنجا را به مهدی قلی شاملو سپرد و خود به تعقیب شاهوردی رفت، اما او از آنجا به سمت بغداد گریخت و به قلمرو حکومت عثمانی پناه برد. شاه عباس هم ولایت لرستان را جز خرم‌آباد به سلطان حسین، عموزادهٔ شاهوردی سپرد (همو، ۴۷۱/۱-۴۷۲). سپس ۲۰۰ خانوار لر را به خوار ری (گرمسار کنونی) کوچاند و خود به قزوین بازگشت (افوشته‌ای، ۴۹۵).

به گزارش اسکندربیک منشی، وقتی فرهاد خان و اعتمادالدوله، نمایندگان شاه عباس از طریق خرم‌آباد به خوزستان می‌رفتند، شاهوردی به آنان متوسل شد و خواست که به وساطت بپردازند تا شاه حکومت لرستان را به او بازگرداند. هر چند شاه عباس نسبت به فرمانبرداری شاهوردی اعتمادی نداشت، اما سرانجام با این امر موافقت کرد (۵۳۷/۱). به گفتهٔ بدلیسی، شاهوردی پس از مراجعت شاه عباس از لرستان، برخی از طوایف را پیرامون خود گردآورد و پس از عبور از رود کرخه به نبرد با مهدی قلی شاملو پرداخت، اما در خرم‌آباد شکست خورد و باز به بغداد گریخت و به اطاعت سلطان عثمانی درآمد. شاه عباس نیز پس از آگاهی از این اقدام شاهوردی، بار دیگر از خلافهای او چشم پوشید و حکومت لرستان را به او سپرد (ص ۸۲-۸۳). شاه عباس در ۱۰۰۶ق برای سرکوب شاهوردی و به بهانهٔ عزیمت به اصفهان، دیگر بار به لرستان لشکر کشید و به تعقیب وی پرداخت، ولی او این بار نیز با علم به اینکه سپاه صفوی به قلمرو عثمانی وارد نمی‌شود، به آنجا گریخت و در قلعهٔ چنگوله مأوا گرفت. شاه عباس نیز الله وردی خان و برخی دیگر از سرداران خود را بدانجا گسیل کرد و سرانجام شاهوردی و خانواده‌اش به دست الله وردی خان دستگیر و نزد شاه آورده شدند. شاه عباس بی‌درنگ فرمان داد تا او را به قتل رساندند و دو پسرش را نیز به قلعهٔ الموت فرستادند. پس از قتل شاهوردی سلسلهٔ اتابکان لر کوچک نیز منقرض شد و شاه عباس حکومت لرستان را به حسین خان پسر منصور بیگ سلویزی، پسردایی شاهوردی سپرد؛ اما نواحی صمیره، هندس (؟) و اطراف بغداد را از لرستان جدا کرد و طهماسب قلی خان اینانلو را به حکومت آن نواحی برگماشت. از این پس حسین خان در پشتکوه سلسله‌ای را تأسیس کرد که سالها دوام یافت (اسکندربیک، ۵۳۸/۱-۵۴۱؛ نیز نک: EI[1]، همانجا).

اوضاع سیاسی و اجتماعی اتابکان لرستان: پیش از تأسیس حکومت اتابکان لر بزرگ، سلسلهٔ مستقل یا نیمه مستقلی در منطقهٔ لرستان وجود نداشت و اینان را باید در زمرهٔ نخستین سلسله‌های محلی شمرد که در پی زوال دولت سلاجقه در ایران پدید آمدند و برای تحصیل مشروعیت و پیوند با دولتی متنفذ ناگزیر با خلفای عباسی ــ اگر چه فقط نفوذی معنوی داشتند ــ ارتباط یافتند. البته این ارتباط هماهنگ با روزگار پرآشوب آن دوران فراز و نشیبهایی داشت. درست است که خلفای عباسی گاه در عزل و نصب این اتابکان مستقیماً دخالت می‌کردند، اما در ایام هجوم مغولان ابتکار عمل گاه به دست اتابکان بود، چنانکه هزار اسب اتابک لر بزرگ سخت کوشید تا برای حفظ حکومت خویش در کشمکش سلطان محمد خوارزمشاه و الناصر خلیفهٔ عباسی در آستانهٔ تهاجم مغولان بی‌طرف بماند (نک: EI[2], III/332). افزون بر آن روابط اتابکان لر کوچک با خلافت عباسی ــ که به تدریج به پایان کار خود نزدیک می‌شد ــ حتی پیش از تهاجم مغولان به سبب حمایت خلیفه از رقیب قدرتمند آنان، سلیمان شاه ایوایی به شدت تیره شد. چندی بعد

بدرالدین مسعود ششمین اتابک لر کوچک به اردوی هولاکو پیوست و مغولان هم خلیفه و هم سلیمان شاه را از میان برداشتند. حتی می‌توان گفت اگر قدرت نوظهور مغولان نبود، شاید اساس حکومت لر کوچک در این زمان به مخاطره می‌افتاد. اتابکان لرستان در دورهٔ مغول همانند دیگر سلسله‌های محلی ایران خراجگزار ایلخانان شدند؛ با اینهمه، گاه به مخالفت نیز بر می‌خاستند. از این روی گاه ایلخانان مغول برادران و یا فرزندان این اتابکان را به گروگان در اردوی خود نگاه می‌داشتند و تربیت می‌کردند تا به وفاداری ایشان ــ که غالبا در آینده به حکومت می‌رسیدند ــ نسبت به خود اطمینان یابند و از سوی دیگر اگر اتابکی سر به شورش بر می‌داشت و یا از ارسال خراج خودداری می‌کرد، بتوانند این گروگانها را به جای عاصیان به حکومت برگمارند (مثلاً نک: حمدالله، *تاریخ*، ۵۴۵ـ۵۴۶).

دربارهٔ روابط اتابکان لر بزرگ و کوچک آگاهی اندکی در دست است. چنانکه از منابع برمی‌آید، دست کم یک بار مغولان اتابکان لر کوچک را بر ضد لر بزرگ برانگیخته‌اند. مثلاً پس از مرگ ارغون، مغولان از اتابک لر کوچک خواستند تا برضد افراسیاب اول با سپاه آنان را مدد رساند (نک: بخش لر بزرگ در همین مقاله)؛ نیز پیش از این گزارشی از *تاریخ گزیده* (همان، ۵۴۳) در دست است، حاکی از آنکه تکله اتابک لر بزرگ به نواحی لر کوچک تاخت و برخی مناطق را تصرف کرد.

پس از ایلخانان، اتابکان لرستان در نزاعهای حاکمان آل مظفر و رقیبانشان وارد شدند و گاه به اطاعت از این خاندان گردن می‌نهادند. به هنگام یورشهای تیمور گورکانی به ایران، گرچه نواحی لر کوچک سخت ویران شد، اما اتابکان لر بزرگ به تدریج روی به زوال نهادند و سرانجام هم به روزگار تیموریان به کلی منقرض شدند.

اتابکان لر کوچک در دورهٔ انحطاط دولت تیموری نه تنها در حفظ حکومت توفیق یافتند، بلکه توانستند قلمرو خود را نیز گسترش دهند و در آستانهٔ ظهور صفویان از قدرتی قابل ملاحظه در غرب ایران برخوردار شوند. در این دوره چون نواحی لر کوچک منطقه‌ای حایل بین دولتهای صفوی و عثمانی بود، سخت مورد توجه هر دو دولت قرار گرفت و به سبب کشمکش میان آنان، اتابکان لر کوچک در این دوره بیشتر مدعی استقلال شدند و آنگاه که منافعشان ایجاب می‌کرد، در پیوستن به عثمانیها درنگ نمی‌کردند. اوج این استقلال خواهی در حکومت شاهوردی، آخرین اتابک لر کوچک روی داد، اما وی در اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۷م در برابر شاه عباس صفوی، کاری از پیش نبرد.

دربارهٔ تشکیلات اداری و نظامی حکام لر و نیز اوضاع اقتصادی لرستان در آن ایام آگاهی اندکی در دست است. ایشان به سبب خصوصیت زندگی قبیله‌ای (مثلاً نک: *منتخب التواریخ*، ۴۴) در قیاس با برخی از سلسله‌های محلی معاصرشان مانند اتابکان فارس و دولت آل مظفر، پایگاه و دستاوردهای فرهنگی مهمی نداشتند.

گرچه گزارشی از حمدالله مستوفی (همان، ۵۵۸) در دست است حاکی از آنکه فلک‌الدین حسن و عزالدین حسین از لر کوچک سپاهی مرکب از ۱۷ هزار جنگجو در اختیار داشتند، اما چنین می‌نماید که اتابکان لرستان کمتر سپاه منظم و سازمان یافته و دائمی داشتند و هنگام جنگ سران طوایف لر سربازانی در اختیارشان قرار می‌دادند (نک: ساکی، ۲۸۶).

با اینکه تاریخ سلسله‌های لر کوچک و بزرگ در کینه‌جویی، قتل و کشتار سپری شد، اما به گفتهٔ مینورسکی (نک: EI[1], V/44) در دوران فرمانروایی آنان، لرستان آباد بوده است و هر چند اتابکانی چون افراسیاب اول در لر بزرگ به واسطهٔ عصیان و شورش بر ضد حکومت مرکزی زمینهٔ تهاجم و به دنبال آن ویرانی ولایات را سبب شدند، اما برخی دیگر برای تحصیل امنیت و رفاه مردم و آبادانی ولایات سخت کوشیدند. حکایت آن زنی را که به روزگار سیف‌الدین رستم (دومین اتابک لر کوچک) به جای هیمه، جو در تنور می سوزاند ــ اگر درست باشد ــ مؤید این مطلب است.

برخی از جغرافی نویسان و مورخان دورهٔ مغول دربارهٔ وضعیت مالیات و خراج در حکومت اتابکان لرستان آگاهی مختصری به دست داده‌اند. به گفتهٔ مؤلف *منتخب التواریخ* (ص ۵۶) در حکومت سیف‌الدین رستم ــ که مردم آسوده بودند و کشاورزی رونق داشت ــ محصول به عنوان مالیات از کشاورزان دریافت می‌شد. حمدالله مستوفی گزارش دقیق‌تری از میزان مالیات در اواخر حکومت ایلخانان بین سالهای ۷۳۵ـ۷۴۰ق به دست داده است. به گفتهٔ وی در این دوره از مالیات دیوانی در لر بزرگ و لر کوچک هر کدام یک میلیون دینار (۱۰۰ تومان) گرد می‌آمد که از این مقدار فقط ۹۱ هزار دینار به دیوان مرکزی ارسال می‌شد و بقیه در اختیار دیوانهای محلی قرار می‌گرفت (نزهة، ۷۰). اما مازندرانی در *رسالهٔ فلکیه* (ص ۱۵۶ـ۱۵۷، ۱۶۸) میزان مالیات دیوانی را در سال ۷۵۰ق/۱۳۴۹م در لر بزرگ ۳۲۰ هزار دینار (۳۲ تومان) و لر کوچک ۲۸ هزار دینار (۲۸ تومان) گزارش کرده است (نیز نک: پتروشفسکی، 498). ابن بطوطه نیز چگونگی مصرف مالیاتها را در حکومت نصرت‌الدین احمد (در لر بزرگ) بیان داشته است. به گفتهٔ او، این اتابک ثلث مالیات اخذ شده را به مصرف مخارج زوایا و مدارس می‌رساند، ثلث دیگر را به سپاه اختصاص می‌داد و بقیه را نیز صرف حرم و غلامان خود می‌کرد. از این مقدار هدایایی هم برای ایلخان مغول می‌فرستاد (۲۰۵/۱).

وضع مذهب به روزگار اتابکان لرستان به درستی دانسته نیست. بیشترین آگاهی ما در این باره از گزارش سفر ابن بطوطه به نواحی لر بزرگ است. وی پس از ورود به ایذج با شیخ الشیوخ این شهر به نام نورالدین کرمانی ملاقات کرده است. به گفتهٔ وی، اتابک لر (افراسیاب دوم) به شیخ که نظارت بر خانقاهها را نیز بر عهده داشت، سخت احترام می‌گذاشت و بزرگان دولت هر صبح و شام به دیدار او می‌رفتند. ابن بطوطه همچنین گفته است که نصرت‌الدین احمد پدر افراسیاب، ۴۶۰ خانقاه آباد کرد که ۴۴ خانقاه آن در ایذج قرار داشت (همانجا). از

کثرت این خانقاهها و نیز گرایش برخی از اتابکان لر به فرق صوفیه چنین بر می‌آید که صوفیگری در قلمرو اتابکان لر رواج داشته است. حتی گفته‌اند حسام‌الدین خلیل، پنجمین اتابک لر کوچک، خود را مرید ابن رفاعی (ه م) از مشاهیر صوفیهٔ سدهٔ ۶ق/۱۲م و مؤسس طریقهٔ رفاعیه می‌دانست. همچنین وی به اباحی گری روی آورد و از خلیفهٔ عباسی اطاعت نکرد و به مغولان پیوست (ابن فوطی، *الحوادث*، ۲۸۶؛ رشیدالدین، ۶۰۶/۱). هر چند گفته‌اند که بدرالدین مسعود برادر و جانشین حسام‌الدین خلیل که به روایتی ۴ هزار مسألهٔ فقهی در مذهب شافعی در حفظ داشت (حمدالله، همان، ۵۵۷ ـ ۵۵۸)، با صوفیه میانهٔ خوبی نداشت (*منتخب التواریخ*، ۵۹ـ۶۰).

برخی از فرمانروایان لرستان چون یوسف شاه اول، اتابک لر بزرگ، دانشمندان و ادیبان را محترم می‌داشتند (وصاف، ۲۴۹). هندوشاه بن سنجر کتاب *تجارب السلف* را به نام نصرت‌الدین احمد، فرزند یوسف شاه تألیف کرد (نک: هندوشاه، ۱ـ۲). همچنین شمس‌الدین فخری کتاب *معیار نصرتی* را در علم عروض و قافیه برای نصرت‌الدین احمد تألیف کرد و فضل الله بن عبدالله کتاب *المعجم فی آثار ملوک العجم* را در عهد همین اتابک نوشت (حاجی خلیفه، ۱۷۳۶/۲، ۱۷۴۴).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن بطوطه، محمد، *رحلة*، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان و مصطفی قصاص، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن عربشاه، احمد، *عجائب المقدور*، قاهره، ۱۳۰۵ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۵م؛ همو، *الحوادث الجامعة*، بغداد، ۱۳۵۱ق؛ اسکندر بیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۶۵ش؛ افوشته‌ای، محمود، *نقاوة الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اقبال، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ ایزدپناه، حمید، *آثار باستانی و تاریخی لرستان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بدلیسی، شرف الدین، *شرفنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، میکرو فیلم شم ۸۰۵ف کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رحیم‌زادهٔ صفوی، علی اصغر، *زندگانی شاه اسماعیل صفوی*، به کوشش یوسف پورصفوی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رُهربُرن، کلاوس، *نظام ایالات در دورهٔ صفویه*، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زامباور، ادوارد ریترفون، *معجم الانساب و الأسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمد حسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ساکی، علی محمد، *جغرافیای تاریخی و تاریخ لرستان*، خرم‌آباد، ۱۳۴۳ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عبدی بیک شیرازی، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، محمد، *تعلیقات بر تاریخ جهانگشای* (نک: هم، جوینی)؛ کتبی، محمود، *تاریخ آل مظفر*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ لین‌پول، استانلی و دیگران، *تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مازندرانی، عبدالله، *رسالهٔ فلکیه*، به کوشش والتر هینتس، ویسبادن، ۱۳۳۱ق/۱۹۵۲م؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ منجم باشی، احمد، *جامع الدول*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سلیمانیه، شم ۵۰۱۹؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مینوی، مجتبی، تعلیقات بر *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی* (نک: هم، نسوی)؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، ۱۳۶۳ش؛ وصاف الحضره، عبدالله، *تاریخ وصاف*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ش؛ نیز:

Boyle, J. A., « Dynastic and Political History of the Īl- Khāns », *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; EI[1]; EI[2]; Howorth, H., *History of the Mongols*, London, 1888; Hammer-Purgstall, *Geschichte der Ilchane*, Amsterdam, 1974; *Iranica*; Petrushevsky, I. P., « The Socio-Economic Condition of Iran under the Īl-Khāns», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V.

ابوالفضل خطیبی

آتابَکانِ مَراغه، نک: احمدیلیان.

آتابَکانِ موصِل، نک: آل زنگی.

آتابَکانِ یَزد، سلسله‌ای از فرمانروایان محلی ایران و جانشین دیالمهٔ آل کاکویه (ه م) که از ۵۳۶ تا ۷۱۸ق/۱۱۴۲ تا ۱۳۱۸م بر یزد و نواحی مجاور آن فرمان راندند و سرانجام به دست مبارزالدین محمد، بنیان‌گذار دولت آل مظفر (ه م) منقرض شدند.

پس از قتل فرامرز بن علی واپسین امیر آل کاکویهٔ یزد، سلطان سنجر سلجوقی آن دیار را به دو تن از دختران او داد و رکن‌الدین سام نوهٔ دختری امیر علاءالدوله علی و یکی از امیران لشکر یزد را به اتابکی ایشان برگمارد (جعفری، ۳۷ـ۳۸؛ باقفی، ۸۳/۱؛ اقبال، ۴۰۲). دختران امیر فرامرز در یزد با مردم به نیکی رفتار کردند و به آبادانی شهر پرداختند و ابنیه و عماراتی احداث کردند. از جملهٔ آثار آنان «جماعت خانهٔ دختران» در نزدیکی مسجد جامع قدیم یزد بود که در کنار آن گنبدی هم‌جهت مدفن خود برافراشتند و پس از درگذشت در همانجا به خاک سپرده شدند (باقفی، همانجا؛ کاتب، ۶۶). پس از درگذشت این‌دو، رشتهٔ امور رسماً در اختیار رکن‌الدین سام و جانشینانش قرار گرفت که به اتابکان یزد نامبردار شدند. پس از مرگ سلطان سنجر و فروپاشی سلاجقه، اینان به ناچار برای حفظ حکومت خود از سلطان محمد خوارزمشاه و پسر او سلطان جلال‌الدین اطاعت کردند. پس از پیروزی مغول هم به اطاعت آنان گردن نهادند. منابع این دوره در ترتیب حکومت اتابکان، نام آنان و سنوات حکومتشان همداستان نیستند، به‌ویژه مؤلف *منتخب‌التواریخ معینی* (ص ۳۱ـ ۳۲) و شبانکاره‌ای (ص ۲۱۰ـ۲۱۱) افسانه‌هایی دربارهٔ پیشینهٔ این دودمان آورده‌اند که درخور اعتنا و اعتبار نیست. اتابکان یزد اینانند:

۱. رکن‌الدین سام (حک‍ ۵۳۶ـ۵۸۴ق/۱۱۴۲ـ۱۱۸۸م). وی چنانکه گذشت، به فرمان سلطان سنجر به اتابکی دختران آخرین امیر کاکویی برگزیده شد و امور یزد را در دست گرفت. آنچه دربارهٔ روزگار حکومت او می‌توان گفت، ارتباط او با فرمانروایان اطراف و برخی کوششهای نافرجامی است که برای توسعهٔ قلمرو خود نشان می‌داد. در همسایگی

او کرمان، سلاجقهٔ معروف به آل‌قاورد (ه م) فرمان می‌راندند و رکن‌الدین سام با آنان روابطی نزدیک داشت و حتی در رقابتها و منازعات قاوردیان و اتابکان آن دیار مداخله می‌کرد؛ گاه به حمایت از یکی بر دیگری می‌تاخت و گاه از آنان در برابر حملات فرمانروایان دیگر پشتیبانی می‌کرد. چنانکه در نزاع میان اتابک محمد و اتابک مؤیدالدین ریحان ــ هر دو از اتابکان کرمان ــ به پشتیبانی مؤیدالدین برخاست. پس از مرگ طغرل قاوردی نیز جانب ارسلان یکی از پسران او را گرفت و چندبار به برادران او در کرمان تاخت (افضل‌الدین، *بدایع الازمان*، ۵۹ ــ ۶۰). یک بار نیز همراه مؤیدالدین ریحان که از کرمان به یزد آمده و نزد رکن‌الدین مقام کرده بود، به فارس تاخت تا اتابک تکلهٔ بن زنگی را از میان بردارد و فارس را به قلمرو خود بیفزاید، اما شکست خورد و اسیر شد. با اینهمه، تکله او را بزرگ داشت و به یزدش بازگرداند (*تاریخ*...، ۵۲ــ۵۳).

چندی بعد رکن‌الدین سام همراه برادرش شرف‌الدین بیستا و مؤیدالدین ریحان روی به کرمان نهاد. چون به جیرفت رسید (۵۷۱ق)، امیر ایبک دراز و غلامان او از سپاه کرمان آهنگ مقابله کردند، ولی رکن‌الدین هراسناک شد و بی درنگ به یزد عقب نشست (افضل‌الدین، همان، ۶۵ــ ۶۶؛ محمد بن ابراهیم، ۹۵ــ۹۶)، اما در تهاجم دوم، بردسیر را که دارالحکومهٔ آنجا بود، به تصرف درآوردند. امیر ایبک دراز بر اثر کینه‌ای که رکن‌الدین از او در دل داشت، به قتل آمد و مؤیدالدین ریحان نیز پس از ۷ سال اقامت در یزد منصب پیشین خود در کرمان را باز یافت و اتابک آنجا شد (افضل‌الدین، همان، ۷۹ــ۸۳).

رکن‌الدین سام حاکمی نرمخو و بردبار بود، اما در کار کشورداری لیاقتی نشان نداد و به همین‌سبب در اواخر عمر، امرای یزد او را برکنار کردند و برادرش عزالدین لنگر را حکومت دادند (جعفری، ۳۹؛ کاتب، ۶۷). اما اینکه دوران حکومت او را به سبب بی‌لیاقتی کوتاه دانسته‌اند (افشار، ۲۱۹)، درست نیست و چنانکه دیدیم نزدیک نیم قرن در یزد فرمان راند. او پس از مرگ در مدرسه‌ای که خود ساخته بود، به خاک سپرده شد (کاتب، ۶۸؛ غفاری، ۸۲). وی از اهل فضل و دانشمندان حمایت می‌کرد و با افضل‌الدین ابوحامد کرمانی مورخ نامدار انسی داشت. او پیوسته افضل را به یزد دعوت می‌نمود و عاقبت وی را همراه با زن و فرزندش به یزد آورد و ریاست دیوان انشا را بدو داد، اما افضل نپذیرفت (برای تفصیل، نک: افضل‌الدین، *عقد العلی*، ۱۵۹ــ۱۶۱).

از رکن‌الدین سام تنها یک پسر به نام علاءالدوله برجای ماند که پیوسته ملازم سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه بود (جعفری، ۴۰). عباس اقبال (ص ۴۰۲) پنداشته است که علاءالدوله پس از برکناری پدر به مقام اتابکی یزد رسید و حتی از ۵۷۶ق این سمت را برعهده داشت، اما عملاً او هیچ وقت اتابک یزد نبوده است. جلال‌الدین خوارزمشاه هنگامی که از کرمان به شیراز می‌رفت، علاءالدوله را لقب اتاخان داد و ظاهراً فرمان حکومت اصفهان را به نامش نوشت (نسوی، ۱۲۷). جلال‌الدین همواره اتاخان را گرامی می‌داشت و او را پدر می‌خواند (فصیح، ۲۹۷/۲ــ ۲۹۸). علاءالدوله سرانجام در نبرد جرماغون که میان مغولان و جلال‌الدین خوارزمشاه، در نزدیکی اصفهان در ۶۲۴ یا ۶۲۵ق درگرفت، در ۸۴ سالگی کشته شد (همو، ۳۰۱/۲؛ جعفری، همانجا؛ افشار، ۲۲۳؛ اقبال، همانجا).

۲. **ابوالملوک عزالدین لنگر** (حک ۵۸۴ــ ۶۰۴ق/۱۱۸۸ــ۱۲۰۷م)، پس از برکناری برادر به جایش نشست. عزالدین فرمانروایی دلیر و رزم‌آور بود. او پیش از رسیدن به حکومت در نبردهای ملک ارسلان سلجوقی شرکت داشت (نک: محمد بن ابراهیم، ۷۸) و چند بار از سوی سلجوقیان به حکومت اصفهان و شیراز منصوب شده بود (غفاری، ۸۲). عزالدین سرانجام پس از ۲۰ سال حکومت درگذشت (جعفری، همانجا؛ کاتب، ۶۸؛ بافقی، ۸۶/۱). او یزد را به خوبی اداره می‌کرد و در آبادانی آنجا می‌کوشید (کاتب، ۶۷). در بیرون شهر یزد باغی و در میان آن کاخی برای خود ساخت و آن را باغ عزآباد نامید (همو، ۶۸). وی با اتابک محمد از اتابکان کرمان خویشاوند بود و از این‌رو اتابک محمد را در مقابل رقیبانش پیوسته یاری می‌رساند (افضل‌الدین، *بدایع الازمان*، ۸۳ــ۸۴).

۳. **وردان روز (وردان زور؟)** (حک ۶۰۴ ــ ۶۱۵ق/ ۱۲۰۷ــ ۱۲۱۸م)، پسر عزالدین لنگر و جانشین او. وردان روز مدتی در خدمت سلطان محمد بن ملکشاه سلجوقی گذراند و در الموت با اسماعیلیان به نبرد پرداخت و پیروز شد و از خلیفهٔ عباسی لقب «حسام امیرالمؤمنین» گرفت. وی سرانجام پس از ۱۲ سال حکومت درگذشت (جعفری، ۴۰؛ بافقی، ۸۴/۱ــ۸۵؛ برای تاریخ دیگر، قس: غفاری، ۸۳). وردان روز در مدرسه‌ای که خود ساخته بود، به خاک سپرده شد (نک: کاتب، ۶۷).

۴. **سلطان قطب‌الدین ابومنصور اسفهسالار** (حک ۶۱۵ ــ ۶۲۶ ق/ ۱۲۱۸ــ ۱۲۲۹م)، پسر دیگر عزالدین لنگر که پس از برادر به حکومت نشست. در زمان وی براق حاجب حکومت کرمان داشت و سلطان قطب‌الدین دختر او را به ازدواج پسر خود محمود شاه در آورد (جعفری، ۴۲). قطب‌الدین پادشاهی کاردان و دادگر بود و با درویشان و دانشمندان به نیکی رفتار می‌کرد. یزد در روزگار او آباد و آرام بود و امیر خود را با اسب‌دوانی، چوگان‌بازی و شکار سرگرم می‌کرد (بافقی، ۸۶/۱ــ۸۷؛ جعفری، ۴۰ــ۴۱). پس از مرگ، او را در مدرسه‌ای که کنار «دولت‌خانهٔ» خود ساخته بود، به خاک سپردند (کاتب، ۷۱؛ بافقی، ۸۷/۱).

۵. **قطب‌الدین محمودشاه** (حک ۶۲۶ــ۶۳۷ق/۱۲۲۹ــ۱۲۴۰م). وی پس از پدرش قطب‌الدین ابومنصور به حکومت رسید. از حوادث این ایام ورود ابوالمظفر قتلغ خان پسر براق حاجب و برادر همسر او از طبس به یزد بود. قتلغ‌خان پس از فوت پدرش براق حاجب در ۶۳۲ق (نک: حمدالله، ۵۲۹)، به یزد آمد و با یاری محمود شاه به کرمان وارد شد و یک‌سال بعد به حکومت آن شهر دست یافت (باستانی، ۴۹ــ۵۰). محمودشاه پس از مرگ در مدرسهٔ خودش که محمود شاهیه نام داشت، به خاک سپرده شد (جعفری، ۴۲). از محمودشاه دو پسر به نامهای

رکن‌الدین علاءالدوله و مظفرالدین محمد برجای ماند (افشار، ۲۲۱).

۶. **رکن‌الدین علاءالدوله** (مق ۶۶۲ق/۱۲۶۴م). نام او را درپاره‌ای مآخذ سلغرشاه نوشته‌اند (کاتب، ۷۲؛ غفاری، همانجا) و زامباور (ص ۳۴۹) سلتیق شاه ضبط کرده است. وی از هلاگوخان منشور اتابکی یزد گرفت (کاتب، همانجا).

علاءالدوله برای گرفتن انتقام خون خواهرش، ترکان خاتون ـ زن سعد بن ابی‌بکر سلغری که به دست سلجوق‌شاه کشته شده بود ـ همراه لشکریان مغول به فارس حمله کرد (حمدالله، ۵۰۷)، اما به تیر یکی از سرداران سلغری به نام بیگلیک کشته شد (وصاف، ۱۰۹ـ۱۱۰).

علاءالدوله از دانشمندان و اهل فضل پیوسته حمایت می‌کرد و آنان را از نواحی مختلف به یزد می‌خواند و می‌نواخت (افضل‌الدین، *عقدالعلی*، ۱۵۹). از وی چند فرزند برجای ماند که یکی از آنان به نام شاه قطب‌الدین محمود از سرداران سپاه مبارزالدین محمد مظفری بود و در نبرد با ابواسحاق اینجو به وی یاری می‌رساند (عبدالرزاق، ۱۶۷/۱).

۷. **طغانشاه** (د ۶۷۰ق/۱۲۷۲م)، یا طغی‌شاه (غفاری، ۸۳)، پسر علاءالدوله که پس از پدر به حکومت رسید و ۸ سال به آرامش و دادگری فرمانروایی کرد (همانجا؛ افشار، ۲۲۲). کاتب (همانجا) و بافقی (۹۰/۱) دورۀ حکومت او را ۲۰ سال ضبط کرده‌اند که درست نمی‌نماید.

۸. **علاءالدولۀ دوم** (حک ۶۷۰ـ۶۷۳ق/۱۲۷۲ـ۱۲۷۴م). پس از طغانشاه، پسر او علاءالدولۀ دوم به حکومت نشست. در ۶۷۳ق سیل بزرگی در یزد برخاست و بسیاری از محلات این شهر را ویران کرد. علاءالدوله از این سیل هراسان و سپس بیمار شد و پس از یک ماه درگذشت (کاتب، ۷۳ـ۷۴؛ غفاری، بافقی، همانجاها).

۹. **رکن‌الدین یوسف‌شاه** (حک ۶۷۳ـ۶۹۰ق/۱۲۷۴ـ۱۲۹۱م). یوسف شاه که پس از علاءالدولۀ دوم، اتابک یزد شد، به روایتی برادر (همانجاها) و به روایتی دیگر پسر او بود (جعفری، ۱۱۷). یوسف‌شاه در آغاز حکومت، خرابیهای ناشی از سیل عظیم زمان علاءالدوله را ترمیم کرد. وی از پسران امیر غیاث‌الدین حاجی خراسانی نیای آل مظفر حمایت می‌کرد و آنان در دستگاه او به سرعت مدارج پیشرفت را پیمودند (معلم، ۳۰ـ۳۱؛ عبدالرزاق، ۱۵۸/۱). وی شرف‌الدین مظفر را به دفع راهزنان سرحد کوبنان و قهستان یزد فرستاد و چون به خوبی از عهدۀ این کار برآمد، سرحد میبد و ندوشن و نگهداری راههای آن حدود را به او سپرد (معلم، ۳۲ـ۳۴؛ خواندمیر، ۲۷۳/۳؛ کتبی، ۴).

یوسف شاه چون پادشاهی عیاش و خوش‌گذران بود، از پرداخت مال به ارغون خان مغول خودداری ورزید و یسودر فرستادۀ او را کشت و زن و فرزندش را اسیر کرد (جعفری، ۱۶۱؛ شبانکاره‌ای، ۲۱۲ـ۲۱۴؛ اقبال، ۴۰۲). ارغون شاه نیز امیرمحمد ایداجی فرمانروای اصفهان را با ۳۰ هزار سوار به سرکوب یوسف شاه فرستاد. اتابک که در خود یارای مقاومت نمی‌دید، زن و فرزند یسودر را برداشت و همراه با شرف‌الدین مظفر راهی سیستان شد (عبدالرزاق، همانجا؛ میرخواند، ۴۴۸/۴؛ کاتب، ۷۴ـ۷۷). شرف‌الدین مظفر در میان راه از وی جدا شد و همراه با زن و فرزند یسودر به کرمان و از آنجا به یزد رفت و پس از مدتی رهسپار اردوی ارغون‌خان شد (میرخواند، همانجا). چون امیر محمد ایداجی به نزدیک یزد رسید، سادات و بزرگان شهر به استقبال او رفتند. امیرمحمد هم مردی به نام بلغدر را به داروغگی شهر گماشت (کاتب، ۷۶). از آن سوی یوسف شاه که از سیستان به خراسان گریخته و به امیر نوروز پناهنده شده بود، سرانجام دستگیر شد. او را نزد خان مغول بردند و خان او را بخشید، اما چون رفتن به شام و جنگ با عربها را نپذیرفت، کشته شد (*منتخب التواریخ*...، ۳۳ـ۳۴؛ اقبال، همانجا).

۱۰. **حاجی‌شاه** (حک ۶۹۰ـ۷۱۸ق/۱۲۹۱ـ۱۳۱۸م)، فرزند یوسف شاه. پس از قتل یوسف شاه، مغولان عملاً بر یزد چیره شدند. چنانکه در ۶۹۴ق بایدوخان از ایلخانان مغول ولایت یزد را به مبلغ سالانه ۱۰ هزار دینار به سلطان شاه پسر امیر نوروز و نوادۀ اتابک علاءالدین پسر محمودشاه به مقاطعه داد (رشیدالدین، ۷۵؛ اقبال، ۴۰۳). در اواخر دوران حاجی‌شاه، سیدعضدالدین یزدی شحنۀ فارس بی اجازۀ ایلخان به یزد آمد و سلطان ابوسعید، حاجی‌شاه و مبارزالدین محمد مظفری را مأمور تنبیه او کرد (غنی، ۶۹ـ۷۰). در همین سالها امیر غیاث‌الدین کیخسرو اینجو برادر ابواسحاق اینجو که سالها حکومت فارس و کرمان داشت، از شیراز به یزد آمد تا با حاجی‌شاه عقد دوستی و اتحاد ببندد. غیاث‌الدین پس از اقامتی کوتاه در یزد، به میبد نزد مبارزالدین محمد رفت، اما اتفاقی رخ داد که وی را سخت خشمناک کرد (عبدالرزاق، ۱۶۰/۱؛ کتبی، ۸ـ۹). از این‌رو همراه مبارزالدین محمد و با اجازۀ سلطان ابوسعید در ۷۱۸ق به یزد حمله برد و حاجی‌شاه را شکست داد و گریزاند (میرخواند، ۴۵۱/۴ـ۴۵۲؛ عبدالرزاق، ۱۶۰/۱ـ۱۶۱؛ افشار، ۲۲۳). به این ترتیب سلسلۀ اتابکان یزد به‌دست مبارزالدین محمد و غیاث‌الدین فروپاشید و یزد رسماً به قلمرو آل مظفر پیوست.

آثار و عمارات: اتابکان یزد همگی به آبادانی و ایجاد ابنیه، خاصه مدارس و احداث قنوات و مزارع علاقه داشتند. رکن‌الدین سام در این شهر مدرسه و گنبدی نزدیک دروازۀ مهریجرد بنا نهاد که نام اتابک بر خود گرفت (جعفری، ۳۹؛ کاتب، ۶۷). بقایای این بنا تا روزگار نگارش *تاریخ جدید یزد* همچنان استوار بوده است (همانجا) و چون مدرسه از میان رفت، گنبد آن تا سالها برپای بود (بافقی، ۸۴/۱). عزالدین لنگر جانشین او نیز در بیرون یزد چنانکه گفته شد، باغ و روستایی به نام عزآباد احداث کرد و قناتی در آن جاری ساخت (همو، ۸۵/۱). روستای «ده شور» هم از ساخته‌های اوست (کاتب، ۶۸). پسر او معزالدین کیکاووس هم در وسط شهر مدرسۀ خوبی بنا کرد که او را پس از مرگ در همانجا به خاک سپردند (همانجا).

به روزگار وردان‌روز هم چند بنای عالی ساخته شد. وی در میان بازار دلالان مدرسه‌ای بنا کرد و گنبدی برای مقبرۀ خود در کنار مدرسه برآورد (بافقی، ۸۵/۱؛ کاتب، ۶۷، ۶۸). قطب‌الدین ابومنصور هم مدرسه‌ای در یزد ساخت و گنبد خانه‌ای برای مدفن خود بدان ضمیمه کرد و بر در مدرسه دو مناره برآورد. او یزد را گسترش داد و بخشی از

اراضی اطراف آن را جزو محدودهٔ شهر کرد (جعفری، ۴۱؛ کاتب، ۶۹ـ ۷۰). همچنین در بیرون درب مال امیر، قدمگاه امام رضا را عمارت کرد (بافقی، ۸۸/۱). مادر او مریم ترکان خاتون هم قناتی در مهریجرد جاری ساخت و ده مریم‌آباد را به‌وجود آورد و دروازهٔ موسوم به مادر امیر را بنا کرد (کاتب، ۶۹؛ بافقی، همانجا). پس از وی پسرش محمودشاه جنب مدرسهٔ رکنیه، مدرسهٔ دیگری ساخت که پایان نپذیرفت و چون درگذشت او را در همانجا به خاک سپردند و زنش صفوت‌الدین یاقوت ترکان آن را به پایان رساند، و پس از آن مدرسه را «صفوتیه» نامیدند (کاتب، ۷۲؛ بافقی، ۸۹/۱). سلغرشاه پسر محمودشاه در کنار محلهٔ یعقوبی دیهی به‌نام سلغرآباد احداث کرد و قناتی در آن جاری ساخت. این روستا در میان مردم به «آب شور» شهرت یافت (غفاری، ۸۳؛ کاتب، بافقی، همانجاها). باغ طغانشاهی در اهرستان به‌دست اتابک طغانشاه احداث شد (جعفری، ۱۷۱؛ بافقی، همانجا).

مآخذ: افشار، ایرج، تعلیقات بر تاریخ یزد (نک: هم ، جعفری)؛ افضل‌الدین کرمانی، احمد، *بدایع الازمان*، به‌کوشش مهدی بیانی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ همو، *عقدالعلی*، به‌کوشش علی محمد عامری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اقبال، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ باستانی پاریزی، محمدابراهیم، مقدمه بر *تاریخ شاهی* (هم)؛ بافقی، محمد مفید، *جامع مفیدی*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ش؛ *تاریخ شاهی*، به‌کوشش محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جعفری، جعفر، *تاریخ یزد*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به‌کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *تاریخ مبارک غازانی*، به‌کوشش کارل یان هرتفورد، ۱۹۴۰م؛ زامباور، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمدحسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ غنی، قاسم، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به‌کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ کاتب یزدی، احمد، *تاریخ جدید یزد*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ کتبی، محمود، *تاریخ آل مظفر*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ محمد بن ابراهیم، *سلجوقیان و غز در کرمان*، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ معلم یزدی، معین‌الدین، *مواهب الهی*، به‌کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به‌کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، ترجمهٔ فارسی، به‌کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش.

سیدعلی آل داود

اَتابَکیّه، عنوان چند مدرسه که در دوران حکمرانی اتابکان و به دست آنان در ایران، جزیره و شام بنا شد و به همین سبب اتابکیه نام گرفت. معروف‌ترین آنها بدین شرح است:

۱. **اتابکیهٔ ایذه**: از بناهای نصرت‌الدین احمد (حک ۶۹۵-۷۳۰ یا ۷۳۳ق)، از اتابکان لر بزرگ و مشهورترین امیر این سلسله است (نک: خواندمیر، ۳۲۸/۳) که دانشمندان و پارسایان و اهل ادب را بزرگ می‌داشت (اقبال، ۴۴۷/۱). وی زاویه‌ها، خانقاهها و مدارس بسیار در ایذه مقر حکمرانی خود و اطراف آن ساخت که در منابع جدید از آنها با عنوان مدارس اتابکیه یاد شده است (معروف، ۱۲۱). ابن بطوطه که در حدود سال ۷۲۷ق از لرستان و مرکز آن ایذه یا مال امیر (مالمیر) دیدن کرده، آورده است که اتابک احمد، ثلث مالیاتهای قلمرو خود را به مصرف زوایا و مدارس می‌رسانید (۲۰۴/۱-۲۰۵). او همچنین یادآور شده که در هر یک از منازل بین راه کوههای بلندی که بیشتر آثار و ابنیهٔ اتابک را در خود جای داده‌اند، زاویه‌ای هست که آن را مدرسه می‌نامند و خادمان این مدارس از مسافرانی که بدانجا می‌رسند، پذیرایی می‌کنند و مخارج آن از محل اوقاف اتابک تأمین می‌گردد (۲۰۵/۱-۲۰۶). نیز به گفتهٔ ابن بطوطه در محلی به نام هلافیجان ـ در ۴ میلی ایذه ـ مدرسهٔ بزرگی با مسجدی در درون آن وجود داشته که نهری هم از میان آن می‌گذشته است. بیرون مدرسه نیز گرمابه‌ای بوده و گرداگرد آن باغی بزرگ قرار داشته است (۲۰۸/۱). از جملهٔ مدارس دیگری که ابن بطوطه در این منطقه دیده، یکی مدرسة‌السلاطین ـ مقبرهٔ خانوادگی اتابکان ـ و دیگری کریوالرّخ در انتهای قلمرو اتابک بوده است. او چنانکه تصریح کرده، در سراسر راه ایذه تا اصفهان که ۱۰ روز به طول انجامیده، هر شب در مدرسه‌ای بیتوته می‌کرده است که برخی در میان آبادی قرار داشت و برخی دیگر در جایگاههای غیر معمور بنا شده بود (۲۱۰/۱).

از نام و احوال استادان، شاگردان و شیوهٔ تدریس در این مدارس اطلاعی در دست نیست. تنها از گزارش ابن بطوطه مبنی بر شهرت این مدارس به زاویه و خانقاه و زندگی شبانه روزی شاغلان به تحصیل و عبادت در آن و نیز پذیرایی از مسافران و تازه واردان می‌توان دریافت که این مدارس بیشتر جایگاه صوفیان و مأمن درویشان و آموزشهای صوفیانه در دورهٔ رواج روحیهٔ درویش منشانه‌ای بوده که پس از حملهٔ مغول بر بسیاری از مراکز و نهادهای آموزشی ایران سیطره داشته است. ظاهراً ختم قرآن و اقامهٔ نماز و ذکر ورد و دعا نیز از جملهٔ برنامه‌های رایج در این مدارس بوده است.

۲. **اتابکیّهٔ دمشق**: از مدارس شافعیهٔ دمشق است که در اوایل سدهٔ ۷ق تأسیس شد و تا اواخر سدهٔ ۱۰ق دایر بود (نعیمی، ۱۲۹/۱؛ صالحی، ۱۶۵/۱؛ کردعلی، ۷۵/۶). بانی این مدرسه جهة‌الاتابکیة، خواهر نورالدین ارسلان شاه از اتابکان آل زنگی موصل بود که در ۶۰۰ق به همسری ملک اشرف ایوبی درآمد و در ۶۴۰ق درگذشت و او را در همین مدرسه به خاک سپردند (ابن کثیر، ۱۷۳/۱۳؛ ذهبی، *العبر*، ۱۲۸/۳، ۲۳۸؛ نیز نک: شمیسانی، ۲۲۱).

این مدرسه که در جبل صالحیهٔ دمشق (قاسیون) در شرق مدرسهٔ مرشدیه و دارالحدیث اشرفیه ساخته شد (نعیمی، همانجا)، بنایی زیبا و آراسته بود و صحن و مئذنه و نیز حرمی مشبک داشت که دریچه‌های آن به سوی آرامگاه واقف مدرسه گشوده می‌شد. صحن مدرسه که از شرق و شمال به درون آن می‌رفتند، از نیمهٔ سدهٔ ۱۰ق متروک افتاده و دیوارهٔ بین حرم و مدرسه و گنبد آرامگاه و بناهای اندرونی آن از بین رفته است (صالحی، ۱۸۸/۱-۱۸۹). پس از چندی ازمجموعهٔ ساختمانهای

ویران، حرمی برای اقامهٔ نماز ساخته و سقف فرو ریختهٔ مدرسه را با چوب نوسازی کرده‌اند (دهمان، ۱۸۹/۱).

از شرح احوال بیش از ۳۰ تن از فقیهان و قاضیان و دانشمندان علوم دینی و ادبی که نزدیک به ۴۰۰ سال در این مدرسه تدریس کرده‌اند، چنین بر می‌آید که آموزشهای رایج در آن به دروس مذهبی و مقدمات ادب و زبان عربی محدود بوده است.

تاج الدین شحرور (د ۶۶۳ق)، نجم الدین ماردانی که در ۶۷۴ق به تدریس اشتغال داشت و صفی‌الدین هندی ارموی (د ۷۱۵ق)، متکلم اشعری و استاد اصول، از نخستین مدرسان اتابکیه بودند و نیز کسانی چون تقی‌الدین و بهاءالدین سبکی و برهان الدین ابن جماعه از مدرسان بعدی آنجا بوده‌اند (سبکی، ۱۶۲/۹-۱۶۳؛ اسنوی، ۵۳۴/۲؛ ابن کثیر، ۷۶/۱۴ - ۷۷؛ ابن شداد، ۲۵۱؛ ذهبی، همان، ۴۰/۴؛ نعیمی، ۱۳۰/۱، ۱۳۲-۱۳۴؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، ۱۲۲/۳، ۱۳۰؛ صالحی، ۱۶۷/۱-۱۶۸، ۱۷۱-۱۷۲).

مدرسهٔ اتابکیهٔ دمشق حدود ۳ دهه پس از انقراض ممالیک و چیرگی ترکان عثمانی بر شام (۹۲۳ق/۱۵۱۷م)، نیز دایر بوده است و کمال الدین بن حمزهٔ حسینی به عنوان آخرین مدرس این مدرسه تعیین شده بود (همو، ۱۸۸/۱) که همزمان با اقامت ابراهیم پاشا وزیر اعظم عثمانی در دمشق در ۹۳۱ق و به دستور او، ماهانه ۳۰ درهم عثمانی از محل مالیات دمشق مقرری دریافت می‌کرده است (غزی، ۴۲/۱).

۳. **اتابکیهٔ شیراز**: منسوب به اتابکان فارس که در عصر حکمرانی خود مدارسی در شیراز تأسیس کردند (معروف، ۱۱۴؛ فسایی، ۲۴۳/۱؛ سامی، ۵۸۸-۵۸۹). مشهورترین آنها منسوب به اتابک ابوبکربن سعد ابن زنگی معاصر و ممدوح سعدی شیرازی است که بیشتر مساجد، مدارس، خانقاهها و دیگر ابنیهٔ خیریهٔ فارس از یادگارهای دوران اوست (حمدالله، ۵۰۵-۵۰۶؛ خواندمیر، ۵۶۳/۲). این اتابک وزیری دانش دوست و دین پرور به نام امیرفخرالدین ابوبکر داشت که مسجد جامع، مدرسه، رباط، دارالحدیث و دارالشفای شیراز را به فرمان او در نزدیکی خانه‌اش و پیوسته به یکدیگر احداث کردند و همه تا اوایل سدهٔ ۸ ق آبادان بوده است. از مدرسان مشهور این مدرسه شیخ سعدالدین محمدبن‌مظفربا غنوی (د۶۳۴ق) نیای چهارم جنید شیرازی و مولی شیخ جمال الدین محمد بن طاهر نیریزی (د ۶۶۲ق) را باید یاد کرد. نیریزی از فقیهان بزرگ اهل سنت بوده و از وصیت او به پسرش مولی فخرالدین احمد چنین بر می‌آید که اتابکیهٔ شیراز به تعلیم و تعلم پیروان اهل سنت اختصاص داشته است (حمدالله، ۵۰۶؛ جنید، ۴۲۷، ۴۴۷؛ نورانی وصال، ۱۸، ۱۹؛ افسر، ۷۳).

۴. **اتابکیهٔ مراغه**: از مدارس اهل سنت و احتمالاً مخصوص شافعیان بوده است. از بنیان‌گذار و تاریخ تأسیس آن اطلاعی در دست نیست، اما مسلم است که عنوان اتابکیه را در روزگار حکمرانی اتابکان آذربایجان (۵۴۱-۶۲۶ق) یافت. به نوشتهٔ هندوشاه بن سنجر، پس از آنکه خلیفه المسترشدبالله در جنگ با سلطان مسعود سلجوقی در همدان شکست خورد، سلطان او را به مراغه برد تا به بغداد بازش گرداند، اما ناگاه به دست گروهی از اسماعیلیان کشته شد و «جنازهٔ او را قضات و ائمه و اشراف و اعاظم ممالک بر سر گرفتند و در مراغه بردند، در مدرسه‌ای که در محلهٔ قضات است و به مدرسهٔ اتابک مراغه باز خوانند، دفن کردند» (ص ۲۹۶).

کمال‌الدین ابومحمد قزوینی، قاضی مراغه، از جملهٔ مدرسان اتابکیهٔ مراغه بوده که به مناسبت تدریس در این مدرسه ملقب به «مدرس» شده است. اتابکان او را بزرگ می‌شمرده‌اند و جلال الدین خوارزمشاه او را در کنار خود بر تخت می‌نشانیده است (ابن فوطی، چ لاهور، ۲۶۰-۲۶۱؛ معروف، ۱۱۴-۱۱۵). گزارش هندوشاه مؤید آن است که اتابکیهٔ مراغه، حتی پس از ۶۲۸ق که سپاه مغول بر مراغه استیلا یافت (اقبال، ۱۴۳/۱)، همچنان فعال و پا بر جا بوده است، اما از آن به بعد با اینکه هلاکوخان مراغه را تختگاه خود کرد و این شهر آبادانی پیشین خود را باز یافت، دیگر از استمرار کار و سرگذشت مدرسهٔ اتابکیه در آنجا خبری در دست نیست.

۵. **اتابکیهٔ عتیقهٔ موصل**: ساختهٔ اتابک سیف الدین غازی حاکم موصل پسر عمادالدین زنگی که آن را برای آموزش پیروان دو مذهب حنفی و شافعی بنیاد کرد. این مدرسه در مقابل اتابکیه‌ای که بعدها توسط اتابک ارسلان شاه در این شهر بنیاد گردید، به اتابکیهٔ عتیقه شهرت یافت. این مدرسه از بهترین و بزرگ‌ترین مدارس آن زمان به شمار می‌رفته است. سیف الدین غازی که امیری دانش دوست و دانشمند پرور بود، برای آن موقوفات بسیار نهاد و چون درگذشت، در همان مدرسه به خاک سپرده شد (ابن اثیر، *الکامل*، ۱۳۸/۱۱، *التاریخ*، ۹۲-۹۳؛ ابن قاضی شهبه، محمد، ۱۳۱؛ ابن خلکان، ۴/۴؛ نیز نک: خطیب عمری، ۶۱).

تعلیمات این مدرسه به دروس دینی و فقه و اصول دو مذهب شافعی و حنفی و نیز علوم قرآن و حدیث و مسائل صرف و نحو عربی محدود بوده است. ابوالبرکات عبدالله بن‌خضر موصلی شافعی، معروف به ابن شیرجی (د ۵۷۴ق)، از معیدان مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد، نخستین مدرس نامدار این مدرسه بوده است (ابن خلکان، ۸۵/۷؛ اسنوی، ۱۱۰/۲؛ کسایی، ۱۶۲، ۱۹۱). پس از وی ابن ابی عصرون (ﻫ م) که او نیز از جملهٔ دانش آموختگان نظامیهٔ بغداد بود، در اتابکیه به تدریس پرداخت. او از بزرگان و پیشوایان مذهبی زمان خود بود و در حلب و دمشق مدارسی تأسیس کرد که به «عصرونیه» معروف شد (ابن خلکان، ۵۳/۳؛ معروف، ۱۵۰-۱۵۱؛ نعیمی، ۳۹۸/۱-۳۹۹؛ سبکی، ۱۳۲/۷-۱۳۳). فقیه و اصولی برجسته، عبدالسلام بن محمود، معروف به ظهیر فارسی (د ۵۹۶ق) نیز از جمله مدرسان این مدرسه بوده است. او یک چند در مدرسهٔ اتابکیهٔ عزّیهٔ موصل هم تدریس می‌کرده و اتابک عزالدین در مجلس درس او حضور می‌یافته و تأسیس مدرسه‌ای دیگر - گویا اتابکیهٔ جدید - را به وی وعده داده بوده است (اسنوی، ۲۸۴/۲).

۶. **اتابکیهٔ عزّیه**: این مدرسه نیز از نهادهای آموزشی عصر

اتابکان در موصل است که به حنفیان و شافعیان اختصاص داشت. مؤسس این مدرسه عزالدین مسعود پسر قطب الدین مودود زنگی اتابک موصل بوده که به همین سبب به اتابکیهٔ عزیه مشهور شد و عزالدین را پس از مرگ در همانجا به خاک سپردند. از مدرسان این اتابکیه، بجز ظهیر فارسی باید از عمادالدین محمدبن منعه (د ۶۰۸ق) از فقیهان و پیشوایان مشهور شافعی نام برد که در نظامیهٔ بغداد تحصیل کرد و پس از بازگشت به موصل در مدارس این شهر از جمله اتابکیهٔ عزیه به تدریس پرداخت. برای تأمین هزینه‌های مدرسه و شاگردان آن، موقوفات قابل ملاحظه‌ای وجود داشته است. از دیگر مدرسان این مدرسه اطلاعی در دست نیست. تنها اثر بازمانده از مدرسه، حجره‌ای مربع شکل و گنبدی ۸ گوشه است که کتیبه‌های آن به موزهٔ آثار ملی بغداد انتقال یافته است (ابن اثیر، *الکامل*، ۱۰۱/۱۲؛ ابن خلکان، ۲۵۳/۴، ۲۰۷/۵؛ ابن فوطی، چ دمشق، ۴(۲)/۸۵۶؛ ابن جوزی، ۸(۱)/۴۲۴؛ اسنوی، همانجا؛ خطیب عمری، ۱۰۸ـ۱۰۹).

۷. **اتابکیهٔ جدید موصل:** از جملهٔ مدارس شافعیه است که در اواخر سدهٔ ۶ ق در موصل تأسیس شد. بنیان‌گذار این مدرسه نورالدین ارسلان شاه (د ۶۰۷ق) پسر عزالدین مسعود زنگی تنها امیر شافعی مذهب آل زنگی است. این مدرسه که در زیبایی و بزرگی کم مانند بوده، رو به روی خانهٔ واقف آن قرار داشته و بین آن و مدرسهٔ اتابکیهٔ عزیه میدانی فراخ وجود داشته است. نورالدین را نیز پس از مرگ در این مدرسه به خاک سپردند (ابن اثیر، همان، ۲۹۴/۱۲؛ ابن خلکان، ۱۹۳/۱؛ ذهبی، *تاریخ*، ۲۲۷ـ ۲۲۸؛ دیوه‌جی، ۱۰۸ـ ۱۰۹). تدریس رکن الدین حسینی استرابادی (د ۷۱۸ق) در این مدرسه بر استمرار فعالیت آن تا سدهٔ ۸ق دلالت می‌کند. استرابادی که از دانشمندان بزرگ علوم نقلی و عقلی شیعه و از شاگردان سرشناس خواجه نصیرالدین طوسی و شارح دو کتاب معروف ابن حاجب در صرف و نحو بود، پس از درگذشت خواجه نصیر به موصل رفت و به تدریس در مدرسهٔ شافعیهٔ سلطانیه (همین اتابکیه) پرداخت. با اینهمه، اطلاعی دربارهٔ تغییر احتمالی برنامه‌های درسی این مدرسه و تبدیل آن به یک نهاد آموزشی شیعی در دست نیست. این مدرسه پس از درگذشت ارسلان شاه در دورهٔ حکمرانی بدرالدین لؤلؤ (د ۶۵۷ق) بر موصل، به مشهد و مقام امام محسن که از پیشوایان مذهب شافعی بوده و همانجا به خاک سپرده شده بود، شهرت یافت. محراب زیبای این مدرسه که به ۳ لوح مرمر و منقش به صدف آراسته بود، از شاهکارهای معماری موصل در سدهٔ ۸ق و از آثار بازمانده از عصر ارسلان شاه در این مدرسه به شمار می‌رود (دیوه‌جی، همانجا؛ نیز نک‍: صفدی، ۵۴/۱۲ ـ ۵۵؛ سیوطی، ۵۲۱/۱ ـ ۵۲۲).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ همو، *الکامل*؛ ابن بطوطه، محمد، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمد علی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش محمد عبدالقدوس قاسمی، لاهور، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ همو، همان، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۳۶م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ ابن قاضی شهبه، محمد، *الکواکب الدریة*، به کوشش محمود زاید، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ افسر، کرامت الله، *تاریخ بافت قدیمی شیراز*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ جنید شیرازی، *شدّالازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خطیب عمری، یاسین، *منیة الادباء فی تاریخ الموصل الحدباء*، به کوشش سعید دیوه‌جی، موصل، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دهمان، محمد احمد، حاشیه بر *القلائد الجوهریة* (نک‍: هم، صالحی)؛ دیوه‌جی، سعید، حاشیه بر *منیة الادباء* (نک‍: هم، خطیب عمری)؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث ۶۰۱ ـ ۶۱۰ق، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سامی، علی، *شیراز شهر جاویدان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ شمیسانی، حسن، *مدارس دمشق فی العصر الایوبی*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صالحی، محمد، *القلائد الجوهریة فی تاریخ الصالحیة*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۰م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ غزی، محمد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۵م؛ فسایی، حسن، *فارسنامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کردعلی، محمد، *خطط الشام*، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ کسایی، نورالله، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ معروف، ناجی، *علماء النظامیات و مدارس الشرق الاسلامی*، بغداد، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ نورانی وصال، عبدالوهاب، مقدمه بر *تذکرهٔ هزار مزار* جنید شیرازی (ترجمهٔ *شدالازار*)، ترجمهٔ عیسی بن جنید شیرازی، شیراز، ۱۳۶۴ش؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ش.

نورالله کسایی

آتاچ، نک‍: ذیل آتاچ.

اِتاوه، ناحیه و شهری در جنوب غربی اوتارپرادش[1] در شمال هند. این نام به صورتهای اتایا[2]، ایتای[3] و اینتاوه[4] نیز آمده است (EI²)، اما صورت صحیح آن همان اتاوه است (ابوالفضل، ۸۵/۲). عوام این نام را اینت‌آوا و به معنای کورهٔ آجرپزی می‌دانند (EI²).

ناحیهٔ اتاوه: این ناحیه بین °۲۶ و ´۲۱ و °۲۷ و ´۱ عرض شمالی واقع شده (همانجا) و مساحت آن ۴٬۲۷۲ کم۲ است (WNGD, 379). شاخه‌ای از رود گنگ به نام کالی‌ندی (سیاه آب)، مهم‌ترین رودخانهٔ این ناحیه به شمار می‌رود (دری‌ردی، 111، حاشیهٔ 45).

اتاوه در تاریخ شمال هند، از نواحیی بوده است که پیوسته زیر نفوذ راجپوتها، از اقوامی که از خارج به هند آمده و مذهب هندو را پذیرفته بودند، قرار داشت (دولافوز، ۷۵؛ دری ردی، 8). این قوم در پایان سدهٔ ۱۰م تمامی غرب و شمال غربی هند را در اختیار خود داشت (دولافوز،

---

1. Uttar Pradesh 2. Etaya 3. Itay 4. Intāwa

۸۳). ناحیهٔ اتاوه در زمان حملات محمود غزنوی به هند و تصرف قنوج (کنوج) به دست او در ۴۰۹ق/۱۰۱۸م و نیز در زمان تصرف این ناحیه به دست قطب‌الدین ایبک در ۵۸۹ق/۱۱۹۳م، جزو پادشاهی قنوج بود (EI²). در سدهٔ ۶ق/۱۲م تحت حکومت سلسلهٔ سِنگار قرار داشت که تنها نام یکی از پادشاهان آن یعنی واتساراجا بر جای مانده است (دوی‌ودی، همانجا).

راجپوتها در مقابل تسلط حکام بیگانه سخت مقاومت می‌کردند و به ندرت به حکومت مسلمان دهلی گردن می‌گذاشتند و حتی پرداخت گاه‌به‌گاه مالیات توسط ایشان نیز صرفاً با اعمال زور انجام می‌شد («تاریخ»[1]، III/182). ظاهراً بسیاری از سرداران راجپوت، افراد قبایل خود را در اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م در این ناحیه ساکن ساخته و به این ترتیب، سرکش‌ترین هندوهای ناراضی را در اطراف خود گرد آورده بودند (EI²).

در سدهٔ ۱۴م رای سومرسینگ[2]، حکمران اتاوه از کسانی بود که بارها در مقابل حکومت دهلی و مسلمانان سر به طغیان برداشت (دوی ودی، 99). در این زمان از سویی راجپوتها پیوسته مترصد فرصتی بودند تا اعتبار از دست رفتهٔ خود را بازیابند و از سوی دیگر، فیروز شاه تغلقی که زمینهٔ مناسبی برای حمله به اتاوه فراهم آورده بود (همو، 162)، دوبار بدانجا تاخت (همو، 99؛ بانرجی، 44). نخستین بار هدف او گوشمال ملک‌چتا[3] پسر ملک‌الشرق بود که در برابر حکومت نافرمانی می‌کرد. چتا که در قلعهٔ اتاوه پناه گرفته بود، پس از حملهٔ فیروز شاه به قلعه، به نواحی مجاور که تحت سیطرهٔ راجپوتهای چوهان بود، گریخت. دومین حمله در ۷۷۹ق/۱۳۷۷-۱۳۷۸م برای سرکوب شورشیان «زمین‌دار» هندو روی داد (همانجا). فیروز در این حمله سینگ را شکست داد و او و خانواده‌اش را برای مدتی به دهلی فرستاد و قلعه‌های تازه‌ای در آکاهه و پاتیالی ساخت (دوی ودی، 100-99). وی در حملات خود به اتاوه، معابد هندوان را ویران ساخت و به جای آنها مساجدی بنیاد نهاد (همو، 162).

در سالهای ۱۳۹۰-۱۳۹۴م سلطان‌نشین مسلمان دهلی به سبب جنگهای داخلی طولانی رو به ضعف نهاد و رؤسای راجپوت با بهره‌گیری از این فرصت، یکبار دیگر به فرماندهی سینگ متحد شدند (همو، 104). در این زمان محمدشاه، سلطان دهلی، با جدی شدن اوضاع، خود به نبرد با سینگ و دیگران روی آورد. به هنگام نزدیک شدن سلطان، سینگ خود را از بالارام به شهر اتاوه رساند و قوای خود را در آنجا متمرکز ساخت، اما سرانجام ناگزیر از ترک قلعه شد و سلطان روز بعد قلعه را ویران کرد (همو، 105؛ دوف، 232).

پس از بازگشت محمدشاه به دهلی، سینگ رهبر راجپوتها و متحدانش از نو سر به طغیان برداشتند و یکبار دیگر اتاوه را به جنگ آوردند. محمد شاه، مقرب الملک، حاکم محمدآباد را به جنگ راجپوتهای طاغی فرستاد. مقرب الملک از در مصالحه وارد شد، اما سینگ، راجپوت اتاوه، برخلاف سایر راجپوتها، وعده‌های او را نپذیرفت و پس از ترک اتاوه، به مبارزه با سلطان‌نشین دهلی ادامه داد (دوی ودی، 106). پس از مرگ محمدشاه در ۱۳۹۴م (۷۹۶ق) اقبال خان وزیر او، مدتی پایتخت را در دست داشت و در این مدت کوشید تا رؤسای هندو را که در برخی نواحی از جمله اتاوه، علم استقلال برافراشته بودند، بر جای خود نشاند (لین پول، 160؛ دوی ودی، 110-111). بدین سان، در ۱۴۰۴م اقبال خان به جنگ راجپوتهایی که ائتلاف کرده بودند، شتافت. راجپوتها به رهبری سینگ قلعهٔ شهر اتاوه را پایگاه اصلی مبارزات خود قرار داده بودند. این قلعه ۴ ماه بدون نتیجه در محاصره بود و سرانجام اقبال خان با ناکامی به دهلی بازگشت (همو، 112-111)، اما برخی نوشته‌اند که اقبال خان در این سال اتاوه را متصرف شد (دوف، 239). به هر تقدیر، راجپوتها در این نواحی هر بار می‌کوشیدند تا استقلال خود را از نو به چنگ آورند (دوی ودی، 111-110).

پس از رفتن امیر تیمور از هند، ناآرامی قسمتهای وسیعی از شمال هند را فراگرفت. خضرخان که خود را جانشین تیمور می‌خواند (حسین، 169)، در ۸۱۷ق/۱۴۱۴م فاتح و حاکم دهلی شد («تاریخ»، III/204). اتاوه در دورهٔ خضرخان ۳ بار (۸۲۱ق/۱۴۱۸م، ۸۲۲ق/۱۴۱۹م و ۸۲۳ق/۱۴۲۰م) مورد حمله قرار گرفت. در دو حملهٔ اول، تاج‌الملک، وزیر خضرخان، فرماندهی سپاه را برعهده داشت، لیکن هر بار نافرمانی سینگ از نو آغاز می‌شد (دوی ودی، 118، 117-118؛ دوف، 245-244). در حملهٔ سوم، دیگر سینگ در گذشته بود، اما پسر و جانشین او دوا رای[4]، همان روشها و سیاستهای پدر را دنبال کرد (دوی ودی، 118). در ۱۴۳۲م (۸۳۶ق) اتاوه که هنوز ناحیه‌ای ناآرام به شمار می‌رفت، توسط کمال‌الدین سرکوب شد (همو، 120؛ «تاریخ»، III/252).

به طور کلی اتاوه طی سالهای ۱۳۸۹ تا ۱۴۵۰م بارها مورد هجوم قرار گرفت و یکی از مراکز اصلی طغیان و مقاومت هندوان بود (دوی ودی، III,120,123).

در ۱۷۷۰م اتاوه و شکوه‌آباد به ماراهاتاها که یکبار دیگر در شمال هند قدرت گرفته بودند، واگذار شد و در حدود سال ۱۷۷۳م شجاع‌الدوله به کمک انگلیسیان اتاوه را متصرف شد (عبدالرشید، 305-304/I؛ بال، I/434).

این ناحیه در ۱۸۰۱م به شرکت هند شرقی واگذار شد (EI²). در ۱۸۵۷م راجهٔ اتاوه در برابر انگلیسیان سر به شورش برداشت و کنترل راه ارتباطی میان آگرا و الله‌آباد را در دست گرفت (بال، همانجا). در ۱۸۵۹م ویلیام اوانس[5] مأمور انگلیسی و مهندس راه‌آهن و یکی از همراهانش در این محل به دست شورشیان به قتل رسیدند (همو،

1. *The Cambridge...* 2. Rai Sumer Singh 3. Cheta 4. Deva Rai 5. William Evans

(II/584 - 599).

شهر اتاوه: این شهر در °۲۶ و َ۴۶ عرض شمالی و °۷۹ و َ۱ طول شرقی در کرانهٔ چپ رودخانهٔ جمنا (EI²) و در ۱۱۰ کیلومتری جنوب شرقی آگرا (*مایر*، VIII/214) و ۱۴۴ کیلومتری (غرب) الله‌آباد (بال، II/584) قرار گرفته است.

اتاوه در دورهٔ بابریها از طریق جاده‌ای به آگرا متصل شد و از این طریق به مرکز مهم ارتباطی امپراتوری بدل شد و از آنجا از طریق لاهور و مولتان به کابل، قندهار، فارس (ایران) و سایر نواحی پیوست (پانت، 54). در زمان اکبر شاه، اتاوه اهمیت بیشتری یافت (EI²). در *آیین اکبری* آمده است که این شهر قلعه‌ای از خشت پخته داشته است (ابوالفضل، ۸۵/۲) که ویرانهٔ آن هنوز برپاست (WNGD, 379). در زمان شاه جهان، اتاوه و پیرامون آن از خالصجات به حساب می‌آمده است (لاهوری، ۱۹۱/۱). ظاهراً مسلمانان هیچ گاه به اندازهٔ سایر شهرها در اینجا ساکن نشدند (EI²).

شهر اتاوه دارای مسجد جامع زیبایی است که از مواد و مصالح معبدی هندی ساخته شده است و ایوان غربی آن دارای طاق ضخیم قوسی، شبیه مساجد جون‌پور است (همانجا). سادات آتایی به این شهر منسوبند (ابوالفضل، I/510).

میدان مرکزی اتاوه، هیوم گنج خوانده می‌شود که یادآور نام هیوم[1] تحصیلدار انگلیسی این بخش است که در برپایی حزب کنگرهٔ هند نقش داشت (EI²). در مبارزات استقلال‌طلبانهٔ هند، اتاوه از شهرهایی بود که به جنبش عدم همکاری پیوست (مشیر، ۱۷۵). طی این دوره برخوردهایی میان هندوان و مسلمانان در این شهر روی داد؛ از جمله در ۱۹۱۰م بانکداران هندو به وامداران مسلمان خود در اتاوه فشار می‌آوردند و مالکان هندو، زارعان مسلمان را تهدید به اخراج می‌کردند (همو، ۲۲۲ ـ ۲۲۳).

شهر اتاوه با قرار گرفتن بر سر راه‌آهن آگرا ـ کانپور اهمیت بیشتری یافت. این شهر به داشتن صنایع دستی بافندگی و نیز صنایع کوچک تبدیل مواد کشاورزی (پنبه و دانه‌های روغنی) شهرت دارد. اتاوه در ۱۹۷۱م دارای ۸۶٬۰۰۰ نفر جمعیت بوده است (مایر، همانجا).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳ق؛ دولافوز، ث.ف.، *تاریخ هند*، ترجمهٔ محمد تقی فخرداعی گیلانی، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ لاهوری، ملا عبدالحمید، پادشاهنامه، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم متفلقین، کلکته، ۱۸۶۷م؛ مشیرالحسن، *جنبش اسلامی و گرایشهای قومی در مستعمرهٔ هند*، ترجمهٔ حسن لاهوتی، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ نیز:

Abdur Rashid, Sh., *History of the Muslims of Indo-Pakistan Sub-Continent (1707 - 1806)*, Lahore, University of the Punjab; Abū'l-Fazl 'Allāmī, *The Ā'īn-i Akbarī*, tr. H. Blochmann, New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation; Ball, Ch., *The History of the Indian Mutiny*, New Delhi, 1981; Banerjee, J.M., *History of Firuz Shah Tughluq*, Lahore, 1976; *The Cambridge History of India*, ed. W.Haig, New Delhi, 1987; Duff, C.M., *The Chronology of Indian History*, New Delhi, 1972; Dwivedi, S.D., *The Relation of the Rajputs with the Delhi Sultans*, Agra, 1978; EI²; Husain, Y., *Indo-Muslim Polity*, Simla, 1971; Lane-Poole, S., *Mediaeval India under the Mohammedan Rule*, New Delhi, 1980; *Meyer*; Pant, D., *The Commercial Policy of the Moguls*, New Delhi, 1978; WNGD.

عباس سعیدی

اِتاوه (جمع: اَتاویٰ، اِتاوات)، اسم و مصدر متعدی از مادهٔ اَتْو، اصطلاحی که غالباً به معنای مطلق مالیات به کار می‌رفته است. برخی مادهٔ اتاوه را ظاهراً صورتی دیگر از «عطا» دانسته‌اند (EI²). درست است که برخی از صیغه‌های «اتو» به معنای اعطا و عطا آمده است (مثلاً ابن‌درید، ۱۷۰/۱؛ جوهری، ۲۲۶۲/۴)، اما تقارب معنای صیغه‌هایی از همان ماده، به معنای فزونی و ثمره و بار دادن کشت (مثلاً ابن درید، همانجا، ابن فارس، ۵۲/۱) را با مفهوم اتاوه نباید از نظر دور داشت.

لغت نویسان اتاوه را به معنای خراج و هر نوع مالیاتی که کسی یا گروهی خواسته و ناخواسته می‌داده یا می‌گرفته است و نیز به معنای رشوه آورده‌اند (خلیل بن احمد، ۱۴۷/۸؛ ابن درید، همانجا؛ زمخشری، ۱۱؛ ابن منظور، ۱۷/۱۴ـ ۱۸). فیروزآبادی معنای اخیر اتاوه را مخصوص به آب دانسته (*قاموس*، ۲۹۷/۴) و زبیدی آن را به معنای خراج زمین آورده است (*تاج العروس*، ۸/۱۰). لغت نویسان فارسی زبان هم غالباً همان معانی مذکور را تکرار کرده‌اند، چنانکه کرمینی (ص ۴) آن را بر هر مالی که سلطان گیرد، و تفلیسی (۱۷۳۱/۳) بر «خراج که پیش از مسلمانی، پادشاه ستدی» اطلاق کرده است.

اتاوه از جمله مصطلحاتی بوده که در میان عرب جاهلی رواج داشته و در دورهٔ اسلامی متروک افتاده (جاحظ، ۳۲۷/۱)، یا کمتر به کار می‌رفته است، چنانکه در برخی اشعار جاهلی این اصطلاح دیده می‌شود (جوهری، همانجا؛ علی، ۴۷۴/۷). پیش از اسلام، قریشیان از بازرگانان بیگانه یا عربهایی که به مکه می‌آمدند و با قریش پیمان نداشتند، در ازای حمایت از آنان، مالی از ایشان می‌گرفتند که آن را اتاوه می‌نامیدند (لوکگارد، 105؛ همیسری، ۴۸). قریشیان نیز وقتی خود با کاروانهای بزرگ به تجارت می‌رفتند، برای مصون ماندن از حملهٔ راهزنان، به قبایل ساکن در مسیر خود اتاوه می‌دادند تا از آنان حمایت کنند و راهنمای ایشان در راهها باشند. آن قبایل اتاوه گیرنده نیز به حمایت از آنان ملزم بودند و اگر کالای آنان به غارت می‌رفت، می‌بایست آن را باز پس گیرند (برو، ۲۴۰). مصادیق این مالیات سپس وسیع‌تر شد و حتی در برخی از حکومتهای جنوب عربستان رسمیت یافت، تا آنجا که از خرید و فروش، ارث، اجاره و زراعت هم گرفته می‌شد (علی، ۴۷۷/۷). از این‌رو به نظر می‌رسد که اتاوه پیش از اسلام و بعد از آن، مالیاتی جز مالیات مرسوم و مشخص بوده که فرمانروایان و رؤسای قبایل و زمین داران به جبر بر مردم و رعایای خود تحمیل می‌کرده‌اند (همو، ۴۷۲/۷). این معنی همچنین از اشعار جعدی و ابن جابر تغلبی و بعدها از شعر ابوالعلاء معرّی (۲۸۲/۱) برمی‌آید (ابن منظور، همانجا؛ علی، ۴۷۴/۷). با استناد به شواهد مذکور، اتاوه در حقیقت نوعی باج نامعین بوده که به طرق و منظورهای گوناگون گرفته می‌شده است.

اما برخی اتاوه را مبلغی معین، غالباً زر و سیم، مشابه با نوعی مالیات در روم شرقی، دانسته‌اند که از قبایل عرب به ازای هر چادر دریافت

1. A.O. Hume

می‌شد و در دورهٔ اسلامی نیز مالیاتی معین از مقولهٔ خراج قطعی زمین بوده که طی قراردادی، صرف نظر از کمیّت محصول و جمعیت ناحیه و ارزش زمین گرفته می‌شد (لوکگارد، همانجا). اما باید گفت که در منابع مهم مربوط به خراج و مالیات اسلامی، به صراحت از تطبیق اتاوه با اینگونه خراج یاد نشده و حتی پس از تدوین قوانین خراج و جزیه، مصادیق این مالیاتها در زمانها و مکانهای مختلف، متفاوت بوده و گاه به جای یکدیگر هم به کار می‌رفته است (نک: دوری، ۴۴-۴۷؛ قس: خماش، ۲۸۰). کاربرد اتاوه در منابع تاریخی اسلام این معنی را به خوبی نشان می‌دهد. چنانکه مراد از اتاوه که مقرر شد رتبیل در واقعهٔ حملهٔ مسلمانان به سیستان و کابل به ایشان بپردازد (بلاذری، *فتوح*، ۴۰۰، ۴۰۱)، ظاهراً همان جزیه‌ای است که مسلمانان در اراضی مفتوحه از غیر مسلمانان می‌ستاندند. در حالی که اصطلاح اتاوه در روایت مربوط به فتح ارمنستان، هم به معنای جزیه، هم خراج زمین به کار می‌رفته است (همان، ۲۰۲، ۲۰۳). در همان ایام نیز وقتی رومیان به شام تاختند و عبدالملک خلیفهٔ اموی جلوگیری نتوانست، پذیرفت که به ایشان اتاوه ـ باج و خراج ـ دهد و رومیان عقب نشینند (همو، *انساب*، ۵/۳۰۰).

در ۳۱۶ق نیز چون ابوطاهر قرمطی به شام هجوم برد و اعراب حدود رَحبه را در هم شکست، بر هر خانواده‌ای یک دینار اتاوه بست (ابوعلی مسکویه، ۱/۱۸۲). این همان مالیات معین و سرانه‌ای است که لوکگارد از آن یاد کرده (نک: سطور پیشین مقاله)، ولی مربوط به دورهٔ اسلامی است و ارتباطی با خراج قطعی ندارد. در حدود سال ۴۷۰ق نیز مسلم بن قریش با غلبه بر متصرفات روم در شام، از مردم آنجا اتاوه گرفت (ابن شداد، ۳/(۱)/۱۶۲) و در سوی دیگر مسلمانان پس از فتح مسینا در سیسیل بر ساکنان آن دیار سالی دو بار اتاوه بستند (ابن جبیر، ۳۲۳-۳۲۴).

در ایران نیز این نوع خراج رایج بوده و حتی در متن عربی نامهٔ منسوب به اردشیر بابکان خطاب به کارگزاران و دیوانیانش آمده که وی اتاوه را از رعایای خود ساقط کرده است (مسعودی، ۱/۲۷۲؛ ابن عبدربه، ۱/۴۱). محمد بن هندوشاه نخجوانی پس از ذکر نامهٔ مذکور، آن را به فارسی برگردانده و معنای اتاوه را «خراج راتب» نوشته است (۱/۶۶-۶۸) که به گفتهٔ نویری در مصر مبلغی معین به عنوان خراج نهرها و بستانها و املاک بوده که در ازای مقاطعهٔ آن به دیوان می‌پرداختند (۸/۲۵۳). اما از منابع ایرانی دورهٔ اسلامی بر می‌آید که اتاوه غالباً به همان معنای نخست به کار می‌رفته است. از جمله وقتی سلطان محمود بر هندوان غلبه کرد، بر ایشان «اتاوتی معین گردانید که هر سال، از مباز آن دیار و متاع آن بقاع به خزانه» فرستند (عتبی، ۳۱۲). در ایام سلطان جلال‌الدین مینکبرنی (خوارزم شاه) نیز در اران و آذربایجان خطبه و سکه به نام او کردند و هر سال «حملی معلوم به رسم اتاوه یعنی خراج» می‌فرستادند (نسوی، ۲۶). در ایام همان سلطان، اتاوهٔ الموت سالانه ۳۰٬۰۰۰ درهم بود (همو، ۲۲۶). در ایام مغولان نیز اتاوه به معنای باج و خراجی که حکام به دربار خان مغول می‌فرستادند، به کار می‌رفته است (وصاف، ۲۸۹، ۳۹۷). در ایام نادرشاه افشار و فتح هند، اتاوه آشکارا به معنای باج به کار رفته است: «هر شام از هند اتاوه و باج و سَلَب طلب کردی» (نک: استرابادی، ۶۲۷).

مآخذ: ابن جبیر، محمد، *رحلة*، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ق؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی عبّاره، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابن عبدربه، احمد، *عقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۹ق؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوالعلاء معری، احمد، *لزوم مالا یلزم*، به کوشش ندیم عدی، دمشق، ۱۹۸۸م؛ ابوعلی مسکویه، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۹۸۷م/۱۳۶۶ش؛ استرابادی، محمد مهدی، *درهٔ نادره*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ برو، توفیق، *تاریخ العرب القدیم*، دمشق، ۱۴۰۴ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ تفلیسی، حبیش، *قانون ادب*، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران، ۱۳۵۱ش؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۹۶۹م؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۴م؛ خلیل بن احمد فراهیدی، *کتاب العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ خماش، نجده، *الشام فی صدر الاسلام*، دمشق، ۱۹۸۷م؛ دوری، عبدالعزیز، «نظام الضرائب فی صدر الاسلام»، *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، ۱۹۷۴م/۱۳۹۴ق، ج ۴۹(۲)؛ *تاج العروس*؛ زمخشری، محمود، *اساس البلاغة*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ *قاموس*؛ کرمینی، علی، *تکملة الاصناف*، اسلام آباد، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *دستورالکاتب فی تعیین المراتب*، به کوشش علی اوغلی علی‌زاده، مسکو، ۱۹۶۴م؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۳۴۲-۱۳۶۲ق؛ وصاف، *تاریخ*، به کوشش مهدی اصفهانی، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ همیسری، مصطفی، *النظام الاقتصادی فی الاسلام*، ریاض، ۱۹۸۵م؛ نیز:
EI²; Lokkegaard, Frede, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950.

صادق سجادی

آتای، نک: ذیل، آتای.

اَتْبَره، نک: عطبره.

اِتّحاد، نک: حلول و اتحاد.

اِتّحادِ شوروی، وسیع ترین کشور جهان به مساحت تقریبی یک ششم مساحت خشکیهای کرهٔ زمین که در پایان سال ۱۹۹۱م انحلال یافت و بزرگ ترین جزء باقی مانده از آن «کشورهای مستقل مشترک المنافع» نامیده می‌شود. مساحت این کشور پهناور ۲۲٬۴۰۲٬۲۰۰ کم² (BSE³, XXIV(2)/9) و جمعیت آن (آمار ۱۹۸۵م) ۲۷۶٬۳۰۰٬۰۰۰ نفر بوده است («فرهنگ...»[1]، 1254).

اتحاد شوروی در شرق اروپا و شمال و مرکز آسیا قرار داشت و درازای آن از غرب به شرق حدود ۱۰٬۰۰۰ کم و از شمال به جنوب

1. Sovetskiĭ...

۵۰۰۰ کم بود. این کشور در غرب با نروژ، فنلاند، لهستان، چکوسلواکی، مجارستان و رومانی، در جنوب با ترکیه، ایران، افغانستان، چین، مغولستان و جمهوری دموکراتیک خلق کره هم مرز بود. در اطراف اتحاد شوروی ۱۲ دریا وجود داشت: بالتیک، سیاه، آزوف، بارِنتس، سفید، کارَسک، لاپتو، دریای شرق سیبری، چوکُتسک، بِرینگ، اُختُسک و دریای ژاپن (همان، 1253).

فاصلهٔ میان شمالی‌ترین و جنوبی‌ترین نقطهٔ اتحاد شوروی °۴۶ و ′۴۲ بود. این کشور به دو بخش اروپایی و آسیایی منقسم می‌گشت که بخش شمالی آن در منطقهٔ منجمد شمالی و بخش جنوبی آن در منطقهٔ معتدل واقع شده بود. در خارج از بخش قاره‌ای آن، دماغهٔ فلیگِلی در جزیرهٔ رودلف در °۸۱ و ′۴۹ عرض شمالی واقع شده که شمالی‌ترین نقطهٔ کشور بود. جنوبی‌ترین نقطهٔ اتحاد شوروی ناحیهٔ چهل دختر در نزدیکی کوشک از نواحی آسیای مرکزی بود که در °۳۵ و ′۸ عرض شمالی قرار دارد. غربی‌ترین ناحیهٔ اتحاد شوروی در خلیج گدانسک (دریای بالتیک) با °۱۹ و ′۳۸ طول شرقی و شرقی‌ترین نقطهٔ آن دماغهٔ دِژنوا در °۱۶۹ و ′۴۰ طول غربی بود (BSE^3 ;BSE^2, L/15، همانجا). شرقی‌ترین و غربی‌ترین نقطهٔ کشور حدود ۱۱ ساعت اختلاف افق داشتند (ویلر، ۲۳۶). مجموع طول مرزهای اتحاد شوروی بیش از ۶۰٬۰۰۰ کم و یک برابر و نیم طول خط استوا بود (BSE^3، همانجا).

بخش اروپایی اتحاد شوروی به طور کلی شامل مناطق جلگه‌ای روسیه و اروپای شرقی، و بخش آسیایی آن از شرق کوههای اورال تا اقیانوس کبیر کشیده شده و شامل ۳ قسمت بود: قسمت غربی، شامل اراضی جلگه‌ای سیبری غربی؛ قسمت میانی، شامل فلات سیبری میانه؛ قسمت شرقی، شامل نواحی کوهستانی خاور دور.

اتحاد شوروی شامل ۱۵ جمهوری متحد، ۲۰ جمهوری خود مختار، ۸ استان خود مختار، ۱۰ منطقهٔ خود مختار و ۱۲۹ ولایت و ناحیهٔ خودمختار بود.

جمهوریهای خود مختار اینها بودند: جمهوری فدراتیو روسیه، اوکرائین، بلوروسی، ازبکستان، قزاقستان، گرجستان، آذربایجان، لیتوانی، مولداوی، لتونی، قرقیزستان، تاجیکستان، ارمنستان، ترکمنستان و استونی («فرهنگ»، 1254).

در داخل جمهوری فدراتیو روسیه ۱۶ جمهوری خود مختار وجود داشت: باشقیرستان (باشگیرستان)، بوریات، داغستان، کاباردینو ـ بالکار (بلغار)، قالمیق، کارِلی، کُمی، ماری، مُردُوا، اُسِتی شمالی، تاتارستان، تووین، اودْمورت، چچن ـ اینگوش، چوواش و یاقوتستان (BSE^3, XXIV(2)/499). دیگر جمهوریهای خود مختار: قاراقالپاق، در ازبکستان؛ ابخاز (هم) و آجارستان (هم)، در گرجستان؛ نخجوان، در آذربایجان (همان، XXIV(2)/518,524-525,527).

در جمهوری فدراتیو روسیه ۵ استان خودمختار وجود داشت: آدیگه (ادیغه)، آلتای کوهستانی، یهودان، قراچای ـ چرکس و خاکَس. دیگر استانهای خودمختار اینها بودند: اُستی جنوبی، در گرجستان؛ قراباغ کوهستانی، در آذربایجان؛ بدخشان کوهستانی، در تاجیکستان (همان، XXIV(2)/525,527,537).

اوضاع طبیعی: بخش غربی اتحاد شوروی سابق شامل جلگهٔ وسیعی است، ولی بخش شرقی آن از سواحل رود ینی‌سئی تا کرانهٔ اقیانوس آرام سرزمینی است مشتمل بر مناطق کوهستانی که به تقریب در سراسر مرزهای جنوبی کشور کشیده شده است. تفاوت ارتفاع مناطق مختلف این کشور به ۷۶۰۰ متر می‌رسد. توضیح آنکه بلندترین ناحیهٔ کوهستانی اتحاد شوروی در کوههای پامیر به ۷۴۹۵ متر می‌رسد، در حالی که پایین‌ترین نقطهٔ آن در شبه‌جزیرهٔ مانقشلاق ۱۳۲ متر پایین‌تر از سطح دریاست. قسمت اعظم بخش اروپایی اتحاد شوروی را جلگهٔ روسیه تشکیل می‌دهد که سطح آن ناهموار است و گاه حدود ارتفاعات آن در حوالی دنیپروپتروفسک و دریای سیاه به ۳۰۰ تا ۴۰۰ متر می‌رسد، ولی در سواحل دریای خزر نواحیی وجود دارد که ۲۸ متر پایین‌تر از سطح دریاست. در جنوب غربی بخش اروپایی اتحادشوروی کوههای کارپات واقع شده است. در جنوب، ارتفاعات شبه جزیرهٔ کریمه قرار دارد، بلندترین نقطه از کوههای منطقهٔ قفقاز به ۵۰۰۰ متر از سطح دریا می‌رسد. در فاصلهٔ میان بخش اروپایی و آسیایی اتحاد شوروی کوههای اورال واقع شده است که ارتفاع آنها نسبت به بلندیهای جبال پامیر و رشته کوههای قفقاز چندان زیاد نیست. در قسمت آسیایی اتحاد شوروی در فاصلهٔ میان کوههای اورال و رود ینی‌سئی جلگهٔ سیبری غربی قرار دارد که از فلات تورگای جداست. ارتفاع فلات تورگای چندان زیاد نیست. دیگر از دشتهای سرزمین اتحاد شوروی دشت توران است که شامل قسمت اعظم اراضی آسیای مرکزی است. این دشت در بعضی نواحی شن‌زار است. میان دو رود ینی‌سئی و لِنا یکی از وسیع‌ترین جلگه‌های جهان در سیبری میانه قرار دارد. در بخش جنوبی شوروی رشته کوههای کُپِت داغ، پامیر و تیان ـ شان واقع شده‌اند. در جنوب سیبری رشته کوههای آلتای، سایان و بلندیهای اطراف دریاچهٔ بایکال و ماوراء بایکال قرار دارد. در شمال شرقی سیبری و خاوردور از ارتفاعات کُلیم، کُریاک، جوگجور، بورین، سیخُته‌ـ‌آلین و کامچاتکا می‌توان نام برد. جزایر اقیانوس منجمد شمالی چون فرانس یوسف[1]، ارض جدید، ارض شمالی و نیز جزایر اقیانوس آرام چون ساخالین و کوریل اغلب کوهستانی هستند («دائرةالمعارف مختصر...»[2]، III/541).

اتحاد شوروی به چند اقلیم بخش شده است: اقلیم توندرا، نیمه قطبی، قاره‌ای مرطوب، استپی، بیابانی و معتدلهٔ موسمی. اقلیم توندرا بیشتر دشتهای بایر باتلاقی و پر از بادی است که به سبب سرما و یخبندان طولانی (۸ـ۹ ماه در سال) قابل زراعت نیستند. این منطقه از یخچالهای طبیعی پوشیده است (ویلر، ۲۴۴ـ ۲۴۵). اقلیم نیمه‌قطبی دارای جنگلهای کاج و دیگر درختان سوزنی برگ است که آنها را تایگا

1. Frants-Iosif 2. *Kratkaya Geograficheskaya...*

می‌نامند. خاکهای این منطقه پُدزُل نامیده می‌شوند که به هنگام شخم رنگ خاکستری مایل به سفید پیدا می‌کنند. خاک این نواحی تا اندازه‌ای اسیدی است (همو، ۲۴۶). خاک مناطق قاره‌ای مرطوب برای کشاورزی مناسب‌تر از خاک منطقهٔ توندراست و چون خاک زیر پوششی از برگهای جنگلی نهفته است، میزان حاصلخیزی آن بسیار است (همو، ۲۴۷). منطقهٔ استپی پوشیده از خاک سیاه رنگی است که به روسی آن را چرنوزیوم می‌نامند. این خاک دارای قشری ستبر، حاصلخیز، مقاوم و همراه با مقادیر قابل ملاحظه‌ای خاک برگ است و به سبب داشتن مواد آهکی، اسید خاک را خنثی می‌کند. این خاک در روسیه و به ویژه در اوکرائین بسیار فراوان و برای کشاورزی و کشت غله فوق العاده مناسب است (همانجا). اقلیم بیابانی دارای بوته‌زار هایی است که چراگاههای پراکنده‌ای برای احشام در آنها وجود دارد. منطقهٔ معتدلهٔ موسمی با آب‌وهوای مدیترانه‌ای، مناطق پراکنده‌ای را در شبه جزیرهٔ کریمه، قفقاز، ماوراء قفقاز و بخشی از آسیای مرکزی تشکیل می‌دهند. خاک این مناطق برای ایجاد باغهای میوه و تاکستانها بسیار مناسب است (همو، ۲۴۸).

آب و هوا: بخش بزرگی از سرزمین اتحاد شوروی در منطقهٔ معتدله قرار دارد که از غرب تا شرق کشیده شده است. منطقهٔ خاور دور دستخوش بادها و بارندگیهای موسمی است. در شرق رود ینی‌سئی به تقریب در همه جا منطقهٔ یخبندان است. بخشی از اراضی منطقهٔ اقیانوس منجمد شمالی و نیز منطقهٔ قطب شمال به کمربند شمالی تعلق دارد. قفقاز و بخش جنوبی آسیای مرکزی جزء منطقهٔ گرم است. در جزایر اقیانوس منجمد شمالی و سواحل آن هوا بسیار سرد است. در سواحل جنوبی اقیانوس منجمد شمالی و منطقهٔ توندرا، اراضی باتلاقی وسیعی وجود دارد. در جنوب آن، مناطق جنگلی پهناوری است که به تقریب نیمی از مساحت کشور را فرا گرفته است. میزان دمای متوسط این منطقه در ماه ژوئیه °۱۸ـ°۱۹ سانتی‌گراد است، ولی در زمستانهای طولانی هوای این منطقه بسیار سرد است. میزان بارندگی در این منطقه سالانه ۵۰۰ تا ۶۰۰ میلی متر و در خاوردور ۱٬۰۰۰ میلی متر است. در مناطق کوهستانی آلتای در شرق و کارپات در غرب کشور دمای هوا به طور متوسط در ماه ژوئیه به °۲۳ سانتی گراد و در ژانویه به °۱۷ـ سانتی گراد می‌رسد. میزان متوسط بارندگی این مناطق در سال ۳۰۰ تا ۴۰۰ میلی‌متر است. در آسیای مرکزی و قزاقستان بارندگی سالانه حدود ۲۰۰ میلی‌متر است. منطقهٔ گرم و خشک در اتحاد شوروی چندان وسیع نیست. این مناطق شامل سواحل شبه جزیرهٔ کریمه، بخش شمالی دریای سیاه، سواحل همین دریا در غرب قفقاز، منطقهٔ میان دو رود کر و ارس، شرق قفقاز و نواحی جنوبی آسیای مرکزی، دشت اترک، وخش و کافرنهان است. میزان متوسط دمای این مناطق در ماه ژوئیه حدود ۲۵ تا °۲۸ سانتی گراد و در ماه ژانویه °۲ـ تا °۶ـ سانتی گراد است. بارندگی سالانهٔ این مناطق حدود ۳۰۰ـ۶۰۰ میلی‌متر است. در مناطق مرطوب سواحل دریای سیاه در غرب قفقاز و نیز دشتهای کلخید و لنکران میزان بارندگی زیاد است و به ۱٬۰۰۰ و ۱٬۲۰۰ تا ۲٬۵۰۰ میلی‌متر در سال می‌رسد. در مناطق کوهستانی این نواحی بارندگی به ۴٬۰۰۰ میلی‌متر در سال نیز می‌رسد («فرهنگ»، 1254).

آبهای داخلی: در اتحاد شوروی ۱۵۰ هزار رود و رودخانه وجود دارد («دائرة المعارف مختصر»، III/547) که طول مجموع آنها را ۹٬۶۰۰٬۰۰۰ که تخمین زده‌اند («فرهنگ»، همانجا). بیشتر رودها به سوی اقیانوس منجمد شمالی جریان دارند و از مهم ترین آنها دوینای شمالی، پچورا، ابی (اُب)، ایرتیش، ینی‌سئی، لنا، ایندیگیرکا و کُلیم است. همهٔ رودهای خاور دور شوروی به اقیانوس آرام می‌ریزند که عمده‌ترین آنها عبارتند از آمور، آنادیر، پنْژینا و کامچاتکا. رودهایی که به سوی دریاهای اقیانوس اطلس جریان دارند، رودهایی هستند که به دریاهای سیاه، آزوف و بالتیک می‌ریزند. رودهایی که به دریای سیاه می‌ریزند، عبارتند از دانوب، دنیستر، دنیپر و ریونی. رودهای ولگا، اورال، اِمبا، ترِک به دریای خزر و سیر دریا (سیحون) و آمودریا (جیحون) به دریاچهٔ آرال می‌ریزند. اغلب رودهای شوروی در منطقهٔ شمال سیبری طی ۸ـ۹ ماه و در نواحی جنوبی سیبری حدود ۱ـ۲ ماه در سال منجمدند («دائرة المعارف مختصر»، همانجا).

در اتحاد شوروی بالغ بر ۲۵۰ هزار دریاچهٔ بزرگ و کوچک وجود دارد که مساحت ۹۹/۲٪ آنها کمتر از ۱ کم۲ است. پس از دریاچهٔ خزر که مشترک میان ایران و اتحاد شوروی سابق است و نیز پس از دریاچهٔ آرال، بزرگ ترین دریاچهٔ اتحاد شوروی بایکال به مساحت ۳۱٬۵۰۰ کم۲ است. بایکال عمیق‌ترین دریاچهٔ جهان است. عمق ژرف ترین ناحیهٔ این دریاچه را حدود ۱٬۶۲۰ تا ۱٬۷۴۲ متر تخمین زده‌اند. دیگر از دریاچه‌های بزرگ اتحاد شوروی، دریاچهٔ بالخاش، لادُگا، اُنِگا و ایسیق گول است. دریاچهٔ بزرگ و مصنوعی براتسک بر رود آنگارا دارای مساحتی بالغ بر ۵٬۰۰۰ کم۲ است. دریاچه‌های بوختار مینسک و کوی بیشِف نیز از دریاچه‌های عمدهٔ شوروی محسوب می‌شوند (همان، I/179,III/547؛ «فرهنگ»، 1254-1255). نام‌ومشخصات دریاچه‌های بزرگ اتحاد شوروی در جدول ۱ آمده است (BSE³, XXIV(2)/45).

پوشش گیاهی: در اتحاد شوروی حدود ۱۷ هزار نوع رستنی وجود دارد که به تقریب نیمی از خانوادهٔ رستنیهای شناخته شدهٔ کرهٔ زمین را تشکیل می‌دهد. رستنیهای مزبور شامل گیاهان منطقهٔ قطب شمال، صحراها، توندراها، مناطق توندرا، مناطق جنگلی پای کوهی، جنگلهای جلگه‌ای، جلگه‌ها، مناطق بیابانی و نیمه بیابانی است. منطقهٔ قطب شمال شامل اکثر جزایر اقیانوس منجمد شمالی و کرانه‌های شبه جزیرهٔ تایمیر است. حدود ۱۰ تا ۱۵٪ این مناطق زیر پوشش گیاهان و رستنیهای قطبی قرار دارند. منطقهٔ توندرا سراسر مناطق شمال بخشهای آسیایی و اروپایی اتحاد شوروی را شامل می‌گردد («دائرة المعارف مختصر»، III/548). طی فصل کوتاه تابستان در این مناطق تاریکی شب وجود ندارد. در این فصل گلها و گیاهان منطقه رنگ و جلای خاصی دارند (ویلر، ۲۴۴). در جنوب منطقهٔ توندرا، مناطق

جدول ۱

نام دریاچه	مساحت کم ۲	ارتفاع از سطح دریا متر	میزان آب کم ۳	عمیق‌ترین نقطه متر	رود هایی که از دریاچه‌ها می‌گذرند
بایکال	۳۱٬۵۰۰	۴۵۶	۲۳٬۰۰۰	۱٬۶۲۰-۲٬۷۴۲	آنگارا
بالخاش	۱۸٬۳۰۰	۳۴۰	۱۱۲	۲۶	ــــ
لادُگا	۱۷٬۷۰۰	۴	۹۰۸	۲۳۰	نِوا
اُنِگا	۹٬۷۲۰	۳۳	۲۸۵	۱۲۰	سویر
ایسیق کول	۶٬۲۸۰	۱٬۶۰۸	۱٬۷۳۰	۷۰۲	ــــ
تایمیر	۴٬۵۶۰	۶	۱۳	۲۶	تایمیر سفلی
خانکا	۴٬۱۹۰	۶۹	۱۶/۵	۱۰/۶	سونگاچا
چود ـ پسکوف	۳٬۵۵۰	۳۰	۲۵/۲	۱۵	ناروا
چانی	۱٬۹۹۰	۱۰۵	۴/۳	۹	ــــ
زایسان	۱٬۸۰۰	۳۸۶	...	۸	ایرتیش
تنگیز	۱٬۵۹۰	۳۰۴	...	۸	ــــ
سوان	۱٬۳۶۰	۱٬۹۰۵	۵۸/۵	۸۳	رازدان
بلویه (سفید)	۱٬۲۹۰	۱۱۳	۵/۲	۲۰	شِکسنا
ویگ	۱٬۱۴۰	۸۹	۷/۱۰	۱۸	ویگ سفلی
تُپ	۹۸۶	۱۱۰	۱۲/۹	۵۶	کُودا
ایلمِن	۹۸۲	۱۸	...	۶	وُلخُف

جنگلی با رستنیهای ویژهٔ آن از جمله سپیدار و کاجهای خاص آن منطقه وجود دارند. جنوب این مناطق به عرض ۱٬۵۰۰ تا ۲٬۰۰۰ کم منطقهٔ جنگلی وسیعی از غرب تا شرق و کرانه‌های اقیانوس آرام کشیده شده است. وجود انواع درختان کاج از جمله سوزنی برگ و صنوبر از مشخصات این منطقه است. در جنوب این منطقه درختان کاج، سوزنی برگ، اُرس و صنوبر بسیار فراوان است. در مناطق جنگلهای جلگه‌ای جز درختان یاد شده، درختهای سپیدار و بلوط بسیار است. درختان این منطقه اغلب دارای برگهای پهن هستند. در جلگه‌های منطقهٔ اروپایی شوروی و سیبری چمنزارهای وسیع، به ویژه درختان سپیدار و بلوط فراوان است. در جنوب سیبری و مناطق نزدیک به مرزهای چین مناطق نیمه بیابانی شامل بوته‌زارهای مخصوص این منطقه است. صحاری شرق دریای خزر و دشتهای جنوب آسیای مرکزی اتحاد شوروی بیابانی است. این مناطق شامل شنزارها و نمکزارهاست. در قفقاز به ویژه منطقهٔ لنکران و ناحیهٔ گلخید گرجستان درختان مرکبات می‌رویند. در این مناطق نیز جنگلهای بلوط و سپیدار وجود دارند. در جونگار، آلاتائو و دامنهٔ کوههای تیان ـ شان مراتع وسیعی گسترده‌اند («دائرة المعارف مختصر»، III/548-549). مساحت جنگلهای اتحاد شوروی طبق آمار سال ۱۹۷۳م در جدول ۲ آمده است (XXIV(2)/56, BSE[3]).

جدول ۲

نام کشور و جمهوریها	مساحت جنگلها میلیون هکتار	مقدار جنگل در اراضی درصد
اتحاد جماهیر شوروی	۷۶۹/۸	۳۴/۴
جمهوری فدراتیو روسیه	۷۲۸/۰	۴۲/۷
جمهوری اوکرائین	۸/۵	۱۴/۱
جمهوری بلوروسی	۶/۸	۳۲/۷
جمهوری ازبکستان	۱/۲	۲/۷
جمهوری قزاقستان	۹/۱	۳/۳
جمهوری گرجستان	۲/۷	۳۸/۸
جمهوری آذربایجان	۰/۹	۱۱/۰
جمهوری لیتوانی	۱/۷	۲۶/۴
جمهوری مولداوی	۰/۳	۸/۰
جمهوری لتونی	۲/۴	۳۸/۳
جمهوری قرقیزستان	۰/۷	۳/۳
جمهوری تاجیکستان	۰/۴	۲/۹
جمهوری ارمنستان	۰/۳	۹/۹
جمهوری ترکمنستان	۳/۲	۶/۶
جمهوری استونی	۱/۶	۳۶/۱

حیات جانوری: به سبب وسعت خاک اتحاد شوروی جانوران آن سرزمین چه در خشکی و چه در آبها، متنوع و بسیارند. در این کشور بیش از ۷۶۰ نوع پرنده و ۱٬۴۰۰ نوع ماهی وجود دارد که حدود ۵۲۸ نوع از آنها در آبهای شیرین زندگی می‌کنند. انواع حشرات در این سرزمین به ۸۰ تا ۱۰۰ هزار تخمین زده شده است. جانورشناسان انواع جانوران کرهٔ زمین را ۱٬۳۰۰٬۰۰۰ تا ۱٬۵۰۰٬۰۰۰ تخمین زده‌اند که از این شمار ۱۲۵ تا ۱۳۰ هزار نوع آن در اتحاد شوروی زندگی می‌کنند. در اراضی جنوبی اتحاد شوروی حیواناتی وجود دارند که به مراتب بیشتر از گروه جانوران آسیا و افریقا هستند. در اتحاد شوروی ۷۰ نوع جانور

وجود دارد که از پوست آنها استفاده می‌شود. شمارهٔ انواع ماهیانی که در آبهای شیرین و دریاهای شوروی برای استفاده صید می‌شوند، بالغ بر ۲۵۰ است (همان، XXIV(2)/59-72).

جمعیت: جمعیت سراسر اتحاد شوروی طبق آمار ۱۹۸۵م حدود ۲۷۶٬۳۰۰٬۰۰۰ نفر بوده است. تا ۱۹۷۶م جمعیت این کشور حدود ۶/۴٪ جمعیت جهانی را تشکیل می‌داد. در ۱۹۱۳م جمعیت سراسر امپراتوری روسیه ۱۵۹٬۲۰۰٬۰۰۰ نفر بود، ولی در ۱۹۲۶م در نتیجهٔ جنگ جهانی اول، انقلاب و جنگهای داخلی، مهاجرتها و تلف شدن انسانها به ۱۳۹٬۳۰۰٬۰۰۰ نفر کاهش یافت. در ۱۹۳۹م جمعیت اتحاد شوروی به ۱۷۰٬۶۰۰٬۰۰۰ نفر رسید. گرچه در جریان جنگ جهانی دوم اتحاد شوروی تلفات بسیاری را متحمل گردید، ولی در پایان جنگ رشد جمعیت فزونی گرفت و با ضمیمه شدن بخشی از اراضی کرانهٔ بالتیک و اروپای شرقی میزان جمعیت کشور طبق آمار ژانویهٔ ۱۹۵۹ به ۲۰۸٬۸۰۰٬۰۰۰، در ۱۹۶۱م به ۲۱۸ میلیون و در ۱۹۶۲م به ۲۲۴٬۵۰۰٬۰۰۰ نفر رسید («دائرة المعارف مختصر»، III/550). در ۱۹۷۶م جمعیت کشور ۲۵۵٬۵۲۴٬۰۰۰ و در ژانویهٔ ۱۹۷۷ حدود ۲۵۷٬۹۰۰٬۰۰۰ و در ۱۹۸۱م ۲۶۶٬۵۹۹٬۰۰۰ نفر بوده است و توزیع جمعیت بر اساس آمار اخیر مطابق جدول ۳ بوده است (GSE, XXXI/20-21).

طبق آمار ۱۹۸۱م، ۴۶/۷٪ جمعیت اتحاد شوروی مرد و ۵۳/۳٪ آنها زن بوده‌اند (همانجا). شمار اقوام و ملل ساکن اتحاد شوروی به بیش از ۱۰۰ می‌رسد. در جدول ۴ نام هر یک از این اقوام و جمعیت آنها در ۱۹۷۹م آمده است (همان، XXXI/24).

نام و جمعیت بزرگ‌ترین شهرهای اتحاد شوروی که طبق آمار ۱۹۸۵م بیش از یک میلیون نفر جمعیت داشته‌اند، در جدول ۵ آمده است («فرهنگ»، 1254).

طبق آمار ۱۹۸۵م از مجموع جمعیت اتحاد شوروی ۶۵٪ در شهرها و ۳۵٪ در روستاها سکنیٰ داشتند، حال آنکه در ۱۹۴۰م حدود ۳۲/۵٪ جمعیت کشور شهرنشین و ۶۷/۵٪ ساکن روستاها بوده‌اند. در ۱۹۸۵م حدود ۸۷/۶٪ جمعیت اتحاد شوروی کارگر و کارمند و ۱۲/۴٪ کشاورز بوده‌اند (همانجا).

طبق آمار ۱۹۷۹م از ۲۶۲ میلیون نفر جمعیت اتحاد شوروی ۴۳٬۴۰۰٬۰۰۰ نفر مسلمان بوده‌اند که اکنون شمار آنان به احتمال زیاد بیشتر است. در آن سال یک ششم مردم اتحاد شوروی مسلمان بوده‌اند. جدول ۶ نموداری از افزایش جمعیت در جمهوریهای مسلمان نشین اتحاد شوروی از سال ۱۹۵۹ تا ۱۹۷۹م است (بنیگسن، 6-7).

در فاصلهٔ سالهای ۱۹۷۰-۱۹۷۹م درصد افزایش جمعیت نسبت به دورهٔ قبل کاستی داشت، به ویژه در میان روسها که به ۶/۵٪ و در اوکرائین و بلوروسی به ۶٪ رسید، حال آنکه افزایش جمعیت در میان اهالی مسلمان اتحاد شوروی همچنان رو به فزونی بود. در جمهوری ازبکستان افزایش جمعیت به ۳۵/۵٪ و در تاجیکستان به ۳۵/۷٪ رسیده است. تنها تاتارهای منطقهٔ غازان که در اراضی اتحاد شوروی پراکنده شده‌اند و به صورت گروههای مسلمان در میان روسها زندگی می‌کنند، از افزایشی معادل ۶/۵٪ برخوردار شده‌اند که برابر افزایش جمعیت در میان روسها بوده است (همو، 7). جمعیت شناسان بر این نظرند که پایین آمدن درصد رشد جمعیت در سراسر اتحاد شوروی سابق ادامه خواهد یافت، ولی این تقلیل رشد به طور کلی مربوط به ملل اسلاو خواهد بود، حال آنکه جمعیت جمهوریهای مسلمان نشین با سرعت بیشتری فزونی خواهد گرفت و در ۲۰۰۰م به حداقل ۶۵ میلیون و حداکثر

جدول ۳

جمهوری	جمعیت	جمعیت شهری	درصد جمعیت شهری	تراکم در کم۲
فدراتیو روسیه	۱۳۹٬۱۶۵٬۰۰۰	۹۸٬۱۵۳٬۰۰۰	۷۱	۸/۲
اوکرائین	۵۰٬۱۳۵٬۰۰۰	۳۱٬۴۲۳٬۰۰۰	۶۳	۸۳
بلوروسی	۹٬۶۷۵٬۰۰۰	۵٬۵۵۰٬۰۰۰	۵۷	۴۶/۶
ازبکستان	۱۶٬۱۵۸٬۰۰۰	۶٬۷۰۶٬۰۰۰	۴۲	۳۶/۱
قزاقستان	۱۵٬۰۵۳٬۰۰۰	۸٬۲۶۷٬۰۰۰	۵۵	۵/۵
گرجستان	۵٬۰۷۱٬۰۰۰	۲٬۶۵۹٬۰۰۰	۵۲	۷۲/۸
آذربایجان	۶٬۲۰۲٬۰۰۰	۳٬۳۱۳٬۰۰۰	۵۳	۷۱/۶
لیتوانی	۳٬۴۲۵٬۰۰۰	۲٬۱۵۶٬۰۰۰	۶۳	۵۲/۸
مولداوی	۳٬۹۹۵٬۰۰۰	۱٬۶۳۵٬۰۰۰	۴۱	۱۱۸/۶
لتونی	۲٬۵۳۹٬۰۰۰	۱٬۷۶۴٬۰۰۰	۶۹	۳۹/۹
قرقیزستان	۳٬۶۵۳٬۰۰۰	۱٬۴۱۸٬۰۰۰	۳۹	۱۸/۴
تاجیکستان	۴٬۰۰۷٬۰۰۰	۱٬۳۷۶٬۰۰۰	۳۴	۲۸
ارمنستان	۳٬۱۱۹٬۰۰۰	۲٬۰۶۹٬۰۰۰	۶۶	۱۰۲/۷
ترکمنستان	۲٬۸۹۷٬۰۰۰	۱٬۳۸۵٬۰۰۰	۴۶	۵/۹
استونی	۱٬۴۸۵٬۰۰۰	۱٬۰۴۷٬۰۰۰	۷۰	۳۲/۹
اتحاد جماهیر شوروی	۲۶۶٬۵۹۹٬۰۰۰	۱۶۸٬۹۱۹٬۰۰۰	۶۳	۱۲۶/۲

جدول ۴

اقوام	جمعیت
روس	۱۳۷٬۳۹۷٬۰۰۰
اوکراینی	۴۲٬۳۴۷٬۰۰۰
ازبک	۱۲٬۴۵۶٬۰۰۰
بلوروسی	۹٬۴۶۳٬۰۰۰
قزاق	۶٬۵۵۶٬۰۰۰
تاتار	۶٬۳۱۷٬۰۰۰
آذربایجانی	۵٬۴۷۷٬۰۰۰
ارمنی	۴٬۱۵۱٬۰۰۰
گرجی	۳٬۵۷۱٬۰۰۰
مولداو	۲٬۹۶۸٬۰۰۰
تاجیک	۲٬۸۹۸٬۰۰۰
لیتوانیایی	۲٬۸۵۱٬۰۰۰
ترکمن	۲٬۰۲۸٬۰۰۰
ژرمن	۱٬۹۳۶٬۰۰۰
قرقیز	۱٬۹۰۶٬۰۰۰
یهود	۱٬۸۱۱٬۰۰۰
چواش	۱٬۷۵۱٬۰۰۰
داغستانی	۱٬۶۵۷٬۰۰۰
آوار	۴۸۳٬۰۰۰
لزگی	۳۸۳٬۰۰۰
دارگین	۲۷۸٬۰۰۰
کومیک	۲۲۸٬۰۰۰
لک	۱۰۰٬۰۰۰
تابسرانی(طباسرانی)	۷۵٬۰۰۰
نوگوی	۶۰٬۰۰۰
روتول	۱۵٬۰۰۰
تساخور	۱۴٬۰۰۰
آگول	۱۲٬۰۰۰
لتونیایی	۱٬۴۳۹٬۰۰۰
باشقیر	۱٬۳۷۱٬۰۰۰
موردوا	۱٬۱۹۲٬۰۰۰
لهستانی	۱٬۱۵۱٬۰۰۰
استونیایی	۱٬۰۲۰٬۰۰۰
چچن	۷۵۶٬۰۰۰
اودمورت	۷۱۴٬۰۰۰
ماری	۶۲۲٬۰۰۰
اُستی	۵۴۲٬۰۰۰
کُمی و کمی پرمیاک	۴۷۸٬۰۰۰
کمی	۳۲۷٬۰۰۰
کمی پرمیاک	۱۵۱٬۰۰۰
کره‌ای	۳۸۹٬۰۰۰
بلغاری	۳۶۱٬۰۰۰
بوریات	۳۵۳٬۰۰۰
یونانی	۳۴۴٬۰۰۰
یاقوت	۳۲۸٬۰۰۰
کاباردین	۳۲۲٬۰۰۰
قراقالپاق	۳۰۳٬۰۰۰
ایغور	۲۱۱٬۰۰۰
کولی	۲۰۹٬۰۰۰
اینگوش	۱۸۶٬۰۰۰
گاگائوز	۱۷۳٬۰۰۰
مجار	۱۷۱٬۰۰۰
تووینی	۱۶۶٬۰۰۰
اقوام شمالی، سیبری و خاوردور	۱۵۸٬۰۰۰
قالموق	۱۴۷٬۰۰۰
کارل	۱۳۸٬۰۰۰
قراچای	۱۳۱٬۰۰۰
رومانیایی	۱۲۹٬۰۰۰
کرد	۱۱۶٬۰۰۰
آدیگه	۱۰۹٬۰۰۰
ترک	۹۳٬۰۰۰
ابخازی	۹۱٬۰۰۰
فنلاندی	۷۷٬۰۰۰
کاکاس	۷۱٬۰۰۰
بالکار	۶۶٬۰۰۰
آلتایی	۶۰٬۰۰۰
دونگان	۵۲٬۰۰۰
چرکس	۴۶٬۰۰۰
ایرانی	۳۱٬۰۰۰
آبازین	۲۹٬۰۰۰
آسوری	۲۵٬۰۰۰
تات	۲۲٬۰۰۰
بلوچ	۱۹٬۰۰۰
چک	۱۷٬۸۰۰
شُر	۱۶٬۰۰۰
اسلواک	۹٬۴۰۰

جدول ۵

شهر	جمعیت
مسکو	۸٬۴۰۸٬۰۰۰
لنینگراد	۴٬۳۲۹٬۰۰۰
کیف	۲٬۲۴۸٬۰۰۰
تاشکند	۲٬۰۳۰٬۰۰۰
خارکُف	۱٬۵۵۴٬۰۰۰
مینسک	۱٬۴۷۲٬۰۰۰
اِسوِرْدْلُفْسک	۱٬۳۰۰٬۰۰۰
کوئیبیشف	۱٬۲۵۷٬۰۰۰
تفلیس	۱٬۱۵۸٬۰۰۰
دنیپروپتروفسک	۱٬۱۵۳٬۰۰۰
اُدسا	۱٬۱۲۶٬۰۰۰
اُمْسک	۱٬۱۰۸٬۰۰۰
باکو	۱٬۱۰۴٬۰۰۰
چلیابینسک	۱٬۰۹۶٬۰۰۰
دُنِتْسک	۱٬۰۷۳٬۰۰۰
آلماآتا	۱٬۰۶۸٬۰۰۰
اوفا	۱٬۰۶۴٬۰۰۰
پرم	۱٬۰۵۶٬۰۰۰
غازان	۱٬۰۴۷٬۰۰۰

جدول ۶

کشور، جمهوریها، ملیتها	جمعیت در ۱۹۵۹م	جمعیت در ۱۹۷۰م	درصد افزایش در ۱۹۵۹-۱۹۷۰م	جمعیت در ۱۹۷۹م	درصد افزایش
جمعیت کل اتحاد شوروی	۲۰۸٬۸۲۷٬۰۰۰	۲۴۱٬۷۲۰٬۰۰۰	۱۶	۲۶۲٬۰۸۵٬۰۰۰	۸/۴
روسها	۱۱۴٬۱۱۴٬۰۰۰	۱۲۹٬۰۱۵٬۰۰۰	۱۳	۱۳۷٬۳۹۷٬۰۰۰	۶/۵
مجموع جمعیت مسلمان اتحاد شوروی	۲۴٬۳۸۰٬۰۰۰	۳۵٬۲۳۲٬۰۰۰	۴۵	۴۳٬۳۹۵٬۰۰۰	۲۳/۲
ازبکها	۶٬۰۱۵٬۰۰۰	۹٬۱۹۵٬۰۰۰	۵۳	۱۲٬۴۵۶٬۰۰۰	۳۵/۵
قزاقها	۳٬۸۲۲٬۰۰۰	۵٬۲۹۹٬۰۰۰	۴۶	۶٬۵۵۶٬۰۰۰	۲۳/۷
تاتارها	۴٬۹۶۸٬۰۰۰	۵٬۹۳۱٬۰۰۰	۱۹	۶٬۳۱۷٬۰۰۰	۶/۵
آذربایجانیها	۲٬۹۴۰٬۰۰۰	۴٬۳۸۰٬۰۰۰	۴۹	۵٬۴۷۷٬۰۰۰	۲۵
تاجیکها	۱٬۳۹۷٬۰۰۰	۲٬۱۳۶٬۰۰۰	۵۳	۲٬۸۹۸٬۰۰۰	۳۵/۷
ترکمنها	۱٬۰۰۲٬۰۰۰	۱٬۵۲۵٬۰۰۰	۵۲	۲٬۰۲۸٬۰۰۰	۳۳
قرقیزها	۹۶۹٬۰۰۰	۱٬۴۵۲٬۰۰۰	۵۰	۱٬۹۰۶٬۰۰۰	۳۱/۳
باشقیرها	۹۸۹٬۰۰۰	۱٬۲۴۰٬۰۰۰	۲۵	۱٬۳۷۱٬۰۰۰	۱۰/۶
چچنها	۴۱۹٬۰۰۰	۶۱۳٬۰۰۰	۴۶	۷۵۶٬۰۰۰	۲۳/۳
استهای مسلمان	۴۱۳٬۰۰۰	۴۸۸٬۰۰۰	۱۸	۵۴۲٬۰۰۰	۱۱
آوارها	۲۷۰٬۰۰۰	۳۹۶٬۰۰۰	۴۷	۴۸۳٬۰۰۰	۲۲
لزگیها	۲۲۳٬۰۰۰	۳۲۴٬۰۰۰	۴۵	۳۸۳٬۰۰۰	۱۸/۲
کاباردائیها (کاباردینها)	۲۰۴٬۰۰۰	۲۸۰٬۰۰۰	۳۷	۳۲۲٬۰۰۰	۱۵
قراقالپاقها	۱۷۳٬۰۰۰	۲۳۶٬۰۰۰	۳۶	۳۰۳٬۰۰۰	۲۸/۴
دراگینها	۱۵۸٬۰۰۰	۲۳۱٬۰۰۰	۴۶	۲۸۷٬۰۰۰	۲۴/۲
کومیکها	۱۳۵٬۰۰۰	۱۸۹٬۰۰۰	۴۰	۲۲۸٬۰۰۰	۲۰/۶
اویغورها	۹۵٬۰۰۰	۱۷۳٬۰۰۰	۸۲	۲۱۱٬۰۰۰	۲۲
اینگوشها	۱۰۶٬۰۰۰	۱۵۸٬۰۰۰	۵۵	۱۸۶٬۰۰۰	۱۷/۷
قاراچاییها	۸۱٬۰۰۰	۱۱۳٬۰۰۰	۴۰	۱۳۱٬۰۰۰	۱۵/۹
کردها	۵۹٬۰۰۰	۸۹٬۰۰۰	۵۱	۱۱۶٬۰۰۰	۳۰/۳
لکها	۶۶٬۰۰۰	۸۶٬۰۰۰	۳۰	۱۰۰٬۰۰۰	۱۶/۳
آدیگه‌ها (آدیغه)ها	۸۰٬۰۰۰	۱۰۰٬۰۰۰	۲۵	۱۰۹٬۰۰۰	۹
ترکها	؟	۷۹٬۰۰۰	؟	۹۳٬۰۰۰	۱۷/۷
ابخازها(بخشی از آنان مسلمانند)	۶۵٬۰۰۰	۸۳٬۰۰۰	۲۸	۹۱٬۰۰۰	۹/۶
تابسرانیها	۳۵٬۰۰۰	۵۵٬۰۰۰	۵۷	۷۵٬۰۰۰	۳۶/۴
بلغارها (بالکار ــ بلغر)	۴۲٬۰۰۰	۵۹٬۰۰۰	۴۰	۶۶٬۰۰۰	۱۰
نوگایها	۳۹٬۰۰۰	۵۲٬۰۰۰	۳۳	۶۰٬۰۰۰	۱۵/۴
دونگانها	۲۲٬۰۰۰	۳۹٬۰۰۰	۷۷	۵۲٬۰۰۰	۳۳/۳
چرکسها	۳۰٬۰۰۰	۴۰٬۰۰۰	۳۳	۴۶٬۰۰۰	۱۵
ایرانیها	۲۱٬۰۰۰	۲۸٬۰۰۰	۳۳	۳۱٬۰۰۰	۱۰/۷
آبازینها	۲۰٬۰۰۰	۲۵٬۰۰۰	۲۵	۲۹٬۰۰۰	۱۶
تاتها (بخشی از تاتها مسلمانند)	۱۱٬۰۰۰	۱۷٬۰۰۰	۵۵	۲۲٬۰۰۰	۲۹/۴
روتولها	۷٬۰۰۰	۱۲٬۰۰۰	۷۱	۱۵٬۰۰۰	۲۵
تساخورها	۷٬۳۰۰	۱۱٬۰۰۰	۵۱	۱۴٬۰۰۰	۲۷/۳
آگولها	۶٬۷۰۰	۹٬۰۰۰	۳۴	۱۲٬۰۰۰	۳۶/۴
بلوچها	۸٬۰۰۰	۱۳٬۰۰۰	۶۲	؟	؟
افغانها	۲٬۰۰۰	۴٬۰۰۰	۱۰۰	؟	؟

۷۵ میلیون نفر خواهد رسید (همو، 8-7).

مسلمانان شوروی را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: ۱. مسلمانان بخش اروپایی اتحاد شوروی و سیبری، ۲. مسلمانان قفقاز و قفقاز شمالی، ۳. مسلمانان آسیای مرکزی و قزاقستان. تاتارها عمدتاً از گروه مسلمانان بخش اروپایی اتحاد شوروی و سیبری هستند که در آسیای مرکزی و سایر مناطق کشور نیز سکنی دارند. شمار تاتارها را در ۱۹۷۹م بالغ بر ۶٬۳۱۷٬۴۶۸ نفر نوشته‌اند که از این عده ۱٬۶۴۴٬۶۰۷ نفر در جمهوری خود مختار تاتارستان، ۹۴۰٬۴۴۶ نفر در جمهوری خود مختار

باشقیرستان، ۳۷٬۵۷۳ نفر در جمهوری خود مختار چوواش، ۷۲٬۰۱۸ نفر در جمهوری قرقیزستان، ۶۴۸٬۷۶۴ نفر در ازبکستان و ۴۰٬۴۳۲ نفر در ترکمنستان زندگی می‌کنند. شمار تاتارهای ساکن جمهوری فدراتیو روسیه را در ۱۹۷۹م به استثنای جمهوریهای خود مختار تاتارستان، باشقیرستـان، چوواش، کریمه، قزاقستـان و نواحی آسیای مرکـزی ۳٬۳۹۱٬۲۹۶ نفر نوشته‌اند (آکینر، ۷۲ـ۷۳)، ولی شمار دقیق تاتارهای شبه جزیرهٔ کریمه به سبب کوچ دادن و تبعید جمعی آنان از سرزمین خویش مشخص نیست. از دیگر اقوام مسلمان ساکن این منطقه چوواشها هستند که شمار آنها در ۱۹۷۹م حدود ۱٬۷۵۱٬۳۶۶ نفر بوده است. از این شمار ۸۸۷٬۷۳۸ نفر در جمهوری خود مختار چوواش، ۱۴۷٬۰۸۸ نفر در جمهوری خودمختار تاتارستان، ۱۲۲٬۳۴۴ نفر در باشقیرستان، ۵۳۲٬۶۷۷ نفر در روسیه و ۶۱٬۵۱۹ نفر در سایر مناطق اتحاد شوروی سکنیٰ داشته‌اند. باشقیرها در ۱۹۷۹م بالغ بر ۱٬۳۷۱٬۴۵۲ نفر بودند که از این عده ۹۳۵٬۸۸۰ نفر در باشقیرستان، ۳۵۵٬۱۱۴ نفر در روسیه و ۸۰٬۴۵۸ نفر در سایر نواحی اتحاد شوروی ساکن بوده‌اند (همو، ۷۳، ۸۷ ـ ۸۸، ۹۸). مسلمانان قفقاز و قفقاز شمالی عمده‌ترین گروه مسلمانان ساکن جمهوری آذربایجان هستند که شمار کل جمعیت آن را صرف نظر از مسلمان و غیر مسلمان در ۱۹۸۵م حدود ۶٬۶۱۴٬۰۰۰ نفر نوشته‌اند («فرهنگ»، 25).

در ۱۹۷۹م شمـار ترکی زبانانی که خود را آذربایجـانی می‌خوانند ۴٬۷۰۸٬۸۳۲ نفر بوده است. در سرشماری ۱۹۲۶م مردم این جمهوری را نه با نام آذربایجانی، بلکه با نام ترک سرشماری کرده‌اند (آکینر، ۱۵۹). از این گروه ۲۵۵٬۶۷۸ نفر در گرجستان، ۱۶۰٬۸۴۱ نفر در ارمنستان، ۶۴٬۵۱۴ نفر در داغستان، ۷۳٬۳۴۵ نفر در قزاقستان، ۵۹٬۷۷۹ نفر در ازبکستان، ۸۷٬۹۰۷ نفر در روسیه و ۶۶٬۴۳۴ نفر در دیگر نواحی اتحاد شوروی زندگی می‌کردند (همو، ۱۴۱). شمار افراد کرد و طالش ساکن جمهوری آذربایجان مشخص نیست، زیرا کردها و طالشهای ساکن لنکران را به عنوان گروه مجزا سرشماری نکرده‌اند، ولی شمارهٔ لزگیها ۱۵۸٬۰۵۷، آوارها ۳۵٬۹۹۱، تساخورها ۸٬۵۴۶ و تاتها ۸٬۸۴۸ نفر بوده است (همو، ۱۴۳). طبق آمار ۱۹۸۵م جمعیت جمهوری خود مختار داغستان ۱٬۷۳۷٬۰۰۰ نفر بوده که شامل آوارها، دارگینها، کومیکها، لزگیها، روسها و غیره بوده است («فرهنگ»، 355). شمار آوارها را در ۱۹۷۹م حدود ۴۸۲٬۸۴۴ نفر نوشته‌اند (همان، 12؛ آکینر، ۱۶۸).

شمار لزگیهای ساکن اتحاد شوروی حدود ۳۸۳ هزار نفر بوده است که از این عده ۱۸۸٬۸۰۴ نفر در داغستان و ۱۵۸٬۰۵۷ نفر در جمهوری آذربایجان سکنیٰ دارند (همو، ۱۷۳ـ۱۷۴). طبق آمار ۱۹۷۹م شمار دارگینها ۲۸۷٬۲۸۲ نفر بوده که از این عده حدود ۲۴۶٬۸۵۴ نفر در داغستان و بقیه در روسیه، جمهوری خود مختار قالموق و سایر نواحی اتحاد شوروی سکنیٰ دارند (همو، ۱۷۹). کومیکها طبق آمار همان سال ۲۲۸٬۴۱۸ نفر بوده‌اند که از این عده ۲۰۲٬۲۹۷ نفر در داغستان و بقیه در جمهوریهای روسیه، چچن ـ اینگوش، اُستی شمالی و دیگر نواحی اتحـاد شوروی زندگی می‌کنند (همو، ۱۸۴). لَکْهـا در همان سـال ۱۰۰٬۱۴۸ نفر بوده‌اند که از این عده ۸۳٬۴۵۷ نفر در داغستان و بقیه در دیگـر نـواحی اتحـاد شـوروی سکـنیٰ دارنـد (همو، ۱۸۹ـ۱۹۰). طباسرانیها جمعاً ۷۵٬۲۳۹ نفر بوده‌اند که ۷۱٬۷۲۲ نفر در داغستان و بقیه در روسیه و دیگر نقاط اتحاد شوروی زندگی می‌کنند. نام سرزمین این مردم به زبان محلی طباسران است که مورخان اسلامی در ادوار متقدم آن را به صورت «طبرستان» نوشته‌اند (همو، ۱۹۴، ۱۹۵). نوگایها از مسلمانانی هستند که در منطقهٔ استاوْرُپُل، داغستان و چچن ـ اینگوش سکنیٰ دارند («فرهنگ»، 899). ۲۴٬۹۷۷ نفر از نوگایها در داغستان و ۱۱٬۸۲۷ نفر در ایالت خود مختار چرکس سکنیٰ داشته‌اند. این قوم در سدهٔ ۱۴م که ازبک خان (حک ۱۳۱۲ـ۱۳۴۲م) پذیرش اسلام را برای مردم تابع خود اجباری کرد، مسلمان شدند (آکینر، ۱۹۹، ۲۰۰).

روتولهای ساکن داغستان که شمار آنها در ۱۹۷۹م حدود ۱۵ هزار نفر بوده است («فرهنگ»، 1152)، به خلاف نوگایها در سدهٔ ۸ م (۲ ق) به دست اِعراب اسلام آوردند. حدود ۱۴٬۲۸۸ نفر از این قوم در داغستان و بقیه در دیگر نقاط اتحاد شوروی سکنیٰ دارند (آکینر، ۲۰۴، ۲۰۵). تساخورها از اقوام بومی جنوب داغستان هستند که در سراسر مرز مجاور جمهوری آذربایجان زندگی می‌کنند. اینان در سده‌های ۷ و ۸م (۱ و ۲ ق) به دست اعراب مسلمان شدند. شمار آنها در ۱۹۷۹م حدود ۱۴ هزار نفر بوده است («فرهنگ»، 1470). از این عده ۴٬۶۰۰ نفر در داغستان و ۸٬۵۰۰ نفر در جمهوری آذربایجان سکنیٰ دارند (همانجا). آگولها نیز از گروه مسلمانان جنوب داغستان هستند که شمارشان در ۱۹۷۹م حدود ۱۲ هزار نفر بود. از این عده ۱۱٬۴۵۹ نفر در داغستان و بقیه در دیگر نقاط اتحاد شوروی سکنیٰ دارند (آکینر، ۲۱۳، ۲۱۴).

چچنها که خود را ناخچو می‌نامند، از اقوامی هستند که در ایالت خود مختار چچن ـ اینگوش سکنیٰ گزیده‌اند. اینان در سدهٔ ۸ م (۲ ق) پیرو آیین مسیح بودند، ولی در سدهٔ ۱۶ م (۱۰ ق) آوارها و کومیکها دین اسلام را در میان چچنها رایج کردند. چچنها در سـدهٔ ۱۹ م از قیام «مریدان» به رهبری شیخ شامل (۱۸۳۴ـ۱۸۵۹م) حمایت کردند و تنها پس از شکست شیخ شامل بود که دولت روسیه توانست چچنها را به اطاعت وادارد. کل جمعیت ایالت خود مختار چچن ـ اینگوش در ۱۹۸۵م حدود ۱٬۱۲۳٬۰۰۰ نفر بوده است که چچنها حدود ۴۲٪ جمعیت این جمهوری را تشکیل می‌داده‌اند («فرهنگ»، 1494). شمار این قوم در ۱۹۷۹م حدود ۷۵۵٬۷۲۸ نفر بوده است. ۶۱۱٬۴۰۵ نفر از چچنها در ایالت خود مختار یاد شده، ۴۹٬۲۲۷ نفر در داغستان و بقیه در سایر نقاط اتحاد شوروی سکنیٰ دارند (آکینر، ۲۱۹، ۲۲۰).

اُستها یا اُستینها که خود را ایر (ایرُن) می‌نامند، از اقوام ایرانی زبان و بنا به نوشتهٔ آکینر، از ایرانیهای قفقاز هستند (ص ۲۲۵). شماری از استها تحت تأثیر کاباردینها یا کابارداها اسلام آوردند، ولی اکثر آنها مسیحی هستند. سرزمین استها که استی یا اُستیا نامیده می‌شود، شامل

دو بخش شمالی و جنوبی است که بخش شمالی آن به صورت جمهوری خود مختار تابع جمهوری فدراتیو روسیه و بخش جنوبی آن تابع گرجستان است. شمار استها در ۱۹۷۹م حدود ۵۴۱٬۸۹۳ نفر بوده است. از این عده ۲۹۹٬۰۲۲ نفر در استی شمالی و ۶۵٬۰۷۷ نفر در استی جنوبی و بقیه در گرجستان و دیگر نواحی اتحاد شوروی زندگی می‌کنند (همو، ۲۲۵، ۲۲۸). کاباردینها خود را کِبِردی می‌نامند و از سدهٔ ۱۶ م (۱۰ ق) اسلام در میان این قوم پذیرفته شد. شمار کاباردینها در ۱۹۷۹م حدود ۳۲۱٬۷۱۹ نفر بود که از این عده ۳۰۳٬۶۰۴ نفر در جمهوری کاباردینو ـ بالکار و ۱۸٬۱۱۵ نفر در دیگر نواحی اتحاد شوروی سکنیٰ دارند (همو، ۲۳۵، ۲۳۸).

اینگوشها که خود را به نام اصلی بزرگ ترین قبیلهٔ خویش گالگای می‌خوانند، تحت تأثیر چچنها مسلمان شدند. شمار آنان در ۱۹۷۹م حدود ۱۸۶ هزار نفر بود که ۱۳۴٬۷۴۴ نفر در ایالت خود مختار اینگوش و بقیه در سایر نقاط اتحاد شوروی سکنیٰ داشتند (همو، ۲۴۴، ۲۴۶). بلغارها که خویشتن را مالْکار و تاتْلو می‌نامند، به طور عمده در جنوب و جنوب غرب جمهوری کاباردین ـ بالکار سکنیٰ دارند. وضع نژادی این قوم هنوز چنانکه باید مشخص نشده است. گفته می‌شود که اینان از اختلاط اقوام بومی شمال قفقاز با قبایل ایرانی و ترکی زبانانی که به قفقاز روی می‌آوردند، پدید آمده‌اند (BSE[3], II/578). بلغارهای شمال قفقاز مسلمان و سنی مذهبند. شمار آنها در ۱۹۷۹م حدود ۶۶٬۳۳۴ نفر بوده است که از این عده حدود ۵۹٬۷۱۰ نفر در ایالت خود مختار کاباردین ـ بالکار و بقیه در سایر نقاط اتحاد شوروی مسکن گزیده‌اند (همانجا؛ آکینر، ۲۸۳).

دیگر اقوام مسلمان ساکن قفقاز و ماوراء قفقاز عبارتند از: قراچاییها، کردها، آدیگه‌ها، ابخازها، چرکسها، نوگاییها، تاتها، آجارها، آبازها، بودوخها، قره‌پاپاخها، خینالوگها، کریزها، قوبه‌چیها، لازها، ترکهای مسختی، شاهسونها، طالشها، ایرانیان مقیم قفقاز و گروههای دیگر (نک: همو، ۲۵۰ به بعد). در آسیای مرکزی شوروی عمده‌ترین اقوام مسلمان ازبکها، قزاقها، تاجیکها، ترکمانها، قرقیزها، قراقالپاقها و دونگنها هستند.

جمعیت کل ازبکستان در ۱۹۸۵م جمعاً ۱۷٬۹۷۴٬۰۰۰ نفر بوده است. شمار ازبکها در جمهوری ازبکستان را طبق آمار ۱۹۷۹م حدود ۱۰٬۵۶۹٬۰۰۰ نفر نوشته‌اند («فرهنگ»، 1379). کل جمعیت قزاقستان در ۱۹۸۵م حدود ۱۵٬۸۴۲٬۰۰۰ نفر بوده است (همان، 522). در ۱۹۷۹م شمار کل قزاقهای این جمهوری ۶٬۵۵۶٬۴۴۲ نفر یاد شده است (آکینر، ۳۶۸). جمعیت تاجیکستان در ۱۹۸۵م حدود ۴٬۴۹۹٬۰۰۰ نفر بوده است («فرهنگ»، 1301)، ولی شمار تاجیکهای مقیم جمهوری تاجیکستان را ۲٬۹۰۰٬۰۰۰ تخمین زده‌اند (بنیگسن، 12). حدود ۵۹۴٬۶۲۷ تاجیک نیز در ازبکستان اقامت دارند (آکینر، ۳۵۰) که عمدتاً از مردم سمرقند و بخارا هستند. در تاجیکستان ادعا بر آن است که حدود ۲ میلیون تاجیک در ازبکستان زندگی می‌کنند، ولی چون دولت جمهوری ازبکستان اغلب نام آنان را با ملیت ازبک در شناسنامه‌ها ثبت کرده است، بنابراین نمی‌توان شمار دقیق تاجیکان را مشخص نمود.

جمعیت ترکمنستان را در ۱۹۸۵م حدود ۳٬۱۸۵٬۰۰۰ نفر نوشته‌اند («فرهنگ»، 1368)، ولی در مورد شمار ترکمانهای مقیم این جمهوری تفاوتهایی وجود دارد. بعضی شمار ترکمانهای جمهوری ترکمنستان را طبق آمار ۱۹۷۹م حدود ۱٬۸۹۲٬۰۰۰ (همانجا)، برخی ۲٬۰۲۷٬۹۱۳ (آکینر، ۳۹۹) و بعضی دیگر ۲٬۰۳۰٬۰۰۰ نفر نوشته‌اند (بنیگسن، همانجا).

کل جمعیت جمهوری قرقیزستان در ۱۹۸۵م حدود ۳٬۹۶۷٬۰۰۰ نفر بوده است («فرهنگ»، 578). جمعیت جمهوری قراقالپاق را در ۱۹۸۵م حدود ۱٬۰۷۵٬۰۰۰ نفر نوشته‌اند (همان، 543). در ۱۹۷۹م شمار قراقالپاقها ۳۰۳٬۳۲۴ نفر بوده است که از این عده ۲۸۱٬۸۰۹ نفر در این جمهوری و بقیه در جمهوری ازبکستان و سایر نقاط اتحاد شوروی سکنیٰ دارند (آکینر، ۴۲۸).

شمار اویغورهای ساکن اتحاد شوروی ۲۱۰٬۰۰۰ نفر و نسبت به اویغورهای مقیم چین بسیار اندک است، زیرا در جمهوری خلق چین بیش از ۵ میلیون اویغور زندگی می‌کنند (بنیگسن، همانجا). اویغورهای مقیم اتحاد شوروی اغلب در جمهوریهای قزاقستان، قرقیزستان و ازبکستان سکنیٰ دارند (آکینر، ۴۳۶). دونگنها از مسلمانان چین هستند. گروهی از آنان پس از قیام مسلمانان چین بر ضد منچو در سالهای ۱۸۶۲ـ۱۸۷۷م به قلمرو امپراتوری روسیه مهاجرت کردند و اغلب در قزاقستان و قرقیزستان و درهٔ رود چو سکنیٰ گزیدند (همو، ۴۴۱ـ۴۴۲). شمار دونگنها در اتحاد شوروی ۵۱٬۴۶۹ نفر است (همو، ۴۴۳). از دیگر اقوام و گروههای مسلمان ساکن منطقهٔ آسیای مرکزی در اتحاد شوروی افغانها، چالاها، جمشیدیها، هزاره‌ها و بربرها، کاشغریها، قپچاقها، قرماها، پامیریها (غلچاییها، تاجیکهای کوهستان)، تارانچیها و یغناییها را می‌توان یاد کرد (نک: همو، ۴۵۶ به بعد).

تاریخ: اتحاد شوروی زاییدهٔ انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷م است. بی‌گمان در بروز این انقلاب و ظهور اتحاد شوروی عواملی وجود داشته که اشاره بدانها ضروری است. در تاریخ روسیه ۵ دوره را می‌توان مشاهده کرد: ۱. عهد دولت کیف، ۲. عصر حاکمیت تاتارها، ۳. عهد دولت مسکو (۱۱۴۷ تا سدهٔ ۱۷م)، ۴. عصر امپراتوری، ۵. عصر شوروی (بردیایف، 7).

پس از سقوط امپراتوری روم شرقی (بیزانس) که در تاریخ با نام روم دوم شهرت داشت و نیز با پایان گرفتن فرمانروایی تاتارها در روسیه، دولت مسکو به تنها دولت مسیحی ارتدکس بدل شد و خود را روم سوم نامید. کلیسا به خدمت دولتی خودکامه درآمد که مظهر آن ایوان مخوف بود. مسیحیت و شرک در این سرزمین با هم درآمیختند. اصلاحات پتر که گونه‌ای غرب گرایی به شمار می‌رفت، بعدها در جهت گیریهای سیاسی سدهٔ ۱۹م اثری عمیق بر جا نهاد. روشنفکران روسیه به دو گروه اسلاوگرایان و غرب گرایان منشعب شدند. انقلاب کبیر

فرانسه و متعاقب آن حملهٔ ناپلئون به روسیه در ۱۸۱۲م در روشنفکران این کشور مؤثر افتاد. پیش از این تاریخ قیامها بیشتر جنبهٔ روستایی داشت، ولی در دسامبر ۱۸۲۵م قیام دِکابْریستها روی داد که اغلب از افسران ارتش و روشنفکران بودند. در این قرن تضاد میان اسلاوگرایان و غرب گرایان شدت گرفت. اندک اندک در نظام استبدادی سرواژ روسیه اندیشه‌های سوسیالیسم و آنارشیسم پدید آمد و شورشهایی بر ضد امپراتوری روسیه روی داد. از درون اسلاوگرایان گروهی به نام نارُدنیکها[1] (مردم گرایان) پدید آمدند. اینان که روستاییان را نیروی اصلی انقلاب روسیه می‌دانستند، در ۱۸۷۶م سازمان مخفی «زمین و آزادی[2]» را بنیاد نهادند. این گروه در ۱۸۷۹م به دو دستهٔ «نوسازی گذشته» و «ارادهٔ خلق» منقسم شدند. گروه اخیر مبلغان سوسیالیسم نارِدنیکی بودند. اندیشهٔ سوسیالیسم در روسیه را می‌توان به سه مرحله بخش کرد: ۱. سوسیالیسم پندار گرایانه، ۲. سوسیالیسم نارِدنیکی، ۳. سوسیالیسم مارکسیستی.

در ۱۸۶۱م اصلاحات ارضی روسیه آغاز شد و هماهنگیهایی میان دولت و قشر روشنفکر پدید آمد، ولی این پدیده‌ای زودگذر بود. با گذشت زمان ناخرسندی از دولت روسیه اوج گرفت. تکاچف[3] که نظریه‌پرداز نارِدنیکهای انقلابی بود، بر اصل حاکمیت اقلیت بر اکثریت تکیه داشت. در سالهای ۸۰ سدهٔ ۱۹م گئورگی پلخانف بنیادگذار نهضت مارکسیستی و سوسیال دموکراسی در روسیه با نظریات تکاچف به مقابله برخاست و اندیشه‌های خویش را در بعضی آثار خود از جمله «اختلافهای ما[4]» منعکس کرد. از آن پس نهضت انقلابی روسیه نتوانست زیر پرچم نارِدنیکی ادامه یابد. حزب ارادهٔ خلق با ترور الکساندر دوم امپراتور روسیه (در ۱۸۸۱م) پایگاه اجتماعی خود را از دست داد (برای آگاهی بیشتر، نک: همو، 7 به بعد؛ BSE[3], I/406). پس از ترور الکساندر دوم جمعی از مهاجران در خارج از روسیه «گروه آزادی کار» را بنیاد نهادند که پلخانف و یارانش در آن فعالیت داشتند. تأسیس این گروه سرآغاز و مقدمه‌ای برای جنبش سوسیال دموکراسی و تأسیس حزب سوسیال‌دموکرات‌کارگری‌روسیه‌بود. این‌نخستین‌نسل مارکسیستهای روسیه، آزادی را منوط به پیشرفت صنعت در روسیه، و پرولتاریا را نیروی اجتماعی قابل اتکا می‌دانستند. از میان مارکسیستهای سوسیال دموکرات، لنین شخصیتی بود که اعلام داشت به رغم رشد ناکافی سرمایه‌داری و قلت کارگران صنعتی، سوسیالیسم در روسیه قابل تحقق است. لنین قصد داشت دو انقلاب بورژوایی و سوسیالیستی را در یکدیگر ادغام کند، ولی پلخانف مخالف ادغام دو انقلاب بود (بردیایف، 86-85). از همین نقطهٔ عزیمت بعدها دو جناح بلشویک (= اکثریت) و منشویک (= اقلیت) در جنبش سوسیال دموکراسی روسیه پدید آمد و شکل گرفت (همانجا).

در ۱۹۰۴م جنگ روس و ژاپن آغاز شد. منشویکها طرفدار دفاع از میهن و بلشویکها خواستار شکست دولت تزاری بودند و آن را برای انقلاب سودمند می‌دانستند («تاریخ حزب...[5]»، 73-72). در آوریل ۱۹۰۵ سومین کنگرهٔ حزب سوسیال دموکرات روسیه تشکیل شد که منشویکها در آن شرکت نکردند و کنفرانس خاص خود را تشکیل دادند. لنین و بلشویکها پرولتاریا را رهبر انقلاب آیندهٔ روسیه دانستند. این نظر هستهٔ اصلی اندیشه و سیاست بلشویسم در انقلاب روسیه و مسألهٔ حاکمیت بود. لنین می‌گفت: انقلاب در صورتی پیروز می‌شود که پرولتاریا بر رأس آن قرار گیرد و به عنوان پیشتاز انقلاب بتواند اتفاق خود را با کشاورزان تأمین نماید و بورژوازی لیبرال را منفرد سازد. پرولتاریا باید به دگرگونی سوسیالیستی دست یازد و در این راه عناصر نیمه پرولتر را با خود همراه کند؛ نیروی مقاومت بورژوازی را در هم شکند و روستاییان و خرده بورژوازی نااستوار را فلج نماید (همان، 84-83). ولی پلخانف مخالف منفرد ساختن بورژوازی لیبرال در انقلاب بورژوایی بود. منشویکها در کنفرانس جداگانهٔ خود اعلام کردند که چون انقلاب بورژوایی است، بورژوازی لیبرال می‌تواند پیشتاز آن باشد. از این رو وظیفهٔ پرولتاریا پشتیبانی از انقلاب بورژوایی است و نباید موجبات روی گردانی بورژوازی را از انقلاب فراهم آورد (همان، 78). ذکر این نکته ضرور است که شمار کل کارگران صنعتی و غیر صنعتی روسیه از حدود ۲٬۲۰۷٬۰۰۰ تجاوز نمی‌کرد و این رقم کمتر از ۱/۵٪ جمعیت آن روز روسیه بود (نک : همان 19-9؛ «دائرة المعارف مختصر»، III/550).

روسیه در جنگ با ژاپن مغلوب شد و پایگاههایی را از دست داد. شکست روسیه شورشها و اعتصابهایی را در پی داشت. گرچه‌شورشها و اعتصابها با توفیق همراه نبود، با اینهمه، سبب شد تا دولت به اقداماتی در زمینهٔ بهبود وضع اجتماعی دست زند. این زمان در روسیه گروهها و احزاب سیاسی تازه‌ای پدید آمدند که از آن جمله‌اند: «اتحادیهٔ ۱۷ اکتبر» (اکتیابریستها) که تاریخ تأسیس آن ۱۷ اکتبر ۱۹۰۵ بود (BSE[3], XVIII/360)؛ حزب کادِتها یا حزب دموکراتیک طرفدار قانون اساسی که در جریان انقلاب سالهای ۱۹۰۵ـ۱۹۰۷م شکل گرفت (همان، XI/127)؛ سازمان کارگری به نام «ترودُویکها» که تأسیس آن در ۱۹۰۶م بود (همان، XXVI/268)؛ حزب سوسیالیستهای انقلابی (اِس اِرها).

حزب سوسیالیستهای انقلابی در اواخر سال ۱۹۰۱ و اوایل سال ۱۹۰۲م تأسیس شد و در واقع جانشین نارِدنیکها بود و به کشاورزان تکیه داشت. این حزب از اتحاد چند سازمان و گروه سیاسی از جمله «حزب‌سوسیالیستهای‌انقلابی‌جنوب»، «اتحادشمالی‌سوسیالیستهای انقلابی»، «گروه سوسیالیستهای طرفدار اصلاحات کشاورزی» و «انجمن سوسیالیستهای انقلابی مقیم خارج» و دیگر سازمانها و گروهها پدید آمد. کنگرهٔ اول این حزب در دسامبر ۱۹۰۵ـ ژانویهٔ ۱۹۰۶

1. Narodniki 2. Zemlya i Volya 3. Tkachev 4. *Nashi raznoglasiya.* 5. *Istoriya...*

برگذار شد و خواسته‌های خود را چنین اعلام کرد: ایجاد جمهوری دموکراتیک، آزادیهای دموکراتیک، انتخابات آزاد و تأسیس مجلس مؤسسان در روسیه (همان، XXX/246-247). در ۲۶ آوریل ۱۹۰۶ پتر استلیپین[1] به وزارت کشور و از ۸ ژوئیهٔ همان سال به ریاست شورای وزیران روسیه منصوب شد. وی به اقداماتی در زمینهٔ اصلاحات ارضی دست زد که در تاریخ به نام او شهرت یافته است. استلیپین از سوی گروه سوسیالیستهای انقلابی ترور شد و در نتیجه در ۱۸ سپتامبر ۱۹۱۱ درگذشت. این ترور ضربهٔ سختی بر فعالیت حزب سوسیالیستهای انقلابی وارد آورد، چنانکه ناگزیر راه اختفا در پیش گرفتند.

از ۱۹۱۰م بار دیگر جنبشهای انقلابی در روسیه اوج گرفت. طی سالهای ۱۹۰۸-۱۹۱۳م در سراسر امپراتوری روسیه ۲۱٬۷۹۲ فقره شورش روستاییان به ثبت رسید («دائرة المعارف تاریخی[2]»، XIII/574). در فاصلهٔ سالهای ۱۹۱۱-۱۹۱۴م با گسترش صنایع در روسیه، احزاب و سازمانهای اجتماعی با آزادی بیشتری به فعالیت پرداختند. در اول اوت ۱۹۱۴ با اعلان جنگ آلمان به روسیه، جنگ جهانی اول آغاز شد («تاریخ حزب»، 161).

در ۳۱ اوت ۱۹۰۷ (۲۲ رجب ۱۳۲۵)، پیمانی میان دو دولت روسیه و انگلستان منعقد گردید که طبق آن ایران به سه منطقه بخش می‌شد: ۱. منطقهٔ نفوذ روسیه که از قصرشیرین و اصفهان و یزد و خواف تا مرز ایران و افغانستان امتداد داشت؛ ۲. منطقهٔ نفوذ بریتانیا که شامل اراضی جنوب شرقی ایران، خط واصل میان بندرعباس، کرمان و بیرجند تا مرز افغانستان بود؛ ۳. منطقهٔ بی‌طرف یا منطقهٔ سوم که بقیهٔ خاک ایران را شامل می‌شد (منشور گرکانی، ۱/۱-۳). ولی در دوران جنگ جهانی اول به سال ۱۹۱۵م روسیه و انگلستان به منطقهٔ بی‌طرف نیز تجاوز کردند و نیروهای نظامی خود را در آن مستقر ساختند (*دایرة المعارف فارسی*، ۲/۲۰۲۳). جنگ جهانی اول تا ۱۹۱۸م ادامه یافت. در این جنگ روسیه به همراه انگلستان و فرانسه بر ضد امپراتوریهای آلمان، اتریش ـ هنگری و عثمانی پیکار کرد. در ۱۹۱۵م ارتش روسیه در گالیسی و لهستان شکست سختی را متحمل گردید. شکست در جنگ اوضاع داخلی روسیه را آشفته‌تر کرد. وام روسیه به دولتهای خارجی که در ۱۹۱۳م حدود ۴ میلیارد روبل بود، به قریب ۷ میلیارد روبل رسید. در ۱۹۱۶م موج افکار انقلابی در روسیه گسترش یافت («دائرة المعارف تاریخی»، XI/894). حضور گریگوری یفیمُویچ راسپوتین در دربار نیکلای دوم امپراتور روسیه موجبات ناخشنودی درباریان را نیز فراهم آورد. سرانجام تنی چند از درباریان به نامهای پرنس فلیکس یوسف اف، پوریشکویچ و شاهزادهٔ بزرگ دمیتری پاولُویچ در ۱۷ دسامبر ۱۹۱۶ راسپوتین را به قتل رساندند. پس از این واقعه شاهزادهٔ بزرگ دمیتری پاولویچ به ایران تبعید شد و با احمدشاه قاجار دیدار و ملاقات داشت (همانجا؛ یوسف اف، ۲۸۳-۲۸۴، جم؛ بردیایف، 111-109؛ سن پیر، ۲/۱۱۵، جم).

در جریان جنگ جهانی اول میان احزاب سوسیال دموکرات اروپا از جمله حزب سوسیال دموکرات روسیه و نیروهای مخالف تزاریسم اختلافهایی بروز کرد. گروهی از جمله فراکسیون منشویک که در دومای دولتی (پارلمان) روسیه راه یافته بودند، به اعتبارات جنگی رأی ندادند و مسألهٔ «صلح داخلی» را عنوان کردند. در حزب سوسیالیستهای انقلابی پیرامون جنگ اختلاف بروز کرد. گروهی از آنان خواستار دفاع از سرزمین روسیه بودند. جناح چپ این حزب در آغاز با جنگ به مخالفت برخاست و در کنفرانسهای بین‌المللی سوسیالیستی ضد جنگ شرکت ورزید. ذکر این نکته ضرور است که دولت امپراتوری آلمان در تاریخ ۱۹ ژوئیه به تاریخ قدیم ارتدکس (مطابق اول اوت ۱۹۱۴) به دولت روسیه اعلان جنگ داده بود. بنابراین برای روسیه مسألهٔ دفاع از کشور مطرح بود. حزب بلشویک و در رأس آن لنین خلاف جریان عمل کرد و مردم کشور را به مبارزه با جنگ فراخواند و از آنان خواست که جنگ امپریالیستی را به جنگ داخلی بدل کنند. لنین و حزب بلشویک مردم را به مبارزه در راه ساقط کردن دولت و نظام سرمایه‌داری داخلی فراخواند («تاریخ حزب»، 165-161).

بلشویکها معتقد بودند که باید در ارتش سازمانهای انقلابی مخفی پدید آورد و جنبشهای انقلابی کارگران و دهقانان را بر ضد جنگ متشکل نمود و آنها را به قیام و مبارزه با دولت واداشت. آنان بر این باور بودند که شکست دولت تزاری در جنگ کمترین زیان را در بردارد (همان، 174-165). بردیایف ضمن شرح سیر و حرکت انقلابی در روسیه نوشت که در امپراتوری روسیه حتی یک نمونهٔ فرهنگی کامل وجود نداشت. میان مردم و قشر با فرهنگ جامعه شکافی عظیم مشهود گردید. نظام کهن از تکیه‌گاههای معنوی بی‌بهره شد. همهٔ پدیده‌ها در جهت انقلاب سیر و حرکت داشتند (ص 77). به نظر او سراسر تاریخ روشنفکری در روسیه عامل تدارک و ظهور کمونیزم بوده است (ص100).

بلشویکها برای تدارک انقلاب در ارتش و نیروی دریایی، در جبهه و پشت جبهه سازمانهایی پدید آورده، اوراقی مبنی بر دعوت بر ضد جنگ انتشار می‌دادند. در کرونشتاد بلشویکها مجمع کل سازمان نظامی را تأسیس کردند که با کمیتهٔ حزب مزبور در پتروگراد مرتبط بود. برای کار میان سربازان جنب کمیتهٔ پتروگراد تشکیلات نظامی برپا شد. بلشویکها به ویژه در ارتشهای جبههٔ شمالی و کرانهٔ بالتیک به فعالیت وسیعی دست زدند. شکستهای پی‌درپی ارتش روسیه خشم مردم را نسبت به حکومت افزون‌تر می‌کرد. این شکستها و نیز وضع آشفتهٔ دربار خشم روشنفکران و دولتمداران را نیز برانگیخت. از این رو کسانی در دستگاه حاکمهٔ روسیه، از جمله گروهی از سران کشور چارهٔ کار را در برکناری نیکلای دوم امپراتور روسیه دانستند («تاریخ حزب»، همانجا). در ۱۹۱۶م روسیه دچار قحطی شد (همان، 181).

از آغاز سال ۱۹۱۷م روسیه را موج اعتصاب فرا گرفت. در پایتخت

---

1. P. Stolipin 2. *Sovetskaya*...

حدود ۲۰۰ هزار نفر دست به اعتصاب زدند. بلشویکها مردم را از اعتصاب به قیام فرا می‌خواندند. ضمن درگیری اعتصاب کنندگان با پلیس ۴۰ تن کشته شدند. اندکی بعد موج اعتصاب سراسر پتروگراد را فرا گرفت (همان، 183). در ۲۶ فوریهٔ (۱۱ مارس) ۱۹۱۷م خبر رسید که هنگ وُلِنْسکی سر به شورش برداشته است. یک گردان از گارد سلطنتی نیز به شورشیان پیوست. افسر سالخورده‌ای که فرمانده سربازان گارد بود، خطاب به سربازانش گفت: سربازان! نمی‌توانم به شما فرمان دهم که به روی برادرانتان آتش بگشایید، ولی در عین حال نمی‌توانم سوگندی را که یاد کرده‌ام زیرپا بگذارم. افسر مزبور سپس با اسلحهٔ کمری به زندگی خود پایان داد (سن پیر، ۳/۳). در پتروگراد از ۲۸ فوریه (۱۳ مارس) دولت امپراتوری دیگر عملاً وجود نداشت. دو روز بعد نیکلای دوم امپراتور روسیه از مقام خود کناره گرفت. روز نهم (۲۲) مارس امپراتور و همسرش در کاخ تزار سکویه سلو[1] بازداشت شدند (همو، ۳/۳۰-۳۱). بعدها تزار و اعضای خانواده‌اش پس از پیروزی انقلاب اکتبر، تبعید و در ۱۶ ژوئیهٔ ۱۹۱۸ شب هنگام همگی در تبعیدگاه خود در یکاترین بورگ تیرباران شدند (همو، ۳/۱۶۳-۱۷۰).

در نخستین روزهای انقلاب دوگونه قدرت پدید آمد: یکی حکومت موقت که جانشین امپراتوری روسیه شده بود و دیگری شورای نمایندگان کارگران و سربازان (کوریاکوف، ۷- ۸؛ «تاریخ حزب»، 185). لنین در ۲۰ مارس مقاله‌ای با عنوان «نامه‌هایی از دور» نوشت که در تاریخ ۲۱ و ۲۲ مارس ۱۹۱۷ در روزنامهٔ *پراودا* به چاپ رسید. وی در آغاز مقاله متذکر گردید که این نخستین انقلاب مسلماً آخرین انقلاب نخواهد بود (۱(۲)/۶۹۹). از متن مقاله مشخص بود که لنین نه تنها به سقوط امپراتوری روسیه، بلکه به سقوط بورژوازی روسیه و حاکمیت حزب خود می‌اندیشید.

در ۱۳ آوریل پلخانف و در ۱۶ آوریل ۱۹۱۷ لنین از مهاجرت به روسیه بازگشتند. پلخانف از طریق فرانسه و انگلستان که متفق روسیه بودند، وارد کشور شد، ولی لنین از راه آلمان که با روسیه در حال جنگ بود، وارد روسیه شد. این نکته بحث زیادی را برانگیخت و بعضی لنین را تأمین کنندهٔ خواست آلمانها معرفی کردند (شوب، ۱۱۳- ۱۱۵؛ روتیچ، ۵۱-۶۳). آن زمان روزنامهٔ *اومانیته* (چاپ پاریس) نوشت که دولت آلمان به لنین که طرفدار صلح فوری با آلمان است و نیز به ۳۰ نفر از همفکرانش اجازه داده است تا برای بازگشت به روسیه از خاک آلمان بگذرند. در ضمن دولت آلمان تسهیلات زیادی برای لنین قائل شده است (کوریاکوف، ۱۴). روزنامهٔ *روسکایا میسل* نحوهٔ بازگشت پلخانوف و لنین به روسیه را مقایسه کرد و نوشت: لنین که حتی مایل نیست سوسیال دموکرات شمرده شود، خود را کمونیست نامیده و مردم را به جنگ داخلی فراخوانده است (همو، ۱۵-۱۶).

لنین یک روز پس از ورود به پتروگراد در جلسهٔ مشورتی بلشویکهای عضو کنفرانس شوراهای سراسر روسیه، موضوع انتقال قدرت از حکومت موقت به شوراها را عنوان کرد و نشان داد که هدف اساسی او چه بوده است. وی در مورد انقلاب اصل دگرگونی مناسبات اجتماعی، رفاه عمومی و مسائلی از این قبیل را به یک سو نهاد و ضمن بیان صریح نظر خود نوشت: «مسألهٔ اساسی هر انقلاب موضوع قدرت حاکمه در کشور است» (۲(۱)/۱۵). در آن زمان گروهی از بلشویکها نسبت به برانداختن حکومت موقت تردید داشتند، ولی لنین با صراحت اعلام کرد که حکومت موقت را باید برانداخت (همو، ۲(۱)/۱۷-۱۸). وی از این نیز پا فراتر نهاد و نوشت که انقلاب بورژوا دموکراتیک در روسیه پایان یافته است (همو، ۲(۱)/۲۰) و راه چاره‌ای جز انقلاب پرولتاریا وجود ندارد (همو، ۲(۱)/۶۰). لنین نام حزب سوسیال دموکرات را مردود دانست و نوشت که ما باید از این پس حزب خود را «حزب کمونیست» بنامیم (همو، ۲(۱)/۵۷). پس از تفرقه در حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه، بلشویکها سازمان خود را «حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه (بلشویک)» نامیدند و نام بلشویک را درون دو هلال قرار دادند. پس از تغییر نام حزب مزبور به نامهای «حزب کمونیست روسیهٔ شوروی» و «حزب کمونیست اتحادشوروی»، نام بلشویک همچنان میان دو هلال باقی بود، ولی بعدها پس از جنگ دوم جهانی، نام بلشویک به توصیهٔ استالین حذف شد.

در ژوئن ۱۹۱۷ کنگرهٔ شوراهای سراسری روسیه با ۸۰۰ نماینده برگذار شد و هیأت رئیسهٔ خود را از چهار حزب سوسیالیستهای انقلابی، ۴ نفر؛ منشویکها، ۴ نفر؛ بلشویکها، ۳ نفر و سوسیالیست ملی، یک نفر برگزید. بلشویکها که در اقلیت بودند، از همان زمان، قیام مسلحانه بر ضد حکومت موقت را تدارک می‌دیدند (کوریاکوف، ۱۸). در ژوئیهٔ همان سال تظاهرات در پتروگراد به اقدامات مسلحانه انجامید. پس از آن نیز تدارک قیام مسلحانه از سوی بلشویکها ادامه یافت. در پاییز ۱۹۱۷م با افزایش میزان وام دولتی، بی‌ارزش شدن روبل و افزایش قیمتها بحران عمیقی روسیه را فراگرفت. در بامداد ۲۵ اکتبر ۱۹۱۷ مقدمات حمله به مقر دولت موقت و اشغال مراکز حساس پتروگراد، پایتخت دولت روسیه آغاز شد. سربازان و ملوانان با شلیک توپهای رزمناو آورُرا[2] حمله به کاخ زمستانی را که مقر حکومت موقت بود، آغاز و عده‌ای از وزیران را بازداشت کردند. کرنسکی رئیس حکومت موقت توانست بگریزد و بعدها کشور را ترک کند. در همان روز کنگرهٔ دوم شوراهای نمایندگان کارگران و سربازان سراسر روسیه در پتروگراد برگذار شد. کنگره دولت موقت را ساقط و حاکمیت شوراها را قانونی اعلام کرد. بدین سان انقلاب بلشویکی که لنین در رأس آن قرار داشت، به پیروزی رسید و به قدرت دوگانه پایان داده شد («دائرة المعارف تاریخی»، XIII/586).

در کنگرهٔ دوم شوراها لنین تأسیس مجلس مؤسسان را عنوان کرد تا مسألهٔ دولت آینده در آن مورد بحث قرار گیرد. نمایندگان جناح چپ

1. Tsarskoe selo 2. Avrora

حزب سوسیالیستهای انقلابی نیز افتتاح مجلس مؤسسان را شرط اصلی ورود خود به کابینه قرار دادند (روتیچ، ۱۱۹). پس از انقلاب بلشویکی هیأت وزیران به نام «شورای کمیسرهای خلق» و وزیران «کمیسر خلق» نامیده شدند (همو، ۱۱۶). لنین و بلشویکها تا قبل از کنگرهٔ دوم شوراهـا از شعار تـأسیس مجلس مؤسسـان پشتیبانی می‌کردند، ولی لنین به تدریج نظر خود را دربارهٔ این مجلس تغییر داد و متذکر شد که اگر مجلس مؤسسان با شوراها اختلاف حاصل کند، محکوم به زوال سیاسی خواهد بود. شاید دلیل این تغییر عقیده را بتوان نومیدی بلشویکها از پیروزی در انتخابات مجلس مؤسسان دانست. در این انتخابات سوسیالیستهای انقلابی ۲۱ میلیون، بلشویکها ۹ میلیون، کادتها ۴٬۶۰۰٬۰۰۰ و منشویکها ۱٬۷۰۰٬۰۰۰ رأی کسب کردند. بدین ترتیب آراء سوسیالیستهای انقلابی از مجموع آراء سه حزب دیگر بیشتر بود (همو، ۱۲۹-۱۳۱). از این رو لنین تصمیم گرفت مجلس مؤسسان را منحل کند. در روز ۵ ژانویهٔ ۱۹۱۷ ملوانان با تهدید اسلحه نمایندگان را از کاخ محل برگذاری مجلس مؤسسان بیرون راندند. متعاقب آن لنین دستور داد که درهای کاخ مهر و موم شود. این آخرین مرحله برای کسب قدرت کامل از سوی بلشویکها بود (همو، ۱۳۶-۱۳۷).

در ۸ نوامبر ۱۹۱۷ کنگرهٔ دوم شوراها فرمان صلح را تصویب کرد. در همین کنگره شورای کمیسرهای ملی تشکیل گردید که ریاست آن را لنین برعهده داشت. شورا حق مالکیت خصوصی بر زمین را برای همیشه ملغی اعلام کرد و مالکیت ملاکان نیز لغو شد. در ۳ مارس ۱۹۱۸ پیمان صلح برست لیتوفسک میان دولت نوبنیاد روسیهٔ شوروی و دولت امپراتوری آلمان به امضا رسید و روسیه رسماً از جنگ خارج شد («دائرة‌المعارف تاریخی»، XIII/588).

در ژوئیهٔ ۱۹۱۸ نخستین قانون اساسی روسیه در پنجمین کنگرهٔ شوراهای سراسر روسیه به تصویب رسید و از آن پس «جمهوری فدراتیو سوسیالیستی شوروی روسیه» نام گرفت (همان، XIII/589). هنوز تا زمان تأسیس «اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی» فاصلهٔ نسبتاً زیادی بود و می‌بایست مسائل بسیاری دربارهٔ اقوام و ملتهای غیر روس حل می‌شد. دربرنامهٔ کنگرهٔ دوم حزب سوسیال‌دموکرات کارگری روسیه در ۱۹۰۳م مسألهٔ حق تعیین سرنوشت مردم غیر روس تابع امپراتوری روسیه، نه از سوی لنین و بلشویکها، بلکه از سوی گروه منشویک مطرح و گنجانیده شد (آوتُرخانف، «امپراتوری ...[1]»، 16-15). حزب سوسیالیستهای انقلابی روسیه نیز این مسأله را به صورتی قطعی در نشریهٔ ارگان مرکزی خود زیر عنوان «روسیهٔ انقلابی» (شم ۱۸، ۱۹۰۳م) اعلام نمود و خاطر نشان ساخت که این حزب طرفدار حق تعیین سرنوشت بدون قید و شرط خلقهاست و هرگاه آنها مایل باشند، می‌توانند پس از انقلاب به صورتی آزاد در فدراسیونی با روسیه باقی بمانند (همان، 16). لنین حق تعیین سرنوشت ملتها را به صورت عام نمی‌پذیرفت، بلکه تنها اصل حق ملی پرولتاریا را عنوان می‌کرد و آن را نیز جزئی از نهضت جهانی طبقهٔ کارگر می‌شمرد و بر آن بود که هرگاه این جزء در شرایط معینی با کل تضاد حاصل کند، در آن صورت باید جزء را مردود دانست (همان، 17). بعدها با اوج گرفتن جنبشهای ملی در نهضتهای کارگری، لنین ناگزیر از پذیرش حق جدایی ملتها شد و نوشت که منظور از حق ملل در تعیین سرنوشت خویش، حق آنها در جدا شدن از مجموعهٔ ملتهای غیر خودی و تشکیل دولت ملی است (۱(۲)/۳۷۰)؛ ولی هنگامی که پس از انقلاب بلشویکی ملل غیر روس درصدد جدایی از امپراتوری روسیه بر آمدند، دولت روسیهٔ شوروی با زور اسلحه آنان را سرکوب کرد (آوترخانف، همان، 18-17). لنین برای توجیه این عمل متذکر گردید که هدف سوسیالیسم تنها ممانعت از تقسیم به دولتهای کوچک نیست، بلکه هدف نزدیکی و ادغام آنهاست (نک: همان، 19). او حتی به زبانهای ملی نیز توجه نداشت، بلکه زبانی جهانی را مدنظر قرار داده، طرفدار جامعهٔ بین‌المللی با یک، یا دو زبان بود و عقیده داشت که زبان بین‌المللی می‌تواند انگلیسی و شاید افزون بر آن روسی باشد (همانجا). از همین رو برای مردم غیر روس تابع روسیه، زبان روسی به عنوان زبان رسمی رایج و معمول گردید.

سیـاست و تـاکتیک ملی لنین را می‌توان به ۴ مرحلـه بخش کـرد: ۱. مرحلهٔ پذیرش حق تعیین سرنوشت ملتها به صورتی مشروط و بدون ضمانت (لنین، ۱(۲)/۳۸۸، جم). زمان این مرحله از کنگرهٔ دوم حزب بلشویک در ۱۹۰۳م تا کنفرانس آوریل ۱۹۱۷ بود. ۲. مرحله‌ای که لنین اصل حق جدایی ملتها را، حتی با ضمانت اعلام نمود (همو، ۲(۱)/۷۲-۷۴). ۳. مرحله‌ای که از نخستین کنگرهٔ شوراها در ژوئن ۱۹۱۷ آغاز شد و در آن لنین اعلام نمود: جمهوری روسیه نمی‌خواهد هیچ ملتی را ــ نه به شیوهٔ جدید و نه به شیوهٔ قدیم ــ مورد ستم قرار دهد و نمی‌خواهد با هیچ ملتی اعم از فنلاند یا اوکرائین بر اساس زور زندگی کند (همو، ۲(۱)/۸۶ ــ ۸۷). وی در ادامهٔ سخن گفت «ما خواهان جمهوری روسیهٔ واحد و جدا ناشدنی با قدرتی خلل ناپذیر هستیم و این قدرت خلـل نـاپذیر در صورت موافقـت داوطـلبانهٔ ملل میسّـر می‌گـردد» (همانجا). لنین در این گزارش تقسیم ایران و سیاست الحاق طلبی را نیز مورد نکوهش قرار داد (همو، ۲(۱)/۸۸). ۴. مرحله‌ای که در آن لنین پس از کسـب قـدرت در نوامبـر ۱۹۱۷ وجود جمهـوری فدراتیـو سوسیالیستی شوروی روسیه را اعلام نمود.

لنین کمیساریای خاصی در امور ملی تأسیس کرد و ریاست آن را بر عهدهٔ استالین واگذارد. کمیساریای مزبور ضمن اعلام اهمیت ویژهٔ بقای ملتهای مسلمان تاتار، باشقیر، ترکستان، قفقاز و کریمه در داخل روسیه، در ۲۰ نوامبر ۱۹۱۷ اعلامیه‌ای خطاب به خلقهای مسلمان به امضای لنین و استالین انتشار داد. در سند مزبور آمده است که ما به شما زحمتکشان و بی‌نوایان مسلمان روسیه و شرق، تاتارهای سواحل ولگا

---

1. *The Empire...*

و کریمه،قرقیزها،مسلمانان سیبری و ترکستان،ترکان و تاتارهای قفقاز و ماوراء قفقاز، چچنها و کوه نشینان قفقاز اعلام می‌داریم که مساجد و عبادتگاههای ویران شده از سوی تزارهای روسیه را احیا خواهیم کرد و شما در مراسم مذهبی خود آزاد خواهید بود. از این تاریخ آداب مذهبی، عادات و سنتها و نیز مؤسسات ملی و فرهنگی شما آزاد خواهد بود. شما از حقوق خویش در این زمینه برخوردار خواهید شد؛ ولی هنگامی که خلقهای مسلمان باشقیر، تاتار، ترکستان، کریمه و قفقاز ضمن موافقت کامل با این اعلامیه در نیمهٔ نخست سال ۱۹۱۸م خواستار ایجاد دولتهای اسلامی مستقل شدند، لنین با توسل به زور آنان را به درون روسیه باز گرداند (آوترخانف، همان، 39-35). صورت اتحاد داوطلبانه جای خود را به الحاق داد. در اغلب جمهوریهایی که خود را شوروی خواندند، قیامهایی بر ضد حکومت مرکزی روسیه و دولتهای بلشویک روی داد. فنلاند توانست در همان آغاز جدا گردد. متعاقب آن اوکرائین درصدد کسب استقلال بر آمد، ولی با لشکرکشی بلشویکها مواجه گردید و از ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۰م، ۵ بار مورد تهاجم قرار گرفت و سرانجام به تصرف بلشویکها درآمد (همان، 116).

در قفقاز پس از انقلاب سال ۱۹۱۷م دگرگونیهایی روی داد. در خان‌نشینهای شرق قفقاز دولتی جمهوری از سوی حزب مساوات تأسیس شد که جمهوری آذربایجان نام گرفت. در سرزمین ارمنستان ملیون ارمنی (داشناکها) و در گرجستان گروه سوسیال دموکراتهای منشویک زمام امور را در دست گرفتند که با حملات ارتش سرخ به حاکمیت آنان پایان داده شد. در ۲۸ نوامبر ۱۹۱۸ اوکرائین به عنوان جمهوری شوروی اعلام موجودیت کرد، ولی این به مفهوم پیروزی کامل بلشویکها در اوکرائین نبود. در ۲۳ فوریهٔ ۱۹۱۸ گارد سرخ مبدل به ارتش سرخ شد. تروتسکی این ارتش را که تا آن زمان از داوطلبان و پارتیزانها تشکیل می‌شد، به صورت ارتشی منظم سازمان داد (روتیچ، ۱۶۹). گرچه گروه استقلال طلب «پتلیورا» شکست یافته بود، با این وصف تا اوایل ۱۹۲۰م نظامیان گارد سفید اوکرائین را ترک نگفته بودند (همو، ۱۸۵؛ BSE³, XXIV(2)/510).

در ۲۵ آوریل ۱۹۲۰ ارتش لهستان به اوکرائین حمله‌ور شد و کیف را به تصرف درآورد («تاریخ حزب»، 291). در اوت ۱۹۲۰ ارتش شوروی به حملهٔ متقابل دست زد، ولی حمله به شهر ورشو با شکست مواجه گردید (همان، 294) و لهستان ضمن مبارزه‌ای استقلال خود را به دست آورد و از روسیه جدا شد. در اول ژانویهٔ ۱۹۱۹ در بلوروسی، جمهوری شوروی سوسیالیستی اعلام شد(کالیستوف، ۱/۵۴۸ ـ ۵۵۰). در ۲۸ آوریل ۱۹۲۰ در آذربایجان قفقاز، در ۲۹ نوامبر همان سال در ارمنستان و در ۲۵ فوریهٔ ۱۹۲۱ در گرجستان حکومت شوروی اعلام گردید(همو، ۱/۵۸۱ ـ۵۸۲). در ۲۳ مارس ۱۹۱۹ در جمهوری خود مختار باشقیر، در ۲۷ مهٔ ۱۹۲۰ در جمهوری خودمختار تاتارستان، در ۲۶ اوت ۱۹۲۰ در جمهوری قرقیزستان، در ۲۰ ژانویهٔ ۱۹۲۱ در داغستان و چند جمهوری و منطقهٔ خود مختار دیگر حکومت شوروی اعلام شد (همو، ۱/۵۸۴).

در اکتبر ۱۹۲۲ لنین در جلسهٔ مجمع کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست (بلشویک) روسیه پیشنهاد کرد که جمهوری فدراتیو سوسیالیستی شوروی روسیه به اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی تغییر نام دهد. در ۳۰ دسامبر ۱۹۲۲ نخستین کنگرهٔ شوراهای سراسری کشور با شرکت نمایندگان اوکرائین، بلوروسی و فدراسیون ماوراء قفقاز در مسکو برگذار شد و طرح مربوط به تأسیس کشور «اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی» را تصویب کرد که جمهوری شوروی فدراتیو روسیه، جمهوری اوکرائین، بلوروسی و فدراسیون ماوراء قفقاز را شامل می‌شد (BSE³, XXIV(2)/137). در این کنگره ارگان عالی حکومت، «کمیتهٔ اجرائی مرکزی» انتخاب گردید (همانجا). در پایان سال ۱۹۲۵م اتحاد جماهیر شوروی شامل ۶ جمهوری متحد، ۱۵ جمهوری خود مختار و ۱۶ منطقهٔ خود مختار بود (کالیستوف، ۲/۶۲۷). طی سالهای ۱۹۱۸ـ۱۹۲۱م دولت روسیهٔ شوروی سرگرم جنگهای داخلی بود. در ۱۹۲۱م جنگهای داخلی و مداخلهٔ دولتهای بیگانه به‌پایان رسید و دورهٔ صلح‌آمیز آغاز شد.

وضع امپراتوری روسیه در دوران جنگ اول جهانی و اوضاع درهم و آشفتهٔ اقتصادی و سیاسی روسیهٔ شوروی پس از انقلاب و طی ۴ سال جنگ داخلی ایجاب می‌کرد که دگرگونیهایی در کشور پدید آید. از این رو لنین در ۱۹۲۱م برنامهٔ سیاست اقتصادی جدید را طرح ریزی و عنوان کرد (همو، ۲/۶۰۵ ـ ۶۱۵). روسیهٔ شوروی برای احیای اقتصاد خود نیازمند همکاری مردم نواحی غیر روس بود. این نیاز سبب شد که طرحهایی در مورد تأسیس اتحاد شوروی پدید آید. پس از یک رشتــه اقدامات در نواحــی مختلف، چنانکه گفته شد، در دسامبر ۱۹۲۲ نخستین کنگرهٔ شوراهای سراسر کشور تأسیس یافت. کنگره اعلامیهٔ تشکیل اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی را تصویب کرد. در ۱۳ دسامبر ۱۹۲۲ فدراسیونی از جمهوریهای آذربایجان، ارمنستان و گرجستان به نام فدراسیون جمهوریهای متحد شوروی سوسیالیستی ماوراء قفقاز تأسیس گردید (BSE³, IX/297). متعاقب آن دومین کنگرهٔ شوراهای سراسر کشور در ژانویهٔ ۱۹۲۴ شکل نهایی قانون اساسی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی را تصویب کرد («تاریخ مختصر...»[1]، II/144؛ BSE³, XIII/50).

در ژانویهٔ ۱۹۲۴ لنین رهبر شوروی درگذشت. در اکتبر ۱۹۲۴ در آسیای مرکزی جمهوریهای جدیدی پدید آمدند. در ۱۹۲۵م سومین کنگرهٔ شوراهای سراسر کشور الحاق جمهوریهای ترکمن و ازبک را به اتحاد شوروی پذیرفت («تاریخ مختصر»، II/148). در ۵ دسامبر ۱۹۳۶ هشتمین کنگرهٔ فوق‌العادهٔ شوراهای اتحاد شوروی قانون اساسی دیگری را به تصویب رسانید (همان، II/241). بر پایهٔ این قانون اساسی، فدراسیون ماوراء قفقاز منحل شد و ارمنستان و آذربایجان و گرجستان

---

1. *Kratkaya istoriya*...

به صورت جمهوریهای جداگانه در آمدند و شمار جمهوریهای اتحاد شوروی از ۷ به ۱۱ رسید (همان، II/243). درآسیای مرکزی جمهوریهای ازبکستان، قزاقستان، قرقیزستان، تاجیکستان و ترکمنستان جایگزین جمهوری ترکستان شدند. بعدها در ۷ اکتبر ۱۹۷۷ قانون اساسی دیگری جایگزین قوانین اساسی پیشین شد (((فرهنگ))، 1254) که تا فروپاشی اتحاد شوروی رسمیت داشت.

پس از کنگرهٔ هفدهم حزب کمونیست اتحاد شوروی در ۱۹۳۴م استالین عملاً رهبری حزب و دولت شوروی را به دست آورد. در ۱۹۴۰م نیروهای ارتش سرخ لتونی، لیتوانی و استونی را به تصرف درآوردند. این سه جمهوری کرانهٔ بالتیک نیز ضمیمهٔ اتحاد شوروی شدند (((تاریخ مختصر))، II/301). در ۱۲ مارس ۱۹۳۶ دولت شوروی با دولت مغولستان موافقتنامهٔ همکاری متقابل امضا کرد. در تابستان ۱۹۳۸م میان دولت شوروی و دولت ژاپن درگیری نظامی روی داد (کالیستوف، ۲/۷۷۰ـ۷۷۱). در ۲۳ اوت ۱۹۳۹ آلمان و شوروی پیمان عدم تجاوز منعقد کردند (همو، ۲/۷۷۵) که در تاریخ به پیمان مولوتف ـ ریبن تروپ مشهور است. اندکی پس از انعقاد این پیمان در سپتامبر ۱۹۳۹ دولت شوروی به سه کشور بالتیک پیشنهاد انعقاد پیمان نظامی کرد. این پیمان در اوایل اکتبر همان سال به امضا رسید (همو، ۲/۷۷۶). در سپتامبر ۱۹۳۹ ارتش آلمان به لهستان حمله کرد. در ۱۷ سپتامبر واحدهای ارتش سرخ نیز از مرز لهستان گذشتند (((تاریخ مختصر))، II/299) و اراضی شرقی آن کشور را تصرف کردند. در اوایل ۱۹۴۰م جمهوریهای لیتوانی، لتونی، استونی و بخشی از فنلاند ضمیمهٔ خاک شوروی شدند (همان، II/301).

در ۲۲ ژوئن ۱۹۴۱ سپاهیان آلمان به تقریب از سراسر مرزهای غربی اتحاد شوروی گذشتند و ضمن تصرف نواحی جدیدی که از لهستان به تصرف نیروهای شوروی درآمده بود، اتحاد شوروی را مورد حمله قرار دادند و جنگی را با این کشور آغاز کردند که بالغ بر ۱٬۴۰۰ شبانه روز ادامه یافت. با نخستین حملهٔ آلمانها ۸۰۰ هواپیمای شوروی بر روی زمین منهدم شد. اتحاد شوروی در نخستین روزهای جنگ حدود ۱٬۲۰۰ هواپیمای خود را از دست داد. نیروهای آلمانی به مسکو نزدیک شدند و لنینگراد را به محاصره گرفتند. شهرهای مینسک، اسمولنسک، کیف و منطقهٔ دُنباس در اوکرائین به تصرف مهاجمان درآمد (همان، II/339-341). بخش اروپایی شوروی، شبه جزیرهٔ کریمه و شمال قفقاز از همان روزهای نخست جنگ در معرض مخاطره قرار گرفت و کریمه بعدها به تصرف آلمانها درآمد. به محض حملهٔ ارتش آلمان به اتحاد شوروی، وینستون چرچیل نخست وزیر وقت بریتانیا در ۲۲ ژوئن ۱۹۴۱ تصمیم دولت خود را به حمایت از اتحاد شوروی در پیکار با ارتش آلمان اعلام نمود. در ۲۴ ژوئن ۱۹۴۱ فرانکلین روزولت رئیس جمهور ایالات متحدهٔ آمریکا مشابه نظر نخست وزیر بریتانیا را اظهار داشت. در تابستان همان سال میان اتحاد شوروی، بریتانیا و ایالات متحدهٔ آمریکا مذاکراتی صورت گرفت. این مذاکرات در ۱۲ ژوئیهٔ ۱۹۴۱ به امضای موافقتنامه میان اتحاد شوروی و انگلستان مبنی بر همکاری مشترک در جنگ با آلمان انجامید. در آغاز ماه اوت همان سال دولت آمریکا آمادگی خود را برای دادن کمکهای نظامی و اقتصادی به اتحاد شوروی ابلاغ کرد (همان، II/352-353). بدین ترتیب اتحاد شوروی به گروه متفقین ضد هیتلری پیوست.

استالین طی دوران جنگ و پس از آن در داخل کشور سیاست انهدام بعضی اقوام و ملتهای مسلمان را در پیش گرفت که یکی از نمونه‌های آن نفی بلد و انتقال تاتارهای مسلمان شبه جزیرهٔ کریمه به آسیای مرکزی بود. در ۱۸ مهٔ ۱۹۴۴ طی یک شبانه روز ۴۲۲٬۰۰۰ نفر از مسلمانان کریمه را به اتهام خیانت به میهن و همکاری با آلمانها به آسیای مرکزی فرستادند. ۴۶/۲٪ این تبعید شدگان که به حدود ۲۰۰ هزار نفر می‌رسیدند و ۱۰۰ هزار نفر آنها کودک بودند، تلف شدند (آوترخانف، ((امپراتوری))، 333-332). در همان دوران، چچنها و اینگوشها به همراه بعضی اقوام ساکن شمال قفقاز به هزاران کیلومتر دورتر از زادگاه خویش رانده شدند (همان، 347). در اواخر جنگ دوم جهانی نیروهای شوروی لهستان، رومانی، چکوسلواکی، مجارستان و بلغارستان را اشغال کردند. با شکست آلمان بخشی از سرزمینهای آن نیز به تصرف ارتش شوروی درآمد. در همهٔ کشورهای اشغال شده به تدریج دولتهای تابع کرملین بر سر کار آمدند.

استالین قصد داشت همهٔ کشورهای اروپای شرقی (جز آلمان شرقی) را به اتحاد شوروی ملحق کند. کشورهای مزبور می‌بایست مراحلی را برای این الحاق طی می‌کردند. ابتدا در نظر بود پدیده‌ای همانند کشورهای مشترک المنافع بریتانیا، ولی بر پایهٔ ایدئولوژی مارکسیسم ـ لنینیسم ایجاد شود. در اعلامیه‌ها اصطلاح ((ملل مشترک المنافع سوسیالیست)) به کار گرفته می‌شد. این اندیشه را نخست لنین به گونه‌ای دیگر مطرح کرده بود. وی در کنگرهٔ هشتم حزب کمونیست در ۱۹۱۹م خاطر نشان کرد که همهٔ دولتهای کمونیست که در آینده پدید خواهند آمد، به روسیهٔ شوروی ملحق خواهند شد و به همراهی این دولت مرزها را از میان برخواهند داشت و ((جمهوری جهانی شوروی)) را پدید خواهند آورد. دفتر اطلاعات کمونیستی (کمینفرم) که به دست استالین پدید آمد، عاملی برای اجرای این مقصود بود (همو، ۹۳ـ۹۶).

استالین که بیش از ۳۰ سال دبیر کل حزب کمونیست شوروی بود، در ۵ مارس ۱۹۵۳ درگذشت (BSE[3], XXIV(1)/400) و مرگ وی موجب خلأ سیاسی در اتحاد شوروی شد. روز پس از اعلام مرگ استالین جلسهٔ مشترک کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست، شورای وزیران و هیأت رئیسهٔ شورای عالی اتحاد شوروی برای حل مسألهٔ رهبری حزب و کشور تشکیل شد. در این جلسه گئورگی مالنکف به سمت رئیس شورای وزیران و مولوتف به سمت وزیر امور خارجه منصوب شدند. وزارتخانه‌های کشور و امنیت دولتی درهم ادغام شدند و بریا در رأس آنها قرار گرفت. چند روز بعد مالنکف که نخست وزیر شده بود، از مقام دبیری کمیتهٔ مرکزی حزب کناره گرفت و خروشچف به سمت دبیر اول

کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی برگزیده شد. این تصمیم ۸ روز بعد در ۲۲ مارس ۱۹۵۳ اعلام گردید (مدودف، ۹ـ۱۳).

در ژوئن ۱۹۵۳ بریا که از چهره‌های مخوف پلیس مخفی شوروی بود، بازداشت (آوترخانف، ۲۹۷) و اعدام شد. ماجرا را خروشچف به تفصیل در خاطرات خود آورده است (۲۴۱/۱ به بعد). در اکتبر ۱۹۵۶ در مجارستان قیام همگانی برای کسب آزادی و استقلال روی داد که ۱۳ روز ادامه یافت و سرانجام توسط ارتش شوروی سرکوب گردید. در جریان قیام مردم مجارستان، یوری آندروپوف مقام سفارت شوروی را در آن کشور برعهده داشت. با در هم شکسته شدن قیام مردم مجارستان ایمره ناگی نخست وزیر مجارستان و تنی چند از یارانش اعدام شدند (مرای، ۱۰۲ به بعد، ۳۵۵ـ۳۶۲، جم). خروشچف در ژوئن ۱۹۵۶ در کنگرهٔ بیستم حزب کمونیست اتحاد شوروی گزارش مبسوطی در «پیرامون کیش فرد پرستی و پیامدهای آن» ارائه کرد که در امر استالین زدایی اثری بسزا داشت (مدودف، ۲۲۵ به بعد). در ۱۸ ژوئن ۱۹۵۷ سران حزب و دولت در جلسهٔ هیأت رئیسهٔ حزب کمونیست اتحاد شوروی تصمیم گرفتند که خروشچف را از مقام دبیر اولی برکنار کنند. این تصمیم به رأی گذارده شد و اکثریت اعضای هیأت رئیسه به برکناری خروشچف رأی موافق دادند، ولی گروهی از اعضای کمیتهٔ مرکزی خواستار تشکیل مجمع عمومی (پلنوم) کمیتهٔ مرکزی شدند. در نتیجه، اقدام مخالفان خروشچف عقیم ماند و مولوتف، مالنکف، کاگانوویچ و شپیلوف از عضویت کمیتهٔ مرکزی اخراج شدند (مدودف، ۹۸ـ۱۰۳).

خروشچف پس از این پیروزی زمام امور اتحاد شوروی را در دست گرفت. وی بسیاری از مسائل مهم کشور را به درستی حل کرد و در رفع بسیاری از بحرانها و تنگناها توفیق یافت. او دستگاه ترور استالینی را برچید و محکومان بسیاری را تبرئه و آزاد کرد و بارقهٔ دموکراسی را در دلها برافروخت. خروشچف محیط جنگ سرد را دگرگونه کرد، ولی در عین حال عامل بروز اختلاف میان اتحاد شوروی و چین شد. قیام مجارستان را بیرحمانه سرکوب کرد و دیوار برلین را پدید آورد، ولی در امر مسابقات فضایی موفق شد و سیاست اقتصادی فعالی را به مرحلهٔ اجرا درآورد. سیاست کشاورزی او گرچه در آغاز با موفقیت همراه بود، ولی سرانجام از رونق افتاد. در دوران خروشچف به تبعید شدگان کریمه و شمال قفقاز اجازهٔ بازگشت به سرزمین اجدادی خود داده شد. بنا به نوشتهٔ مآخذ رسمی شوروی، اراده‌گرایی[1] خروشچف سرانجام موجب سقوط وی گردید. در ۱۴ اکتبر ۱۹۶۴ در جلسهٔ مجمع عمومی کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی، خروشچف از مقام دبیر اولی و عضویت در هیأت رئیسهٔ کمیتهٔ مرکزی حزب برکنار شد و نقش او در کشور پایان گرفت (BSE³, XXVIII/407).

پس از استالین در دستگاه رهبری شوروی اختلافهای عمیقی پدید آمد. مالنکف طرفدار قدرت دستگاه دولت، سرمایه‌گذاری در کشاورزی و صنایع سبک و تأکید کمتر بر مجتمعهای نظامی‌ـ صنعتی بود. خروشچف می‌کوشید سرمایه‌گذاریها را متوجه صنایع سنگین و دفاعی کند. او افزایش تولیدات کشاورزی و صنایع سبک را از طریق اصلاحات ساختاری عنوان می‌کرد. گرچه خروشچف در پاره‌ای مسائل چون کشت اراضی بکر و بایر قزاقستان و تولید کود شیمیایی توفیقهایی حاصل کرد، با اینهمه، نتوانست وعده‌های خود را تحقق بخشد. همین عامل سبب ابراز مخالفت از سوی دیوانسالاران حزب به رهبری میخائیل سوسلوف نظریه پرداز محافظه کار شد (دربیشایر، ۳۱ـ ۳۵). در مجمع عمومی کمیتهٔ مرکزی حزب (۱۴ اکتبر ۱۹۶۴) به پیشنهاد سوسلوف، لئونید برژنف (۱۹۰۶ـ۱۹۸۲م) به عنوان دبیر اول کمیتهٔ مرکزی برگزیده شد. وی در نوامبر همان سال به سمت صدر هیأت رئیسهٔ کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی انتخاب گردید (BSE³, IV/18). بعدها مقام دبیر اولی به دبیر کلی که در عهد استالین مرسوم بود، تغییر یافت. ابتدا مقرر شد گروه ۵ نفری شامل برژنف، سوسلوف، الکساندر شلپین، نیکلای پادگورنی و الکسی کاسیگین مشترکاً ادارهٔ امور کشور را عهده‌دار شوند. رهبری جمعی جدید با شتاب دست به کار شد تا جنبه‌های اصلاحی تند خروشچف را تغییر دهد. در سپتامبر ۱۹۶۵ شوراهای اقتصاد مناطق که از سوی خروشچف پدید آمده بودند، منحل شدند. از همان آغاز اختلافهایی درون رهبری جمعی پدید آمد، ولی رفته رفته اعضای رهبری جمعی به سبب بیماری و سالخوردگی عرصه را ترک گفتند.

برژنف با وارد کردن یاران و طرفداران خود به دستگاه رهبری زمینهٔ قدرت خویش را فراهم آورد. وی در ۱۹۶۷م با گماردن یوری آندروپوف به ریاست کمیتهٔ امنیت دولتی (کا. گ. ب.)، حمایت پلیس و دستگاه امنیت را به دست آورد. در اوت ۱۹۶۸ برژنف به منظور سرکوب جنبش اصلاحی الکساندر دوبچک با شعار «سوسیالیسم با چهرهٔ انسانی» سپاهیان شوروی را به چکوسلواکی گسیل داشت و نهضت مزبور را به سختی سرکوب کرد. این عمل سرآغاز سیاست مبتنی بر مجاز شمردن سرکوب هرگونه اعتراض از روش شوروی شد و به «دکترین برژنف» شهرت یافت (دربیشایر، ۴۱ـ۴۵).

برژنف در سالهای ۱۹۷۶ـ۱۹۷۷م به اوج قدرت رسید. در ۱۹۷۷م قانون اساسی جدید شوروی زیر نظر او تصویب گردید. وی در این سال با برکنار کردن پادگورنی، مقام ریاست شورای عالی اتحاد شوروی و دبیر کلی حزب را به خود اختصاص داد. در دسامبر ۱۹۸۰ الکسی کاسیگین نخست وزیر شوروی درگذشت و نیکلای تیخونوف که از برکشیدگان برژنف بود، جانشین وی گردید. میخائیل سوسلوف نیز در ۱۹۸۲م درگذشت. گر چه رقیبان به تدریج از صحنه خارج شدند، با اینهمه، برژنف توانایی جسمی ادارهٔ کشور را نداشت. او دوبار در سالهای ۱۹۷۵ و ۱۹۷۷م دچار سکته شد. از این رو سال ۱۹۷۵م را می‌توان سرآغاز افول قدرت و توانایی برژنف به شمار آورد (همو، ۴۵ـ۵۰).

1. Volontarisme

گروهی از محققان، دوران حاکمیت برژنف را عصر بازگشت به استالینیسم و «نواستالینیسم» نامیده‌اند (آوترخانف، «قدرت...»[1]، 112-101؛ مدودف، ۲۱۵). گرچه از ۱۹۶۴م بعضی پیشرفتهای اقتصادی در اتحاد شوروی مشاهده شد، ولی چندان دوام نیافت. در ۱۹۷۲م واردات غلهٔ اتحاد شوروی به حدود ۳۰ میلیون تن رسید که نه تنها در کشور، بلکه در خارج از آن به ویژه کشورهای فقیر آسیا و افریقا مشکلات فراوان پدید آورد (همو، ۲۲۰). سیاست تشنج زدایی که از سوی خروشچف آغاز شده بود، در دوران برژنف نقض گردید و با حمله به چکوسلواکی در ۱۹۶۸م رشته‌های آن از هم گسسته شد و جهان بار دیگر در پرتگاه جنگ سرد قرار گرفت. در ۱۹۸۲م میزان خرید غلهٔ اتحاد شوروی از کشورهای خارج دو برابر شد و به ۶۰ میلیون تن بالغ گردید (همو، ۲۲۱). گروهی از محققان پیش بینی می‌کردند که سیاست نواستالینی و خطاهای سیاسی برژنف که حمله به افغانستان از مظاهر آن بوده است، ناگزیر به انقلابی در درون اتحاد شوروی منجر خواهد شد (آوترخانف، همان، 327-301). آوترخانف هدف نزدیک سران کرملین در حمله به افغانستان را دستیابی به خلیج فارس و منابع نفت آن، دسترسی به سواحل اقیانوس هند و ایجاد کنترل بر خطوط مواصلاتی غرب دانسته است (همان، 345).

حمله به افغانستان با عنوان «دکترین برژنف» آغاز شد. روسها می‌خواستند به پایگاههای هوایی با ارزشی دست یابند تا کشورهای نفت خیز خاورمیانه در شعاع عمل نزدیک جنگنده‌های روسی قرار گیرند. تسلط بر افغانستان منطقهٔ حائلی در جنوب مرزهای شوروی پدید می‌آورد و به زعم رهبران شوروی از گسترش نفوذ اسلام در آسیای مرکزی می‌کاست، ولی ارتش شوروی با مقاومت شدید مجاهدان مسلمان مواجه گردید. در ظرف ۸ سال این جنگ به بهای جان ۵۰ هزار سرباز روسی تمام شد. گذشته از آن، جنگ افغانستان به از دست رفتن دوستان شوروی در کشورهای اسلامی، جهان سوم و کشورهای غیر متعهد انجامید و سبب شد که غرب تحریمهای اقتصادی مهمی را بر ضد شوروی اعمال کند (دربیشایر، ۹۸-۱۰۰).

برژنف در حالی که بسیاری از مشکلات شوروی حل نشده باقی مانده بود، در ۱۰ نوامبر ۱۹۸۲ درگذشت (زمتسف، 81). این خبر بلافاصله انتشار نیافت. روز بعد هنگامی که جلسهٔ دفتر سیاسی کمیتهٔ مرکزی، آندروپوف را به سمت دبیر کلی انتخاب کرد، خبرگزاری تاس خبر مرگ برژنف را انتشار داد (همانجا). انتخاب آندروپوف به سمت دبیر کلی کمیتهٔ مرکزی حزب با اکثریت ناچیز صورت پذیرفت (همو، 82). آندروپوف (۱۹۱۴-۱۹۸۴م) پس از جنگ به سمت دبیر دومی حزب در کارلی و سپس در کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست اتحادشوروی مشغول به کار شد و از ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۷م سفیر شوروی در مجارستان بود. پس از آن ریاست ادارهٔ احزاب کمونیست خارجی را در کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی عهده‌دار شد. از ۱۹۶۷م به ریاست کمیتهٔ امنیت دولتی (کا.گ.ب.) منصوب شد و از ۱۹۷۳م به عضویت دفتر سیاسی کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست درآمد. وی پس از آنکه به مقام دبیر کلی حزب رسید، حیدر علی‌یف را به عضویت کامل دفتر سیاسی و معاونت اول نخست‌وزیر درآورد. علی‌یف زمانی مسئولیت «کا.گ.ب.» در جمهوری آذربایجان شوروی و سپس مقام دبیر اولی حزب کمونیست آن جمهوری را بر عهده داشت. آندروپوف به اصلاحاتی در درون حزب پرداخت و متعاقب آن به اصلاحاتی در مورد مسئولان مناطق کشور دست زد. ولی کوششهای وی دیری نپایید و وی در فوریهٔ ۱۹۸۴ به سبب بیماری درگذشت. یکی از اقدامات او راه دادن به بعضی تکنوکراتها چون گورباچف، علی‌یف، لیگاچُف، ریژکُف و دیگران به منظور ادامهٔ اصلاحات بود. آندروپوف در سیاست خارجی شوروی، به ویژه در افغانستان تغییری اساسی به وجود نیاورد و جنگ در افغانستان همچنان ادامه یافت (دربیشایر، ۵۷-۶۳).

پس از آندروپوف، کنستانتین چرننکو که از یاران نزدیک و برکشیدگان برژنف بود، در همان فوریهٔ ۱۹۸۴ به دبیر کلی حزب انتخاب شد. وی با سران سالخوردهٔ حزب از جمله گرومیکو نزدیکی داشت. چرننکو ظرف دو ماه سه پست مهم دبیر کلی حزب، فرماندهی کل قوا و ریاست جمهوری را به خود اختصاص داد، ولی در ژوئیهٔ ۱۹۸۴ بستری شد و در ۱۰ مارس ۱۹۸۵ درگذشت (همو، ۶۳-۶۵).

پس از مرگ چرننکو، میخائیل گورباچف در جلسهٔ دفتر سیاسی حزب به سمت دبیر کلی برگزیده شد (همو، ۶۷). وی که تحصیلات خود را در رشته‌های حقوق و کشاورزی به پایان رسانیده بود، مدتها دبیری سازمان جوانان کمونیست استان استاوروپل[2] و ادارهٔ امور کشاورزی آن سرزمین را بر عهده داشت و در سالهای ۱۹۶۶-۱۹۶۸م دبیر اول کمیتهٔ حزبی شهر استاوروپل بود. در سالهای ۱۹۶۸-۱۹۷۰م دبیر دوم و از آوریل ۱۹۷۰ دبیر اول کمیتهٔ حزبی آن استان شد. در ۱۹۷۱م به عضویت کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی رسید و در سالهای ۱۹۷۸-۱۹۸۵م دبیر کمیتهٔ مرکزی حزب بود. در ۱۹۷۹م به عنوان عضو علی البدل دفتر سیاسی انتخاب شد و در ۱۹۸۰م به عضویت دفتر سیاسی درآمد. وی از ۱۹۷۰م نمایندهٔ شورای عالی اتحاد شوروی و از ۱۹۸۵م عضو هیأت رئیسهٔ آن شورا شد. در مارس ۱۹۸۵ به عنوان دبیر کل کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست و رئیس شورای دفاع کشور انتخاب گردید («فرهنگ»، 324-323).

یوری آندروپوف که خود از اهالی استاوروپل بود و به سبب بیماری اغلب به چشمه‌های آبهای معدنی شمال قفقاز می‌رفت، از نزدیک با گورباچف آشنا شد و او را برکشید. گورباچف در دسامبر ۱۹۷۸ به دنبال رئیس پیشین خود کولاکوف به سمت وزیر کشاورزی اتحاد شوروی منصوب شد و پی در پی ارتقاء مقام یافت. پس از بستری شدن چرننکو در ۲۷ دسامبر ۱۹۸۴ عملاً عهده‌دار امور کشور شد و پس از مرگ وی رسماً به عنوان رهبر حزب کمونیست انتخاب گردید. یکی از اقدامات او

---

1. *Sila*... 2. Stavropol

تلاش برای برکناری رقیب عمده‌اش گریگوری رومانوف بود که در ژوئیهٔ ۱۹۸۵ تحقق پذیرفت. وی به تدریج طرفداران برژنف و رقیبان را از دفتر سیاسی حزب خارج کرد و به جای آنان افراد جدیدی وارد نمود. در فوریهٔ ۱۹۸۶ بوریس یلتسین که آن زمان رهبری سازمان حزبی مسکو را بر عهده داشت، عضو علی البدل دفتر سیاسی شد (دریبشایر، ۷۲ـ۹۱). گورباچف در ۱۹۸۶م پس از توفیق در دفتر سیاسی و حزب، نظریات خود پیرامون تجدید بنای اقتصادی اتحاد شوروی را که به بازسازی (پرسترویکا[1]) شهرت یافت، مطرح نمود. گورباچف در مجمع عمومی (پلنوم) کمیتهٔ مرکزی حزب در ژوئن ۱۹۸۶ مسائل تجدید بنای اقتصادی کشور را با عنوان درسهای پرسترویکا، مراحل قاطع در تحقق بخشیدن به استراتژی اقتصادی حزب، عدم تکرار خطاهای گذشته، تسریع در بازسازی و امر پیشرفت صنایع ماشین سازی، بازسازی جدی در امور حزب به منظور اجرای برنامهٔ پنجسالهٔ رشد اقتصادی و اجتماعی (۱۹۸۶ـ۱۹۹۰م) اعلام داشت («گزارش...، ۱۹۸۶م[2]»، 6, 11, 14, 18, 38). پیشنهادهای گورباچف در پلنوم کمیتهٔ مرکزی طی قطعنامه‌ای شامل سه ماده به تصویب رسید (همان، 74 - 93). در ۲۷ ژانویهٔ ۱۹۸۷ گورباچف در پلنوم کمیتهٔ مرکزی حزب گزارش دیگری را پیرامون بازسازی (پرسترویکا) و سیاست حزب در مورد کادرها و فعالان ارائه کرد. وی در این گزارش پیرامون ضرورت بازسازی، وسعت‌بخشیدن به دموکراسی‌حزبی‌وگسترش‌امرخودگردانی مردم، سیاست حزب در مورد کادرها و فعالان در شرایط بازسازی سخن گفت («گزارش ...، ۱۹۸۷م[3]»، 24,41). متعاقب آن در نوامبر همان سال کتاب پرسترویکا نوشتهٔ گورباچف به چندین زبان انتشار یافت. در این کتاب گورباچف پرسترویکا را به مثابهٔ انقلابی از بالا (ص ۷۰) نامید. وی به مسائلی چون اصلاحات اقتصادی درشرایط اقتصادی جدید (ص ۱۱۰)، لزوم روش اقتصادی مبتنی بر حسابرسی (ص ۱۱۶)، مسألهٔ اروپا در سیاست خارجی شوروی و اروپا به عنوان خانهٔ مشترک (ص ۲۶۷)، کاهش تسلیحات هسته‌ای (ص ۳۱۹) و یک رشته مسائل دیگر اشاره کرد که در جهان با اهمیت بسیار تلقی شد.

در ۱۹ اوت ۱۹۹۱ گروهی از محافظه کاران حزب کمونیست و دولت اتحاد شوروی کودتایی ترتیب دادند که با مقاومت اهالی مسکو به رهبری بوریس یلتسین مواجه شد و ناکام ماند. گورباچف پس از شکست کودتا در صدد برآمد که دگرگونیهایی در وضع اتحاد شوروی و روابط ملتهای آن کشور پدید آورد، ولی توفیق نیافت. در ۸ دسامبر ۱۹۹۱ انحلال اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و تأسیس کشورهای مشترک المنافع مستقل از سوی وی اعلام گردید. از مهمترین اقدامات صلحجویانهٔ گورباچف کوشش در راه فرونشاندن جنگ سرد و خروج نیروهای نظامی شوروی از افغانستان بود.

در ۲۵ دسامبر ۱۹۹۱ گورباچف برکناری خود را از مقام ریاست کشور اعلام نمود. مدتی پس از این واقعه در جمهوریهای کشور اختلاف نظرهایی پدید آمد و حزب کمونیست اتحاد شوروی که ۷۴ سال بر کشور حکمروایی داشت، موجودیت قانونی خود را از دست داد. پس از فروپاشی اتحاد شوروی ۶ جمهوری لتونی، استونی، لیتوانی، مولداوی، گرجستان و آذربایجان خروج خود را از جرگهٔ کشورهای مشترک المنافع مستقل اعلام کردند و ۹ جمهوری دیگر همچنان باقی ماندند، ولی مرزهای اتحاد شوروی سابق به صورت گذشته است.

اقتصاد: اتحاد شوروی از نظر مواد معدنی بسیار غنی و در تولید زغال سنگ، گاز طبیعی، آهن، منگنز، فلزات مختلف از جمله فلزات قیمتی، پنبهٔ نسوز، فسفات و غیره در جهان مقام مهمی را دارا بوده است. معادن نفت و گاز شوروی در قفقاز و اراضی میان رود ولگا و کوههای اورال، سیبری غربی و جمهوری خود مختار کومی بسیار غنی است. ذخیرهٔ زغال سنگ اتحاد شوروی را حدود ۷ تریلیون تن تخمین زده‌اند که مهم ترین مرکز آن حوزهٔ دُنِتْس، پچُرا، قراقنده، کوزنِتْسک، کانْسکوـآچینْسک، تونگوز، لِنْسک و یاقوتستان (یاکوتیای) جنوبی است. بخش بزرگی از منابع سنگ آهن کشور در کریؤی رُگ، کورْسْک، اورال، کوستانای، ایلیم و آلدان قرار دارد؛ منابع بوکسیت در شمال اورال؛ مس در دامنه‌های شرقی رشته کوههای اورال و قزاقستان، آسیای مرکزی و قفقاز؛ سرب و روی در قزاقستان، آسیای مرکزی و قفقاز؛ نیکل و کوبالت در معادن نوریلْسک و شبه جزیرهٔ کولا؛ قلع در جمهوری خود مختار یاقوتستان و منطقهٔ ماگادان؛ وُلفرام و مولیبْدِن در شمال قفقاز، آسیای مرکزی و خاور دور؛ مقادیر قابل توجهی مواد شیمیایی معدنی، فسفریت و اپاتیت در شبه جزیرهٔ کولا (خیبین) و آسیای مرکزی (قراتائو)؛ پتاسیم در پرْم و جمهوری بلوروسی؛ گرافیت در اوکرائین، اورال و کراسنویار؛ الماس در جمهوری خود مختار یاقوتستان وجود دارد («فرهنگ»، 1254). اتحاد شوروی یکی از بزرگ ترین کشورهای تولید کنندهٔ طلاست. در این کشور منابع لینیت، تیتانیوم، آنتیموان، پلاتین، برومین، طلق نسوز، آلومینیوم، اورانیوم و غیره موجود است (ویلر، ۲۴۰).

کشاورزی یکی از مهم ترین رشته‌های اقتصاد شوروی است. به تقریب همهٔ محصولات مناطق معتدله در اتحاد شوروی به دست می‌آید. در میان محصولات کشاورزی، غلات، از جمله گندم، چاودار، جو، سیب زمینی، چغندرقند، آفتاب گردان، پنبه، توتون و میوه‌های مختلف مقام مهمی دارند. اراضی کشاورزی را می‌توان به دو منطقهٔ چرنوزیوم (خاک سیاه) و غیر چرنوزیوم بخش کرد. در اراضی شوروی گندم بهاری و پاییزی کشت می‌شود (همو، ۲۶۹ـ۲۷۰). طبعاً اراضی چرنوزیوم دارای بهره‌وری بیشتری است. در منطقهٔ چرنوزیوم علاوه بر غلات، کتان و گیاهان دارای الیاف نیز به دست می‌آید (همانجا). در منطقهٔ قفقاز به ویژه گرجستان، کرانهٔ دریای سیاه و ناحیهٔ لنکران در

1. Perestroika 2. *Materiali...*, 1986. 3. *Materiali...*, 1987.

غرب دریای خزر، انواع مرکبات، چای و توتون کشت می‌شود. در گرجستان، ارمنستان و نواحی غرب دریای خزر تاکستانهای متعدد وجود دارد. در ۱۹۷۵م تولیدات کشاورزی و کالاهای به دست آمده از مواد خام کشاورزی به تقریب دوسوم گردش کالا در بازرگانی دولتی و کئوپراتیوی اتحاد شوروی را تشکیل می‌داد (XXIV(2)/217-218, BSE³). در سالهای ۱۹۷۱ـ۱۹۷۵م در اتحاد شوروی میزان کل تولید غله ۱۸۱/۶ میلیون تن، پنبه ۷/۶۷ میلیون تن، چغندر قند ۷۶ میلیون تن، تخم آفتاب گردان ۵/۹۷ میلیون تن، کتان ۴۶۰ هزار تن، سیب زمینی ۸۹/۸ میلیون تن، تخم مرغ ۵۱/۴ میلیارد عدد و پشم ۴۴۰ هزار تن بوده است (همانجا). کشاورزی شوروی اصولاً بر دو بخش کلخوزها[1] (مزارع اشتراکی) و سوخوزها[2] (مزارع دولتی) تکیه داشت. در ۱۹۷۵م شمار کلخوزهای شوروی ۲۹ هزار و سوخوزها ۱۸٬۱۰۰ بود (همان، XXIV(2)/219). در آن سال ۱۵/۲ میلیون کشاورز در ۹۸/۲ میلیون هکتار اراضی به کار اشتغال داشتند که ۵۶/۶ میلیون هکتار از آن زیر کشت غله بوده است. کلخوزها جمعاً دارای ۱۲۶ میلیون رأس دام از انواع مختلف بوده‌اند (همان، XXIV(2)/220). در همان سال شمار سوخوزهای ویژهٔ تولید غله ۱٬۵۱۰، تولید چغندر قند ۳۱۴، تولید پنبه ۳۰۹ بوده است. مجموع دامهای متعلق به سوخوزهای کشور در این سال ۱۱۴/۹ میلیون رأس نوشته شده است (همانجا). در ۱۹۷۵م مجموع اراضی زیر کشت اتحاد شوروی به ۲۱۷/۷ میلیون هکتار می‌رسید که از آن جمله مزارع غله ۱۲۷/۹ میلیون هکتار، اراضی زیر کشت پنبه ۲/۹ میلیون هکتار و اراضی ویژهٔ تدارک علیق دام ۶۵/۶ میلیون هکتار بوده است. در ۱۹۷۶م شمار طیور پرورشی در کشور شوروی ۷۳۴/۹ میلیون بوده است (همان، XXIV(2)/223,225).

تولید محصولات صنعتی روسیه در ۱۹۱۳م حدود ۸ بار کمتر از ایالات متحدهٔ آمریکا، ۳/۵ بار کمتر از آلمان، ۳ بار کمتر از انگلستان و ۱/۵ بار کمتر از فرانسه بود. پس از انقلاب در سالهای ۱۹۱۷ـ۱۹۱۸م صنایع کشور که بخش مهمی از آن در مالکیت صاحبان صنایع بود، ملی اعلام شد، ولی به سبب جنگهای داخلی و دیگر عوامل بخش مهمی از کارخانه‌ها ویران شدند و تولیدات صنعتی کاستی پذیرفت. در ۱۹۲۶م صنایع کشور در حد سال ۱۹۱۳م احیا گردید و یک سال بعد تولید کالاهای صنعتی نسبت به سال ۱۹۱۳م اندکی فزونی گرفت. از ۱۹۲۸م برنامهٔ صنعتی کردن اتحاد شوروی آغاز گشت. در ۱۹۲۹م حدود ۲ هزار مؤسسهٔ صنعتی دولتی احداث گردید. ۱۹۲۹م سال آغاز برنامه‌های پنج سالهٔ صنعتی کردن اتحاد شوروی بود که دو برنامهٔ آن تا سال ۱۹۳۹م به انجام رسید، ولی برنامهٔ سوم به سبب جنگ و حملهٔ ارتش آلمان به اتحاد شوروی متوقف ماند. در آستانهٔ جنگ تولیدات صنعتی اتحاد شوروی نسبت به سال ۱۹۱۳م ۷/۷ برابر شد (همان، XXIV(2)/205). طی سالهای اجرای برنامه‌های اول و دوم توجه زیادی به صنایع سنگین معطوف گردید. صنایع مزبور عبارت بودند از اتومبیل سازی، تراکتور سازی، ماشین سازی، تولید برق، هواپیما سازی و صنایع نظامی و شیمیایی. از ۱۹۴۲م به صنایع جنگی اتحاد شوروی توجه خاصی مبذول شد، به گونه‌ای که تولید سلاحهای جنگی در ۱۹۴۳م نسبت به ۱۹۴۰م حدود ۲/۹ برابر شد (همانجا). از سال ۱۹۴۶م برنامهٔ پنج سالهٔ چهارم آغاز گردید و در ۱۹۵۰م تولیدات صنعتی اتحاد شوروی ۷۲٪ فزون تر از سال ۱۹۴۰م شد. تا پایان برنامهٔ پنج سالهٔ ششم در ۱۹۶۰م تولید چدن در اتحاد شوروی به ۴۶/۸ میلیون تن و فولاد به ۶۵/۳ میلیون تن رسید. میزان استخراج زغال سنگ ۳/۴ برابر، نفت ۷/۶ برابر، گاز حدود ۱۴ برابر، تولیدات صنایع فلزسازی ۷ برابر و تولیدات صنایع شیمیایی و پتروشیمی ۸/۴ برابر شد. در ۱۹۷۵م سهم کلی صنایع شوروی نسبت به سال ۱۹۶۲م حدود ۲/۲ بار افزایش یافت (همان، XXIV(2)/200). تولید نیروی برق طی سال ۱۹۷۵م در اتحاد شوروی به ۱٬۰۳۹ میلیارد کیلووات ساعت رسید که حدود ۶۴۰ میلیارد کیلووات ساعت آن فقط در جمهوری فدراتیو روسیه تولید می‌شد. در ۱۹۷۵م در اتحاد شوروی تولید چدن به ۱۰۳ میلیون تن، فولاد ۱۴۱/۳ میلیون تن، شمش فلز ۱۱۵ میلیون تن و تولید لوله‌های فولادی به ۱۶ میلیون تن رسید (همان، XXIV(2)/210,211).

در اتحاد شوروی ارتباطات و حمل و نقل عمدتاً از طریق راه آهن، ناوگان دریایی و رودخانه‌ای صورت می‌گرفت. در ضمن، اتومبیل، هواپیما و لوله‌های نقاله نیز مورد استفاده بودند. طول راههای آهن شوروی در ۱۹۷۵م حدود ۱۳۸٬۳۰۰ کم بوده است (همان، XXIV(2)/229). ۶۲/۲٪ مجموع حمل و نقل این کشور از طریق راه آهن انجام می‌گرفت. از مجموع خطوط آهن شوروی ۳۸٬۹۰۰ کم الکتریکی است. در ۱۹۷۵م میزان حمل مسافر از طریق راه آهن ۳٬۴۷۰٬۵۰۰٬۰۰۰ نفر بوده است (همان، XXIV(2)/228, 229). حمل و نقل رودخانه‌ای نیز در اتحاد شوروی پیشرفت قابل ملاحظه‌ای داشت که باید آن را حاصل وجود رودهای بزرگ قابل کشتیرانی به ویژه در جمهوری فدراتیو روسیه دانست. طول راههای آبی داخلی مورد استفاده تا سال ۱۹۷۵م حدود ۱۴۵٬۴۰۰ کم بوده است (همان، XXIV(2)/231). حدود ۴/۳٪ مجموع حمل و نقل کشور از طریق رودخانه‌ها صورت می‌گیرد. کشتیرانی در دریاها نیز یکی از وسایل عمدهٔ ارتباط در کشور شوروی است. ۱۴/۱٪ مجموع حمل و نقل این کشور از طریق دریا انجام می‌گیرد. ۹۰٪ از حمل و نقل دریایی این کشور در خدمت بازرگانی خارجی قرار داشت. ۶/۵٪ مجموع حمل و نقل در اتحاد شوروی از طریق اتومبیل صورت می‌پذیرفت (همان، 231, XXIV(2)/228).

جاده‌های اصلی و عمدهٔ کشور اینهاست: مسکو ـ مینسک ـ برست؛ مسکو ـ خارکُف، سیمفروپُل؛ خارکف ـ رُستوف ـ نُوُرُسیسک؛ مسکو ـ لنینگراد (سن پترزبورگ)؛ کیف ـ لُوف؛ مسکو ـ گورکی؛ مسکو ـ وُرُنِژ ـ رستوف؛ لنینگراد ـ اُدِسا. در ۱۹۷۵م تولید کامیون در اتحاد

1.Kolkhoz 2.Sovkhoz

شوروی ۷۰۰ هزار و اتوموبیل سواری ۰۰۰'۲۰۰'۱ بوده است (همان، 233/(XXIV(2)). حمل و نقل هوایی در شوروی در ۱۹۷۵م حدود ۱٪ مجموع حمل و نقل کشور را تشکیل می‌داده است. از وسایل دیگر انتقال، لوله است. بیش از ۹۰ درصد نفت استخراج شده در شوروی از طریق لوله به نقاط مختلف کشور منتقل می‌شده است (همان، 228/(XXIV(2)).

در اتحاد شوروی جمعاً ۱۹ فرهنگستان وجود داشته است که عمده‌ترین آنها فرهنگستان علوم اتحاد شوروی است. این فرهنگستان به فرمان پتر اول در ۱۷۲۴م در پترزبورگ تأسیس گردید و از ۱۸۳۶م به نام آکادمی امپراتوری سن پترزبورگ نامیده شد. از فوریهٔ ۱۹۱۷ نام آن به آکادمی علوم روسیه تغییر یافت و از ۱۹۲۵م آکادمی علوم اتحاد شوروی نام گرفت (همان، I/321). اغلب فرهنگستانهای جمهوریهای شوروی که پس از انقلاب و در دوران حاکمیت شوروی تأسیس شدند، شعبه‌هایی از فرهنگستان علوم اتحاد شوروی بودند که بعدها تا اندازه‌ای استقلال یافتند و به نام آکادمیهای مستقل جمهوریها نامیده شدند، ولی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی همچنان به صورت مرکزی باقی ماند. تا آخر سال ۱۹۷۵م شمار مؤسسات، انستیتوها، اعضای پیوسته و وابسته و نیز شمار کارمندان علمی آکادمیهای مرکزی و جمهوریهای اتحاد شوروی به شرح جدول ۷ بوده است.

مؤسسات و انستیتوهای علمی- پژوهشی متعددی دراتحاد شوروی سابق وجود داشته که از آن جمله‌اند: علوم طبیعی، ریاضیات، اخترشناسی، فیزیک، فلزشناسی، مغناطیس، فیزیک نظری، فیزیک نوری، مولکولها و اسپکتروسکپی، فیزیک هسته‌ای، اشعهٔ کیهانی، کوانتوم، پلاسما، آکوستیک، مکانیک (مکانیک عمومی، مکانیک مایعات، گازها و اجسام سخت)، شیمی، فیزیک و شیمی، شیمی آلی، شیمی ارگانیک، زمین شناسی، جغرافیای طبیعی، ژئومورفولوژی، اقلیم‌شناسی، ژئوکریولوژی، جغرافیای‌خاک، بیوژئوگرافی، ژئودوزی، نقشه‌برداری، هواشناسی، اقیانوس‌شناسی، شناسایی لایه‌های زمین، نفت، سنگ شناسی، ژئوشیمی، ژئوفیزیک، هیدرولوژی (آب شناسی)، زیست‌شناسی، فیزیولوژی انسان و جانوران، فیزیولوژی‌گیاهان، گیاه شناسی، میکروبیولوژی، پالئونتولوژی (دیرینه‌شناسی- فسیل‌شناسی)، بیوشیمی و زیست شناسی مولکولی، بیوفیزیک، ژنتیک، خاک شناسی، دانش‌کشاورزی، آبیاری، دامپزشکی، مکانیزاسیون‌کشاورزی، پزشکی، ژنتیک اپیدمیولوژی، پزشکی نظری، پزشکی کلینیکی، علوم فنی، تکنیک هواپیما و هواپیماسازی، موشک سازی، انرژتیک، نیروگاههای حرارتی و هسته‌ای، تأسیسات ژئومتریک، الکروتکنیک، الکترونیک، رادیوتکنیک‌وارتباطات الکترونی، سیبرنتیک، تکنولوژی تولیدماشین، فلز شناسی، علوم اجتماعی، فلسفه، روان شناسی، تاریخ، مردم‌شناسی و نژادشناسی، باستان‌شناسی، اقتصاد، جغرافیای اقتصادی، حقوق، علوم تربیتی، زبان شناسی، ادبیات، هنر، موسیقی، تئاتر و سینما (همان، 283-399/(XXIV(2)).

در زمینهٔ آموزش و پرورش شمار مدارس ابتدایی، متوسطهٔ کامل و غیر کامل و آموزشگاههای اتحاد شوروی در سال تحصیلی ۱۹۷۵- ۱۹۷۶م حدود ۱۶۷ هزار و جمع کل دانش آموزان ۰۰۰'۸۰۰'۴۸ بود.

جدول ۷

نام فرهنگستان	شمار کارمندان علمی	شمار اعضای پیوسته و وابسته	شمار انستیتوها و مؤسسات علمی تابع
فرهنگستان اتحاد جماهیر شوروی	۴۱'۸۳۶	۶۷۸	۲۲۶
فرهنگستان جمهوری شوروی اوکرائین	۱۲'۱۰۲	۲۸۲	۷۶
فرهنگستان جمهوری شوروی بلوروسی	۴'۶۴۰	۱۳۱	۳۳
فرهنگستان جمهوری شوروی ازبکستان	۳'۶۹۹	۹۶	۳۱
فرهنگستان جمهوری شوروی قزاقستان	۳'۷۳۱	۱۳۲	۳۳
فرهنگستان جمهوری شوروی گرجستان	۵'۴۹۳	۱۰۹	۴۰
فرهنگستان جمهوری شوروی آذربایجان	۴'۲۲۲	۹۰	۳۲
فرهنگستان جمهوری شوروی لیتوانی	۱'۵۳۴	۳۹	۱۲
فرهنگستان جمهوری شوروی مولداوی	۸۸۳	۳۷	۱۹
فرهنگستان جمهوری شوروی لتونی	۱'۷۶۰	۵۲	۱۶
فرهنگستان جمهوری شوروی قرقیزستان	۱'۴۳۴	۴۴	۱۹
فرهنگستان جمهوری شوروی تاجیکستان	۱'۲۱۳	۴۲	۱۹
فرهنگستان جمهوری شوروی ارمنستان	۱'۸۳۵	۹۰	۳۱
فرهنگستان جمهوری شوروی ترکمنستان	۸۶۶	۴۹	۱۶
فرهنگستان جمهوری شوروی استونی	۹۴۹	۴۴	۱۶
فرهنگستان علوم کشاورزی اتحاد شوروی	۱۰'۳۳۹	۲۱۱	۱۶۶
فرهنگستان علوم پزشکی اتحاد شوروی	۵'۴۸۰	۲۷۱	۴۰
فرهنگستان علوم تربیتی اتحاد شوروی	۱'۷۱۱	۱۳۱	۱۴
فرهنگستان اقتصاد معیشتی جمهوری فدراتیو روسیه	۴۲۷	—	۵

(همان، XXIV(2)/406). در همین سال شمار مدارس عالی و شمار دانشجویان و هنرجویان جمهوریهای اتحاد شوروی به شرح جدول ۸ بوده است (همان، XXIV (2)/409).

جدول ۸

نام جمهوریها	شمار مدارس عالی	شمار دانشجویان و هنرجویان
جمهوری شوروی فدراتیو روسیه	۴۸۳	۲٬۸۵۶٬۹۰۰
جمهوری شوروی اوکرائین	۱۴۲	۸۳۱٬۳۰۰
جمهوری شوروی بلوروسی	۳۱	۱۵۹٬۹۰۰
جمهوری شوروی ازبکستان	۴۲	۲۴۶٬۶۰۰
جمهوری شوروی قزاقستان	۴۹	۲۱۶٬۱۰۰
جمهوری شوروی گرجستان	۱۹	۸۲٬۸۰۰
جمهوری شوروی آذربایجان	۱۷	۹۹٬۰۰۰
جمهوری شوروی لیتوانی	۱۲	۶۲٬۶۰۰
جمهوری شوروی مولداوی	۸	۴۴٬۴۰۰
جمهوری شوروی لتونی	۱۰	۴۵٬۳۰۰
جمهوری شوروی قرقیزستان	۹	۵۰٬۱۰۰
جمهوری شوروی تاجیکستان	۹	۵۰٬۴۰۰
جمهوری شوروی ارمنستان	۱۳	۵۴٬۱۰۰
جمهوری شوروی ترکمنستان	۶	۳۱٬۱۰۰
جمهوری شوروی استونی	۶	۲۳٬۴۰۰

در ۱۹۷۵م در اتحاد شوروی ۷٬۹۸۵ روزنامه جمعاً در ۱۶۸ میلیون نسخه به چاپ می‌رسید که از این شمار ۲۹ روزنامهٔ مرکزی اتحاد شوروی، ۱۵۶ روزنامه متعلق به جمهوریهای متحد، ۹۵ روزنامه متعلق به‌جمهوریها و استانهای خودمختار، ۳۰۹ روزنامهٔ استانی و شهرستانی، ۲٬۸۹۹ روزنامهٔ شهری، ۲٬۹۳۲ روزنامهٔ محلی و ۹۱۰ روزنامهٔ کلخوزی ویژهٔ روستاها بوده‌اند. شمار مجله‌های اتحاد شوروی از جمله مجله‌های سیاسی، اقتصادی، فنی، تخصصی، مرکزی و محلی جمعاً ۶٬۸۳۲ بوده است. سال ۱۹۷۷م در اتحاد شوروی ۸ شبکهٔ تلویزیونی و ۸ شبکهٔ رادیویی وجود داشت. در اتحاد شوروی جمعاً ۱۳۵٬۱۳۰ باشگاه و ۳۵۰ هزار کتابخانهٔ بزرگ و کوچک در مقیاس سراسری، جمهوریها، استانها، شهرستانها، شهرها، بخشها، قصبه‌ها و روستاها به صورت عمومی و تخصصی وجود داشت (همان، XXIV(2)/414,417,419-421).

شمار موزه‌های عمومی و تخصصی اتحاد شوروی جمعاً ۱٬۲۹۵ تخمین زده شده است (همان، XXIV(2)/423). تئاتر، سینما، اپرا و باله نیز از جمله دستاوردهای اتحاد شوروی در سالهای ۱۹۱۷- ۱۹۹۱م بوده است.

مآخذ: آکینر، شیرین، *اقوام مسلمان اتحاد شوروی*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ آورترخانُف، ع.، *اسرار مرگ استالین*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۳ش؛ خروشچف، نیکیتا، *خاطرات*، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، ۱۳۶۹ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ دریشایر، یان، *تحولات سیاسی در اتحاد شوروی*، ترجمهٔ هرمز همایون‌پور، تهران، ۱۳۶۷ش؛ روتیچ، ن.، *حزب کمونیست شوروی بر سریر قدرت*، ترجمهٔ فتح‌الله دیدبان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سن پیر، میشل، *سرگذشت خاندان رُمانف*، ج ۱، ترجمهٔ محمدعلی معیری، دانشگاه تهران، ج ۲ و ۳، ترجمهٔ عیسی بهنام، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شوب، دیوید، *لنین بدون نقاب*، ترجمهٔ محمد بامداد، تهران، انتشارات هفته؛ کالیستوف، د.پ. و دیگران، *تاریخ روسیهٔ شوروی*، ترجمهٔ حشمت الله کامرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کوریاکوف، میخائیل، *تاریخ گویای دوران انقلاب اکتبر شوروی*، ترجمهٔ فتح‌الله دیدبان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ گورباچف، میخائیل، *پراستریکا*، ترجمهٔ عبدالرحمان صدریه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ لنین، *آثار منتخبه*، مسکو، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ مدودف، روی آ. و ژورس آ. مدودف، نیکیتا س.خروشچف، *سالهای حاکمیت*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مرای، تیبور، *انقلاب مجارستان*، ترجمهٔ عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۶۳ش؛ منشور گرکانی، م. ع.، *سیاست دولت شوروی در ایران از ۱۲۹۶ تا ۱۳۰۶*، تهران، ۱۳۲۶ش؛ ویلر، جسی و دیگران، *جغرافیای عمومی جهان*، ترجمهٔ ابوطالب صارمی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ یوسف اف، فلیکس، *خاطرات (مرگ راسپوتین)*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

Avtorkhanov, A., *The Empire of the Kremlin*, Garmisch, 1988; id, *Silia i bessilie Brezhneva*, Frankfurt, 1979; Benigsen, Aleksandr, *Musulmane v SSSR*, Paris, 1983; Berdyaev, Nikolai, *Istokii smisl Russkogo Kommunizma*, Paris, Umsa – Press; BSE[2]; BSE[3]; GSE; *Istoriya Kommunisticheskoĭ partii Sovetskogo Soyuza*, Moscow, 1970; *Kratkaya Geograficheskaya Entsiklopediya*, Moscow, 1960-1962; *Kratkaya istoriya SSSR*, ed. Samsonov, Moscow, 1983; *Materiali plenuma tsentralnogo komiteta KPSS*, 16 iyunya 1986, Moscow, 1986; ibid, 27-28 yanvarya 1987; *Sovetskaya Istoricheskaya Entsiklopediya*, Moscow, 1968-1971; *Sovetskii Entsiklopedicheski Slovar*, ed.A.M.Prokhorov, Moscow, 1987; Zemtsov, Ilya, *Andropov: Politicheskie dilemmi i borba za vlast*, Jerusalem, 1983.

عنایت‌الله رضا

اِتِّحادِ عاقِلْ وَ مَعْقول، یکی از مباحث مهم سنتی در تاریخ فلسفه، به ویژه در پیوند با نظریهٔ شناخت.

پیشینهٔ این مسأله به فلسفه‌های یونانی باز می‌گردد. جوانه‌های آن نخست در فلسفهٔ افلاطون دیده می‌شود و در فلسفهٔ ارسطو شکفته‌تر می‌گردد و در فلسفهٔ فلوطین[1] (د ۲۷۰م) و مکتب نو افلاطونی و پیروان آن به کمال شکوفایی خود می‌انجامد و سپس در جریان اندیشهٔ فلسفی، هواداران یا مخالفانی می‌یابد. در میان فیلسوفان اسلامی نیز، این مسأله مطرح می‌گردد و به آن پرداخته می‌شود.

افلاطون، هر چند نظریهٔ خود را دربارهٔ اتحاد عاقل و معقول صریحاً در جایی بیان نمی‌کند، اما با پژوهیدن در برخی از نوشته‌های او و بازساختن و بر هم نهادن اظهارات گوناگون او، می‌توان نتیجه گرفت که وی به گونه‌ای اتحاد عاقل و معقول باور داشته است. این مسأله برای افلاطون در پیوند با مسائل مربوط به مُثُل (ایده‌ها)، سازندهٔ جهان و روح یا روان (نفس) مطرح می‌شود. آیا روح یک «ایده» است، یا «ایده» یک روح است؟ آیا «ایده»‌ای از روح نیز وجود دارد؟ آیا سازندهٔ جهان تابع ایده‌هایی است که آنها را چونان الگوهایی برای ساختن جهان به کار می‌گیرد، یا اینکه خود ایده‌ها در واقع اندیشه‌های او هستند؟

در پاسخ به این پرسش که آیا می‌توان روح را با «ایده» یکی دانست، در محاورهٔ *فایدون* افلاطون گفته می‌شود که میان ایده و روح از این رو همانندی وجود دارد که روح نیز، مانند ایده نامرکب، نادیدنی، «همیشه خود» و دگرگون ناشدنی است (78B-79E). از سوی دیگر، از

1. Plotinos

آنجا که روح، الٰهی، نامیرنده و معقول و یک شکل و انحلال ناپذیر و همیشه خود است، پس می‌توان نتیجه گرفت که نه تنها همانندی بسیار با یک معقول دارد (همان، 80AB)، بلکه خودش یک معقول است و تنها با عقل ادراک می‌شود (افلاطون، «قانونها[1]»، کتاب X، 898E). از دیدگاه افلاطون باید چنین باشد، زیرا میان شناسنده و شناخته همیشه باید همانندی وجود داشته باشد. بدین سان، روح همواره نگاه خود را به ایده‌های همیشه باشنده و دگرگون ناشدنی دوخته است و می‌کوشد که از آنها تقلید کند و به بیشترین نحوی خود را با آنها همانند سازد (همو، «جمهوری[2]»، کتاب VI، 500C). سازندهٔ جهان، روح را همانند با الگوی ایده‌ها ساخته است، زیرا تعریفی که افلاطون از ایده می‌دهد، این است که ایده جوهر یا وجودی است تجزیه ناپذیر و همیشه بالذات که قائم به خود است (همو، تیمایوس، 35A). چنانکه دیدیم، این همان تعریفی است که افلاطون از روح نیز داده است. بدین‌سان سازندهٔ جهان، روح را طبق الگوی ایده ساخته است. این نکته را تفسیر ارسطو از این بخش در محاورهٔ تیمایوس تأیید می‌کند. وی می‌گوید: به همین‌سان، افلاطون در تیمایوس روح را از عناصر (ایده‌ها) می‌سازد؛ زیرا «همانند» با «همانند» شناخته می‌شود («دربارهٔ روان[3]»، کتاب I، 404b، سطر 18-16). از اینجاست که به طور سنتی گفته شده است که روح دارای همان طبیعتِ ایده است، زیرا طبق الگوی ایده ساخته شده و همواره چشم به سوی ایده‌ها دوخته دارد و می‌کوشد که خود را همانند آنها کند. این ماهیتِ معقولِ روح، هم ذاتی او، هم نتیجهٔ تلاش اوست، زیرا چنانکه افلاطون در جای دیگری می‌گوید: روح همزاد ایده است و می‌کوشد که با آن تماس یابد و از راه شناخت به آن نزدیک شود و با موجود واقعی (= ایده) در آمیزد («جمهوری»، کتاب VI، 490B).

مسألهٔ دیگری که افلاطون در پیوند با «معقول» مطرح می‌کند و مهم‌تر از مسألهٔ ایده ـ روح است، مسألهٔ سازندهٔ جهان است. این مسأله نزد افلاطون و بعداً در مکتب نوافلاطونیان انگیزهٔ به میان آمدن مبحث «همانبودی یا ناهمانبودی»، یعنی اتحاد یا عدم اتحاد عقل و معقول شده بود.

در برخی از نوشته‌های افلاطون، اشاره‌هایی یافت می‌شود که وی عقل را صانع یا سازنده می‌نامد. وی در یک جا نظریهٔ آناکساگوراس را می‌پذیرد که عقل سازمان دهنده و علت همهٔ چیزهاست (فایدون، 97C) و در جای دیگری باز با اشاره به گفتهٔ آناکساگوراس، عقل یا روح را سازمان دهنده و نگهدارندهٔ چیزها می‌شمارد (*کراتولس*، 400 A) و سرانجام می‌گوید: سازندهٔ جهان، آن را به کامل‌ترین و همانندترین شکل آن با جهان معقول، در تقلید از آنچه در جهانِ ازلیِ ایده‌ها یافت می‌شود، آفریده است (*تیمایوس*، 394). با وجود این باید بگوییم که گفته‌های افلاطون دربارهٔ پیوند میان سازندهٔ جهان و ایده‌ها کاملاً روشن نیست.

غالباً وی سازندهٔ جهان را در مرتبهٔ پایین‌تر از ایده‌ها قرار می‌دهد، یعنی ایده‌ها را اندیشه‌های صانع جهان نمی‌شمارد، بلکه آنها را الگوهایی برای ساختن موجودات این جهان می‌داند (همان، 39E)؛ اما در چندین جای دیگر از نوشته‌هایش، ایده‌ها را آفریده‌های صانع جهان می‌نامد و آنها را چونان اندیشه‌های سازندهٔ جهان معرفی می‌کند. این معقولهای او از او جدا نیستند، بلکه در اویند. سازندهٔ جهان خود در میان معقولها، بهترین آنها به شمار می‌رود (همان، 37A). بر روی هم، به رغم جداییهایی که میان سازندهٔ جهان و ایده‌ها، نزد افلاطون یافت می‌شود، می‌توان گفت که صانع جهان، همچنین پدید آورندهٔ جهان ایده‌ها یا معقولاتی است که اندیشه‌های او به شمار می‌روند و وی در هماهنگی با آن ایده‌ها که معقولهای خود وی باشند، با نگرش به خود، جهان دیدنی را ساخته است. به دیگر سخن، سازندهٔ جهان خود، یک عقل است که از معقولهای خود نه تنها جدا نیست، بلکه با آنها یکی و همان است، یعنی در واپسین تحلیل، نزد افلاطون، عقل با معقولهای خود یکی است، زیرا آنها بیرون از او نمی‌توانند وجود داشته باشند.

اما نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول به شکلی معین و مشخص، نزد ارسطو دیده می‌شود. او ایده‌ها یا مُثُل افلاطونی را از جهانی فراسوی این جهان به روی زمین می‌آورد و آنها را در فعالیت اندیشه‌ای (عقلی) انسانها می‌گنجاند و آنها را کلیات یا مفاهیم کلی می‌نامد. ارسطو به سبب اهمیت بنیادینی که برای ادراک حسّی قائل است و همواره بر آن تأکید می‌کند، معتقد است که معقولات به انگیزهٔ آغازین محسوسات، در ذهن ما پدید می‌آیند. به گفتهٔ ارسطو، چیزهای بیرونی در روان (یا نفس) ما نیستند، مثلاً سنگ در روان ما نیست، بلکه صورت آن در این است. روح مانند دست است، زیرا همانگونه که دست ما، افزارها را به کار می‌برد، عقل نیز صورتی است که صورتهای اشیا را به کار می‌برد، همانگونه که حس نیز چیزهای محسوس را به کار می‌برد. اما چنین می‌نماید که هیچ چیزی جدا از جسامتهای محسوس وجود ندارد؛ معقولها نیز در صورتهای محسوس وجود دارند، چه چیزهایی که به اصطلاح از راه انتزاع یا تجرید به دست آمده‌اند، چه حالات و صفات چیزهای محسوس. بنابراین هیچ چیز را نمی‌توان بدون ادراک حسی آموخت، یا فهمید. هنگامی هم که ما به چیزی نگرش اندیشه‌ای داریم، به آن همراه با انگاره‌ای ذهنی از آن می‌اندیشیم، زیرا انگاره‌های ذهنی نیز مانند چیزهای محسوسند، جز اینکه بدون ماده (هیولی[4]) اند (ارسطو، «دربارهٔ روان»، کتاب III، فصل 8، 432a). در اینجا شایسته است که به ارزش و اهمیت ویژه‌ای که عقل نزد ارسطو دارد، اشاره کنیم. وی در جایی می‌گوید که عقل شاید چیزی الٰهی‌تر است (همان، کتاب I، فصل 4، 408b، سطر 29). در جای دیگری هنگام بررسی اصل روان یا جان در جانوران، می‌گوید: این اصل بر دو گونه است، یکی از آنها پیوستگی با ماده ندارد و متعلق به آن جانورانی است که در آنها یک چیز الٰهی

---

1. *Nomoi.* 2. *Politia.* 3. *De anima.* 4. hulè

گنجانده شده است، یعنی آن چیزی که عقل نامیده می‌شود («دربارۀ پیدایش جانوران[1]»، کتاب II، فصل 3، 737a، سطر 10-9). ارسطو واپسین مرحلۀ تکامل را، مرحلۀ ورود عقل از بیرون در انسان می‌شمارد که «به تنهایی الٰهی» است (همان، کتاب II، فصل 3، 736b، سطر 28-27). وی سرانجام عقل را «الٰهی‌ترینِ پدیده‌ها» می‌نامد (*متافیزیک*، کتاب XII، فصل 9، 1074b، سطر 16؛ نیز نک: ترجمۀ فارسی، ۴۰۸).

از سوی دیگر، ارسطو با پژوهش دربارۀ عقل، به این نکته اشاره می‌کند که عقل در فعالیت خود (یا عقل بالفعل)، هنگام اندیشیدن به چیزها با آنها یکی است («دربارۀ روان»، کتاب I، 431b، سطر 17). وی در جای دیگری توضیح می‌دهد که عقل، بالقوه همان اندیشیده‌ها یا معقولات است، اما پیش از آنکه بیندیشد، بالفعل هیچ یک از آنها نیست، مانند لوحی که بالفعل چیزی بر آن نوشته نشده است. اما خودِ عقل نیز، مانند معقولها، اندیشیدنی یا معقول است، زیرا در چیزهای بدون ماده، اندیشنده و اندیشیده (در ترجمه‌های عربی نخستین، عاقل و معقول) یکی و همان است و در شناخت، علم و معلوم نیز یکی و همان است (همان، کتاب I، فصل 5، 430a - 429b). از سوی دیگر، ارسطو این اتحاد عاقل و معقول را در زمینۀ خداشناسی نیز، به کار می‌برد، چون خدا بهترین است، پس باید به بهترین بیندیشد که خود اوست. اندیشه‌ای که به خودی خود است، معطوف به آن چیزی است که به خود بهترین است، زیرا عقل از راه اتحاد یا اشتراک با معقول، به خودش می‌اندیشد و در تماس و تعقل آن، معقول می‌شود، چنانکه عقل و معقول همان و یکیند (*متافیزیک*، کتاب XII، فصل 7، 1072b؛ نک: ترجمۀ فارسی، ۴۰۱). در اینجا ارسطو می‌افزاید، چون در چیزهایی که ماده ندارند، معقول و عقل دو چیز مختلف نیستند، پس هر دو همان خواهند بود و اندیشه و اندیشیده یکیند (همان، کتاب XII، فصل 9، 1075a، سطر 30؛ نک: ترجمۀ فارسی، ۴۰۹). بدین سان، عقل الٰهی نیز، چون برترین چیز است، به خودش می‌اندیشد و اندیشیدن او اندیشیدن به اندیشیدن است (همان، کتاب XII، فصل 9، 1074b، سطر 34؛ نک: ترجمۀ فارسی، همانجا).

تئوفراستوس (ح۳۷۱ـ ح۲۸۷ ق‌م) شاگرد برجسته و نخستین جانشین ارسطو نیز نظریۀ استادش را دربارۀ همانبودی اندیشه و اندیشیده یا عقل و معقول، دنبال می‌کند. وی از یک سو، مانند ارسطو می‌گوید که شناخت یا دانش نظری با اشیا یکی و همان است؛ آشکارا اگر بالفعل باشد، دانش در حد اعلای آن است (باربوتن، پارۀ 11، ص 268). این اشاره بدان است که عقل هم چیزی واقعی را ادراک می‌کند، هم خود را، یعنی پیش از اینکه بیندیشد، عقل به نحوی دوگانه بالقوه است، هم در پیوند با معقول، هم در پیوند با خودش؛ با عمل تعقل یا اندیشیدن، عقل خود را از هر دو لحاظ فعلیت می‌بخشد و با متحد شدن با اشیا، در دمْ عقلِ بالفعل و معقولِ بالفعل می‌شود. به دیگر سخن، هم شناسندۀ واقعی می‌شود، هم شناخته شدۀ واقعی. در این مرتبه از فعلیت، تقابل میان ذهن و عین از میان برداشته می‌شود و وحدتی تجزیه ناپذیر حاصل می‌گردد. آنگاه تئوفراستوس این پرسش را به میان می‌آورد که هر گاه عقل نمی‌اندیشد، چون با اشیا یکی نیست، آیا عقل هم نیست؟ پس او پیش از اندیشیدن چیزی نیست؟ (همو، پارۀ 7a، ص 260). در اینجا، تئوفراستوس، در پیروی از ارسطو، به فرق نهادن میان همانبودی بالقوه و بالفعلِ عقل با اشیا بسنده نمی‌کند و می‌افزاید که همانبودی اشیا با عقل، گاه بالقوه و گاه بالفعل، باید به معنای خاص آنها گرفته شود؛ عقل بالقوه، به نحوی بالقوه با اشیا یکی است، اما پیش از اندیشیدن یا تعقل، هیچ چیز بالفعل نیست (همو، پارۀ 10a-b، ص 266). سرانجام تئوفراستوس نتیجه می‌گیرد که عقل همان معقولهاست (همو، پارۀ 2، ص 252).

مسألۀ اتحاد عاقل و معقول همچنین نزد شارحان آثار ارسطو مطرح می‌شود. اسکندر افرودیسی که یکی از برجسته‌ترین مفسران آثار ارسطوست، نوشتۀ کوچکی با عنوان «دربارۀ عقل» دارد که اسحاق بن حنین آن را به عربی برگردانده بوده است. این نوشته یکی از مهم‌ترین منابع الهام‌بخش فیلسوفان اسلامی در مبحث عقل به شمار می‌رود. وی دربارۀ اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: عقلی که خصلت پایدار و همیشگی دارد (عقل بالملکه) و فاعل است، می‌تواند خود را تعقل کند، یا به خودش بیندیشد، اما این نه از جهت عقل بودن است، زیرا در آن صورت همزمان از جهت خود «اندیشیدن و اندیشیده شدن» خواهد بود، بلکه از این جهت که عقل بالفعل یا فعلیت یافته، همان معقولهای بالفعل است. پس چون عقل به آنها بیندیشد به خودش اندیشیده است، چون با اندیشیدن به معقولات، عقل می‌شود، زیرا اگر معقولات همان عقل بالفعلند و عقل هم به آنها می‌اندیشد، پس چون به خود بیندیشد، عقل می‌شود؛ زیرا با اندیشیدن به معقولات، خودِ معقولات می‌شود (نک: برونز، 109؛ قس: اسکندر افرودیسی، ۳۵).

تمیستیوس[2] (د ح ۳۸۸م)، یکی دیگر از شارحان نوشته‌های ارسطو است که شرحی هم بر کتاب «دربارۀ روان» او دارد. خوشبختانه ترجمۀ عربی این شرح از اسحاق بن حنین، چندین سال پیش کشف شده و به چاپ رسیده است. در اظهارات تمیستیوس دربارۀ نظریۀ عقل نزد ارسطو به طور کلی، و به ویژه دربارۀ همانبودی عاقل و عقل و معقول، استدلال یا نکتۀ تازه‌ای یافت نمی‌شود؛ اما ابن رشد، فیلسوف بزرگ اندلسی (د ۵۹۵ق/۱۱۹۸م)، در تفسیر بزرگ خود بر «دربارۀ روان» ارسطو، از استدلالهای تمیستیوس ــ و نیز اسکندر افرودیسی ــ بسیار بهره می‌گیرد و به آنها استناد و گاه نیز از آنها انتقاد می‌کند. تمیستیوس در یک جا، هنگامی که این پرسش را مطرح می‌کند که آیا عقل، هم عقل است و هم معقول و آیا این از یک جهت است، یا اینکه عقل از جهتی عقل است و از جهت دیگر معقول، پاسخ می‌دهد: در چیزهایی که آمیخته با ماده نیستند، اندیشیدن و اندیشیده عیناً یکی است، زیرا دانشِ

1. *De generetione* ...   2. Themistios

(علمِ) نظری و دانستهٔ (معلومِ) نظری نیز به این نحو عیناً همان و یکیند؛ اما در صورتهایی که در ماده‌اند، معقول یا اندیشیده چیزی است و عقل یا اندیشیدن چیز دیگری است. تمیستیوس در شرح خود بارها به اتحاد عاقل و معقول و عقل اشاره می‌کند (ص 34,97، قس: 20,25,99,112).

آنچه دربارهٔ مسألهٔ اتحاد عاقل و عقل و معقول در تفکر فلسفی یونانی یافت می‌شود، ممکن است گونه‌ای زمینه‌سازی برای گسترش و شکوفایی آن در مکتب نوافلاطونی به شمار آید. ما این مبحث را در شکوفاترین شکل آن در این مکتب و پیش و بیش از هر جا نزد بنیان‌گذار آن فلوطین می‌یابیم. وی به مسألهٔ عقل و معقول به دو انگیزه می‌پردازد و در این رهگذر به نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول می‌رسد. انگیزهٔ نخست شرایط و مقتضیات شناخت عقلی در مقایسه با شناخت حسی، و انگیزهٔ دوم وجود خود آگاهی و نحوه‌های آن در انسان است. وی این مباحث را در کتاب پنجم از اثر خود با عنوان *انئادها*[1] (نوشته‌های نه گانه) مطرح می‌کند. نخست این پرسش را به میان می‌آورد که آیا عقل، یعنی عقل حقیقی و واقعی دچار خطا می‌شود و داوریهای آن درست نیست؟ و پاسخ می‌دهد که به هیچ روی چنین نیست. سپس می‌گوید: چنین می‌نماید که محسوسات خود بدیهی‌ترین گواه بر خویشند، اما در این باره شک هست، زیرا هستی آشکار آنها نه در خود موضوعات محسوسِ واقعی، بلکه در تأثرات حواس ما قرار دارد و بدین سان به عقل یا تفکر همچون معیاری نیازمندند. گیریم که محسوسات ما در خود اشیاء واقعی گنجانده شده باشند، اما آنچه شناختهٔ ادراک حسی است، نگاره‌ای (مثالی) از خود شیء است و حس به خود شیء دست نمی‌یابد؛ خود شیء در بیرون می‌ماند (کتاب V، رسالهٔ 5، فصل 1، سطر 19-10). بنابراین، حقیقت را نمی‌توان در حواس یافت، بلکه حاصل آنها یک گمان[2] است (همانجا، سطر 63-62). ولی چنانکه دیدیم، فلوطین ادراک عقلی را خطاناپذیر می‌داند، زیرا شناخت عقل بر پایهٔ حدسیات یا مبهمات یا مسموعات قرار ندارد، حتی به برهان هم نیازمند نیست، چون بداهت آن در خودش است (همانجا، سطر 5، قس: رسالهٔ 2، سطر 15). بدین سان عقل، حقیقت را در خود خواهد داشت، دچار فراموشی نخواهد شد و در جست و جوی معقولات بر نخواهد آمد، بلکه خودش مقر موجودات خواهد بود (همانجا، سطر 11-10). فلوطین در یکی از نخستین کتابهای *انئادها* به این نکته اشاره کرده بود که در روان (نفس) هر جزء شناسنده با شناخته شده هم سنگ است و با آن یکی است؛ این امر را باید جدی گرفت (کتاب III، رسالهٔ 8، فصل 1، سطر 16-15).

چنانکه پیش از این اشاره شد، انگیزهٔ دوم فلوطین برای مطرح کردن همانبودی عقل و معقول یا اندیشه و اندیشیده، مقتضیات خود آگاهی در انسان است. وی می‌گوید: بیهوده است که خود آگاهی نفس یا روان را نپذیریم، و از همه بیهوده‌تر این است که بگوییم روان از چیزهای دیگر آگاه است، اما از خودش آگاه نیست و به خودش شناخت ندارد (کتاب V، رسالهٔ 3، فصل 1، سطر 19-18). این از آن روست که عقلْ معقولِ خود است و ضرورتاً در هنگام اندیشیدن باید دارای خود باشد و خود را ببیند. عقل با دیدن خود، خویش را نااندیشنده نمی‌بیند، بلکه اندیشنده می‌بیند. بدین سان، در نخستین اندیشیدن، عقل می‌اندیشد که می‌اندیشد (کتاب II، رسالهٔ 9، فصل 1، سطر 51-48)؛ زیرا عقل حقیقی، هنگام اندیشیدن، به خودش می‌اندیشد، نه به معقولی بیرون از خودش (همانجا، سطر 47-46). هنگامی که عقل، موجودات را می‌بیند، خود را می‌بیند، و آنچه بالفعل می‌بیند، فعل خودش، یعنی خودش است. عقل و اندیشیدن یکی است و به همه با همهٔ خود می‌اندیشد (کتاب V، رسالهٔ 3، فصل 6، سطر 7-6). اما اگر اندیشیدن و اندیشیده جز یکی نیستند، دلیل بر آن است که اندیشنده (عاقل) به خودش می‌اندیشد. اندیشه، اندیشیده را در بر می‌گیرد و همان اندیشیدهٔ خودش می‌شود (همانجا، فصل 5، سطر 31-29). از سوی دیگر، این امر هنگامی روی می‌دهد که عقل یا اندیشیدن، بالفعل باشد، زیرا اگر اندیشیدن و اندیشیده همان و یکیند، پس اندیشیده نیز گونه‌ای فعل یا فعلیت است، چون نه چیزی بالقوه است و نه همچون سنگ یا چیزی بی‌جان، محروم از زندگی است. اندیشیده یا معقول، نخستین جوهر است، پس یک فعل است، بلکه می‌توان گفت که اندیشیدن، نخستین و زیباترین فعل است. بنابراین اگر اندیشه یک فعل است و اگر جوهر آن فعل اوست، پس با فعل خود یکی و همان خواهد بود؛ زیرا در فعلیت، موجود و معقول یکی است. بدین سان، فلوطین به این نتیجه می‌رسد که عقل، اندیشیدن و اندیشیده (معقول) همه همزمان یکیند (همانجا، سطر 43-40, 35-29). وی در جای دیگری تصریح می‌کند که خود عقل[3]، هم معقول[4] است، هم عاقل[5] (کتاب V، رسالهٔ 4، فصل 2، سطر 11-10).

نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول، به شکلی که نزد فلوطین یافت می‌شود، از سوی شاگرد برجسته‌اش پرفوریوس[6] (فرفوریوس، ۲۳۲- ح ۳۰۴م) گسترش می‌یابد و بر آن تأکید می‌شود. وی نه تنها شاگرد و دوست برجستهٔ فلوطین، بلکه همچنین گردآورنده، تنظیم کننده و ویراستار *انئادها* و نیز نگارندهٔ زندگی نامهٔ کامل او بوده است. از میان نوشته‌های فراوان پرفوریوس، تنها چند اثر بر جای مانده و بیشتر آنها از میان رفته است. مهم‌ترین منبع ما دربارهٔ نظریات وی مربوط به اتحاد عاقل و معقول، نوشتهٔ کوچکی است دارای سه بخش که به پاره‌هایی تقسیم می‌شود و گویا تنها بخش بزرگی از نوشته‌ای با عنوان «کمکهایی برای دستیابی به معقولات[7]» است. متن انتقادی یونانی این نوشته در ۱۹۰۷م، به کوشش ب. مُمرت، منتشر شده است. از سوی دیگر ابن ندیم گزارش می‌دهد که نوشته‌ای به نام *کتاب العقل و المعقول* از پرفوریوس، در ترجمهٔ عربی قدیم وجود داشته است (ص ۳۱۳). ظاهراً این همان نوشته‌ای است که ـ چنانکه خواهیم دید ـ ابن سینا با اشاره به آن، نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول را، آنگونه که در آن نوشته یافته است، به شدت نفی

1. *Ennéades.* 2. dexa 3. nous 4. noèton 5. noōn 6. Porphyrios 7. *Aformai*...

می‌کند. اما این نوشته، ترجمهٔ عربی نوشتهٔ اصلی پرفوریوس نبوده است، بلکه چنانکه مولر، در ترجمهٔ آلمانی بخشی از فهرست ابن ندیم ثابت کرده است (ص 25؛قس:بیده،106؛برئیه،مقدمه،I/22)، نوشته‌ای متأخر و مجعول و منسوب به وی بوده است. پرفوریوس، در این نوشته بر دو نکته تأکید می‌کند و در واقع آنها را لازم و ملزوم یکدیگر می‌شمارد: یکی خود بسندگی، استقلال و تقدم «واحد[1]» که نزد فلوطین نخستین مصدر هستی به شمار می‌رود؛ و دیگری جدایی ناپذیری و همانبودی یا اتحاد عقل با معقولاتش. تأکید پرفوریوس بر نکتهٔ دوم، پایه‌ای است برای اثبات نکتهٔ نخست. استدلال پرفوریوس چنین است که نیروهای شناسنده که در ما گنجانده شده‌اند، معمولاً حس، تخیل و عقل است. نیرویی که حس را به کار می‌گیرد، با فرافکندن خود به سوی چیزهای بیرونی، آنها را بررسی می‌کند، اما با آنها یکی نمی‌شود، بلکه با کاربرد نیروی خود بر آنها، تأثراتی از آنها می‌پذیرد. بنابراین هنگامی که چشم چیزی مرئی را می‌بیند، ممکن نیست که با آن چیزِ دیده شده، یکی شده باشد، زیرا اگر فاصله‌ای میان آنها نمی‌بود، نمی‌توانست ببیند. این امر در مورد حواس دیگر نیز صادق است. از اینجا روشن می‌شود که حس و حس کننده همیشه به سوی یک چیز بیرونی فرا افکنده می‌شوند تا بتوانند یک محسوس را ادراک کنند. در مورد خیال یا تخیل نیز به همین سان است که همواره معطوف به یک چیز بیرونی است و با این گسترده کردن خود، به آنچه بیرونی است، قوام می‌بخشد و نگاره‌ای از آن به دست می‌آورد، چنانکه این گسترش به سوی یک چیز بیرونی نشانهٔ آن است که میان تخیل و آن چیز همانندی یا تشابهی پدید می‌آید. اما ادراک عقل بدین‌سان نیست، بلکه این امر با همگرایی به خودش و بررسی خودش، انجام می‌گیرد، زیرا عقل با جدا شدن از خود، برای اینکه نیروهایش را بررسی کند و چشم آن نیروها باشد، هیچ چیزی را نمی‌تواند تعقل کند. بدین سان، همانگونه که حس با محسوس است، عقل نیز با معقول است. اما از سوی دیگر، حس با گسترش خود به چیزهای بیرونی، در می‌یابد که محسوس او در ماده قرار دارد، ولی عقل با گرد آمدن در خودش، نه با گسترش یافتن به چیزی بیرونی، معقول را بررسی می‌کند. بنابراین روشن است که اندیشیده‌ها و اندیشه باید به هم پیوسته باشند. اما اگر معقولها در عقلند، نتیجه این است که هر گاه عقل، معقولهای خود را بررسی کند، هم معقول و هم خود ــ هر دو ــ را بررسی می‌کند (پرفوریوس، پارهٔ 43). پرفوریوس، سرانجام این استدلالها را گسترش می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که عقل و معقول چیزی و حس و محسوس چیزی دیگرند؛ عقل و معقول، مانند حس و محسوس همبسته‌اند، ولی نه حس می‌تواند خود را به خود ادراک کند، نه محسوس، اما معقول که همبستهٔ عقل است و عقل نیز که همبستهٔ معقول است، به هیچ روی به ادراک حسی در نمی‌آیند، ولی عقل، معقول عقل است و اگر معقول عقل است، یعنی معقول خود است. بنابراین اگر عقل چیزی معقول است و نه محسوس، پس معقول خواهد بود. اما اگر عقلْ معقول برای عقل است، عاقل نیز خواهد بود. بنابراین (همزمان) عاقل همان معقول است، همهٔ اندیشنده با همهٔ اندیشیده یکی و همان است. عقل، بسیط و تقسیم‌ناپذیر است و همهٔ آن برای همهٔ آن معقول است و در خود هیچ چیز نااندیشنده ندارد؛ عقل همه چیز را همزمان ادراک می‌کند، نه یکی را اکنون و دیگری را بعداً. بدین سان ادراک آن گذشته و آینده ندارد و قائم بر یک «اکنون» مداوم و بی زمان است (همو، پارهٔ 44). نظریات پرفوریوس دربارهٔ اتحاد عاقل و معقول یا همانبودی اندیشنده و اندیشیده را بر پایهٔ اصول فلوطین، می‌توان سرانجام به انگیزهٔ اصلی آنها، چنانکه نزد ارسطو یافت می‌شود، بازگردانید.

پرکلس[2] (۴۱۰ـ۴۸۵م) آخرین چهرهٔ درخشان مکتب نو افلاطونی و مفسر نوشته‌های افلاطون، بر خلاف فلوطین، در برابر مسألهٔ اتحاد عاقل و معقول موضع‌گیری مبهمی دارد. وی در پیوند با تقسیم بندی «بنیادهای سه‌گانهٔ[3]» هستی، هنگامی که به مبحث عقل الٰهی ومعقولهای آن می‌رسد، مسأله را از آنچه نزد فلوطین یافت می‌شود، گسترده‌تر می‌کند. پژوهشهای وی در این زمینه در دو کتاب او، یکی «الٰهیات افلاطونی[4]» (کتاب V، رسالهٔ 1، فصل 5) و دیگری «تفسیر بر تیمایوس افلاطون[5]» (کتاب I، پارهٔ 321، سطر 24 به بعد، کتاب III، پارهٔ 100، سطر 1 به بعد) گنجانده شده است. وی، هنگام برشمردن «بنیادهای سه گانه»، پس از «هستی یا موجود»، دو برترین مرتبهٔ هستی، یعنی «موجود حقیقتاً موجود» و «زندگی» را «معقول آغازین» می‌نامد؛ در حالی که پرکلس، در جای دیگری آن را «معقول الٰهی» می‌خواند («عناصر الٰهیات[6]»، قضیهٔ 161) که هم رتبهٔ عقل نیست، بلکه آن را کامل می‌کند، بی آنکه از فراباشی آن کاسته شود. این «معقول الٰهی» تنها به اعتبار علت معقول است، یعنی سرچشمه‌ای است که عقلِ برترین محتوای خود را از آن کسب می‌کند، چنانکه در جای دیگری («تفسیر پارمنیدس افلاطون[7]»، 900، سطر 26-25) صریحاً گفته می‌شود که عقلِ برترین «هیچ معقولی مقدّم بر خود ندارد». پرکلس در مرتبه‌ای پایین‌تر «عقل معقول» را قرار می‌دهد که در آن ـ همچون عقل نزد فلوطین ـ عاقل و معقول «عدداً یکیند». این پایین‌ترین مرتبهٔ بنیادهای سه‌گانهٔ معقول است و گویا همان «عقل آغازین» است که در «عناصر الٰهیات» به آن اشاره می‌شود (قضیهٔ 160) و پرکلس آن را در جای دیگری «عقل بی شریک» می‌نامد (همان، قضایای 170 ,166 ,101). عقل الٰهی، واحدگونه و کامل است، عقل آغازین است و عقلهای دیگر را از خودش پدید می‌آورد. در این میان پرکلس، دربارهٔ «عقلِ معقول» می‌گوید: «آغازین‌ترین عقل» تنها به خودش می‌اندیشد و در آن عقل و معقول عدداً یکی است، درحالی که هریک از عقلهای دیگر، همزمان به خود و عقلهای مقدّم بر خود می‌اندیشد، چنانکه معقول آن، برخی هستیِ خودش است و برخی آنچه هستی خود را از آن کسب کرده است (همان،

1. to hén 2. Proklos 3. triad 4. *In Platonis Theologiam...* 5. *In Platonis Timaeum...* 6. *The Elements...* 7. *In Platonis Parmenidem...*

قضایای 167، 160، قس: تفسیر آنها، 286-285). پرکلس در جای دیگری، دربارۀ عقل بالفعل می‌گوید: هرچنین عقلی می‌داند که می‌اندیشد، نه بدان‌گونه که اندیشیدن به خود یک‌چیز، و اندیشیدن به اینکه می‌اندیشد، چیز دیگری باشد، یعنی با آگاهی از این امر، نه‌تنها می‌داند که به چیزی می‌اندیشد، بلکه نیز می‌داند که می‌اندیشد. پس همزمان می‌داند که هم معقول است و هم چونان اندیشندۀ به خود، عاقل است (همان، قضیۀ 168).

آراء فیلسوفان مسلمان: مسألۀ اتحاد عاقل و معقول در محافل فلسفی اسلامی هنگامی به میان آمد که نخست نوشتۀ ارسطو «دربارۀ روان» (*فی النفس*، ترجمۀ اسحاق‌بن‌حنین)، و سپس برخی از شرحها و تفسیرهای نویسندگان یونانی بر آن به عربی برگردانده شده بود.

نخستین فیلسوف مسلمانی که به اتحاد عاقل و معقول اشاره دارد، یعقوب بن اسحاق کِندی (د ح ۲۵۹ق/۸۷۳م) است. در میان آثار وی نوشته‌ای با عنوان «دربارۀ عقل» یافت می‌شود که در سده‌های میانه به لاتین نیز ترجمه شده بود. منبع نظریۀ او همان گفته‌های ارسطو و شارحان اوست. وی پس از اشاره به عقل بالقوه و عقل بالفعل و اینکه هیچ چیز بالقوه‌ای به چیز دیگری مبدل نمی‌شود، مگر به‌وسیلۀ چیزی که خود همان چیز، اما بالفعل است، می‌گوید که روان (نَفْس) بالقوه عاقل است و به یاری عقل اول، هنگامی که با آن در تماس می‌آید، عاقلِ بالفعل می‌شود. اما هنگامی که صورت عقلی با نفس متحد شود، نفس غیر از آن صورت عقلی نیست؛ زیرا تقسیم‌پذیر نیست تا تغایری در میان باشد. بنابراین هنگامی که صورت عقلی با نفس متحد شود، آن دو یک چیزند؛ نفس، همزمان هم عاقل است هم معقول، و عقل و معقول از جهت نفس یک چیزند (کندی، ۱/۳۵۶).

فیلسوف برجستۀ دیگر مسلمان، ابونصر فارابی (د ۳۳۹ق/۹۵۰م) نیز نوشته‌ای با عنوان *رسالة فی العقل* دارد. وی در آنجا، پس از ذکر تقسیمات چهارگانۀ عقل (که آن را به ارسطو باز می‌گرداند) ــ یعنی عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال ــ می‌گوید: عقل بالقوه، نفس یا جزئی از آن یا نیرویی از آن است که می‌تواند ماهیات یا صورتهای موجودات را، بدون مواد آنها، انتزاع کند، به‌گونه‌ای که آن صورتها صورت یا صورتهایی برای نفس می‌شوند که ماده‌ای ندارد. این صورتهای مجرد از ماده که صورتهایی در عقل بالقوه شده‌اند، همان معقولاتند. این عقل از صورتهای معقولات متمایز نیست، بلکه خودِ آن همان معقولات می‌شود، مانند پاره‌ای موم که نقشی را چنان به خود می‌گیرد که نه‌تنها در سطح آن، بلکه در همۀ درازا، پهنا و ژرفای آن یافت می‌شود، به‌گونه‌ای که آن موم همان نقش می‌گردد و ماهیاتِ هر دو یکی می‌شوند. اکنون چون صورتهای موجودات، به نحوی که گفته شد، در عقلِ بالقوه حاصل شدند، عقل بالفعل می‌شود و معقولاتِ منتزع از ماده، برای آن معقولاتِ بالفعل می‌شوند و عقلِ بالقوه به‌وسیلۀ معقولاتِ بالفعل، عقلِ بالفعل می‌گردد، و این معقولاتِ بالفعل و عقلِ بالفعل عیناً یک چیزند، و اینکه می‌گوییم، آن ذاتی عاقل است، بدین معناست که آن معقولات، صورتهایی برای آن شده‌اند و خود آن نیز عیناً همان صورتها شده است. پس چون گفته شود که آن عاقلِ بالفعل، عقلِ بالفعل و معقولِ بالفعل است، همه عیناً به یک معنا و برای یک معناست (فارابی، ۱۲ــ ۱۶).

ابن سینا در مواضع مختلف آثار خود از این نظریه سخن به میان آورده است، اما نشان دادن دیدگاه منسجمی از او در این باره آسان نیست. وی در *المبدأ و المعاد*، در فصل مربوط به «معقول الذات و عقل الذات» بودن واجب‌الوجود، به یکی بودن عقل و عاقل و معقول اشاره می‌کند. وی پس از بحث دربارۀ عقلِ بالقوه و عقلِ بالفعل، نتیجه می‌گیرد که پیوند صورت عقلی با عقل بالقوه، مانند پیوند میان صورت طبیعی با مادۀ (هیولای) طبیعی نیست، بلکه چون صورت عقلی به عقل بالقوه بپیوندد، ذات هر دو متحد و یک چیز می‌شوند و در این میان دیگر پذیرنده و پذیرفته شده‌ای که ذات آنها از یکدیگر متمایز باشد، یافت نمی‌شود و در این هنگام عقل بالفعل در حقیقت همان صورت مجرد معقول است. ضرورتی نیست که شیء معقول به وسیلۀ چیزی جز خودش تعقل شود، زیرا همین که عقل *ضرورتاً* خویشتن را در خورِ تعقل شدن می‌یابد، این دریافت او چیزی جز تعقل خویشتن نیست. بنابراین وقتی ماهیتی مجرد از ماده و عوارض ماده باشد، لاجرم ذاتاً معقول بالفعل است و در عین حال عقل بالفعل است و در نتیجه، خود او خویشتن را تعقل می‌کند و در معقول بودنش نیازی به عاقلی جز خودش ندارد، یعنی هم عقل است، هم عاقل و هم معقول (ص ۹ــ ۱۰). از سوی دیگر، ابن سینا در حواشی خود بر بخشهایی از کتاب «دربارۀ روان» ارسطو، دربارۀ اینکه می‌گویند عقل و عاقل و معقول یک چیزند، می‌گوید این دربارۀ عقل تنها درست است، اما در غیر این‌مورد، عقل، عاقل و معقول و تصور عقلْ از معقول، هریک چیزی جداگانه‌اند. وی سپس با اشاره به گفتۀ ارسطو، می‌افزاید، معنای اینکه علم و معلوم یک چیزند، صورت چیز معلوم است که در ذهن عالم نگاشته می‌شود، همانگونه که صورت محسوس در حس نقش می‌گیرد («التعلیقات...»، ۱۰۵؛ قس: ارسطو، «دربارۀ روان»، کتاب III، فصل 4، 430a، سطر 6-5).

ابن سینا در بخش روان‌شناسی کتاب *شفا* نیز، مسألۀ اتحاد عاقل و معقول را بدین شکل مطرح می‌کند که نفس، خودش را تصور می‌کند و از راه این تصور، عقل و عاقل و معقول می‌شود. اما هنگامی که نفس صورت معقولهای مجرد از ماده را تصور می‌کند، چنان نمی‌شود. اینکه می‌گویند ذاتِ نفس، خودْ آن معقولها می‌گردد، محال است و فهمیدنی نیست که چگونه چیزی، چیز دیگر می‌شود، زیرا اگر صورتی را از دست بدهد و صورتی دیگر را بپذیرد و با صورت نخست، چیزی، و با صورت دوم، چیز دیگری باشد، آنگاه در حقیقت، چیز نخست چیز دوم نشده است، بلکه چیز نخست از میان رفته و تنها موضوع آن یا جزئی از آن باقی مانده است. اگر چنین نیست، باید بگوییم که چون چیزی چیز دیگر شود، آنگاه آن چیز یا موجود است، یا معدوم؛ اگر موجود باشد، پس آنها

دو موجودند، نه یک موجود. اما اگر معدوم باشد، این چیز دوم نیز چیزی معدوم است، نه‌چیز موجود دیگری. این سخن نامعقول است. اما اگر چیز نخست معدوم شده، پس چیز دیگری نشده است، بلکه آن معدوم شده و چیز دیگری حاصل آمده است. نفس چگونه می‌تواند خودِ صورتهای اشیا شود؟ سپس ابن سینا می‌افزاید: «آنکه پیش از همه کسان را به این اندیشه انداخته است، نویسندهٔ کتاب *ایساغوجی* (اشاره به پرفوریوس) است که در گفتن سخنان تخیلی، شاعرانه و صوفیانه حریص بوده است و دلیل این، نوشته‌های او دربارهٔ عقل و معقولات و روان‌شناسی است» (*الشفاء*، ۲۱۲-۲۱۳).

ابن‌سینا در *اشارات و تنبیهات* (۳/۲۶۷-۲۶۹، ۲۷۱) نیز شبیه این استدلالها را، با اندکی تغییر شکلِ بیان، تکرار کرده و بر پرفوریوس تاخته است. در الهیات *شفا* (ص ۳۵۷) نیز، ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول را درمورد واجب‌الوجود درست می‌شمارد و چنین استدلال می‌کند که ذات خدا، عقل و عاقل و معقول است، اما اینها چیزهای متکثر نیستند، زیرا از آنجا که خدا هویت مجردی است، عقل است و به اعتبار اینکه هویت مجرد او برای ذات اوست، معقول ذات خویش است و نیز به این اعتبار که ذات او برای خود دارای هویت مجردی است، او عاقل به ذات خویش است، زیرا معقول چیزی است که ماهیت مجرد آن برای چیزی است؛ و عاقل آن است که دارای ماهیت مجرد چیزی است. وقتی در این تعریف می‌گوییم «چیزی که ماهیت مجرد آن برای عاقل حاصل شود، ...»، مقصودمان مطلق شیء است، خواه همان عاقل باشد، یا چیز دیگر. بدین‌سان خدا (اول) به اعتبار اینکه ماهیتی مجرد برای او حاصل است، عاقل است و به این اعتبار که ماهیت مجرد او برای چیزی است، معقول است و این چیز همان ذات اوست؛ پس عاقل است، زیرا ماهیت مجرد او برای چیزی است که همان ذات اوست. در عین حال ابن‌سینا، در جای دیگری، در مقایسهٔ ادراک حسی و عقلی می‌گوید: ادراکِ عقل در برابر معقول، نیرومندتر از ادراکِ حس در برابر محسوس است، زیرا عقل امری ماندگار و کلی را می‌شناسد و ادراک می‌کند و با آن یگانه و به‌نحوی خودِ آن می‌شود (همان، ۳۶۹؛ قس: *النجاة*، ۲۴۶).

ابن‌سینا در یکی از واپسین آثار خود که شامل پاسخهای او به پرسشهایی است که شاگردان وی در مجلس درس او مطرح می‌کرده‌اند و شاگرد برجسته‌اش بهمنیار آنها را یادداشت می‌کرده است، درچند جا به مسألهٔ اتحاد عاقل و معقول اشاره دارد و مصرانه آن را نفی می‌کند. ابن‌سینا در آنجا، با اشاره به عقل خدا، می‌گوید: هر چیزی که ذات خود را تعقل می‌کند، عقل و عاقل و معقول است و این جز دربارهٔ خدا درست نمی‌آید، زیرا ذات وی در اعیان برای او، و مجرد است و وی همواره از آن آگاه است؛ ذات او برای او همیشه حاصل است و همیشه معقول اوست؛ ذات او عقل او برای ذات اوست، پس معقول است. اما اینکه می‌گویند: اگر ما چیزی را تعقل کردیم، خودِ آن معقول می‌شویم، محال است، زیرا از این سخن لازم می‌آید که چون ما خدا را تعقل کنیم، با او متحد شویم و او گردیم؛ پس این حکم جز دربارهٔ خدا درست نیست، زیرا وی ذات خود را تعقل می‌کند و ذات او مبدأ معقولات است و اشیا را از ذات خود تعقل می‌کند (*التعلیقات*، ۱۵۹). وی در جای دیگری می‌گوید: عقلیت خدا برای ذاتش و معقولیت آن برای او یک چیز است و او عاقل و معقول و عقل است؛ عقل در حقیقت همان معقول است (همان، ۱۹۰).

در پیگیری تسلسل تاریخی مسألهٔ اتحاد عاقل و معقول، باید به نظریات شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) نیز اشاره شود. وی در یکی از نوشته‌هایش ــ که در آن می‌کوشد پیش از هر چیز نظریات مشائیان را کم و بیش در شکل سنتی آنها عرضه، و گاه نیز از آنها انتقاد کند ــ در مبحث مربوط به آگاهی (علم) و ادراک می‌گوید: گروهی گمان می‌کنند که ادراک نزد مدرِک، این است که خودش همان صورت آن چیز می‌شود؛ و این باطل است، چون می‌دانیم که یک چیز بعینه چیز دیگر نمی‌شود، زیرا اگر پس از حصول صورت دوم، آن چیزِ نخست باقی بماند، پس آنها دو چیزند، اما اگر چیز نخست باطل، و چیز دوم حاصل شود، یا اولی باقی بماند و دومی حاصل نشود، پس یکی دیگری نشده است. درمورد نفس نیز چنین است، یعنی اگر صورتی حاصل شود و نفس در میان نباشد، یا نفس باقی بماند و صورتی نباشد، ادراکی روی نداده است؛ اما اگر هر دو باقی بمانند، پس دو چیزند. جوهر خود آگاه نزد ما چیزی نیست که در هر زمانی متجدد شود، بلکه چیزی است ثابت، چه پیش از حصول صورت در آن، چه با آن، چه پس از آن. صورت امری است که ضمن بقای آن جوهر خود آگاه، حاصل می‌شود؛ تو تویی، چه با ادراک، چه بی ادراک؛ پس اتحاد معنایی ندارد (ص ۴۷۴-۴۷۵).

در اینجا شایسته است که به نظریهٔ یکی از اندیشمندان عارف نیز اشاره شود. صدرالدین قونوی (د ۶۷۳ق/۱۲۷۴م) شاگرد برجستهٔ محیی‌الدین ابن عربی که از شم فلسفی نیز برخوردار بوده است، در یکی از نوشته‌هایش به اتحاد عالم و معلوم اشاره می‌کند (عارفان غالباً از کاربرد واژهٔ فلسفی «عقل» پرهیز دارند). صدرالدین این نظریه را مطرح می‌کند که بالاترین درجات آگاهی یا شناخت به چیزی ــ هرچه باشد و مربوط به هر شناسنده یا عالمی، و معلوم نیز چه یک چیز، چه چیزهای بسیار باشد ــ از راه اتحاد با معلوم و مغایرت نداشتن عالم با آن، دست می‌دهد، زیرا سبب نادانی به چیزی که از کمال ادراک آن جلوگیر می‌شود، چیزی نیست، جز غلبه و حکم آنچه هریک از آن دو بدان وسیله از دیگری متمایز می‌شود؛ چه، این دوری معنوی است و دوری هرجا که باشد، از کمال ادراک آن چیزِ دور، جلوگیری می‌کند. تفاوت میان درجات آگاهی به چیزی، به اندازهٔ تفاوت در غلبهٔ حکم آن چیزی است که بدان وسیله داننده با دانسته، یا عالم با معلوم متحد می‌گردد (*رسالة النصوص*، ۴۴، قس: *النفحات*، ۴۰).

واپسین فیلسوف بزرگی که در دورانهای اخیر به مسألهٔ اتحاد عاقل و معقول پرداخته و پیگیرانه و مصرانه از آن دفاع کرده، صدرالدین

شیرازی (ملاصدرا، د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) است. وی نخست در جایی، پس از بیان این نکته که مرتبهٔ عالِم به چیزی، از آن حیث که عالِم به آن است، عیناً همان مرتبهٔ معلوم است، به اتحاد عاقل و معقول اشاره می‌کند و می‌گوید: نخستین کسی که این معنی بروی آشکار شده، پرفوریوس است. ظاهراً ملاصدرا به پرفوریوس دلبستگی داشته است، چنانکه در چند جا از نوشته‌هایش از وی ستایش می‌کند و او را از بزرگان حکیمان مُتألّه و راسخ در علم و توحید می‌شمارد (نک: *الاسفار...*، ۲۴۲/۵). وی می‌گوید: شمار زیادی از اندیشمندان مسلمان را می‌شناخته است که دارای دانشهای محصول کشف و برهان بوده‌اند و همه به‌نظریهٔ پرفوریوس و موافقان وی گرویده‌اند، حتی ابن سینا نیز در برخی از کتابهایش از انکار اتحاد عاقل و معقول بازگشته است [!]؛ اما ملاصدرا خود در زمان خویش جز یک شخص را نیافته است که تحقیق این مسأله برایش دست داده باشد (*رسائل*، ۳۱۸). منظور وی از آن شخص خود اوست، زیرا در *اسفار* آشکارا می‌گوید که مسألهٔ اتحاد عاقل و معقول از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است که هیچ یک از دانشمندان اسلام، تا آن زمان آن را نگشوده است و وی ــ از ابن سینا گرفته تا دانشمندان پس از او ــ هیچ کس را نیافته است که دربارهٔ این مسأله به‌گونه‌ای که بتوان به آن اعتماد کرد، تحقیق کرده باشد. سپس می‌افزاید که وی از خدا به زاری التماس کرده که این در را به روی او بگشاید؛ سپس دعایش مستجاب شده و درست در لحظه‌ای که آن فصل را می‌نوشته است، خدا آگاهی نوینی دربارهٔ این مسأله به وی بخشیده است (۳۱۲/۳ــ۳۱۳).

ملاصدرا استدلالهای خود را از اینجا آغاز می‌کند که همهٔ فیلسوفان این نکته را پذیرفته‌اند که صورت معقول بالفعل، وجودش در خودش و برای عاقل، از جهتی یگانه و بدون اختلاف، یک چیز است، چنانکه محسوس نیز نسبت به حس کننده چنین است، زیرا اگر فرض کنیم که معقول بالفعل امری است که وجودش غیر وجود عاقل است، به‌گونه‌ای که آنها دو ذات موجود متغایر باشند و هریک دارای هویتی مغایر با دیگری باشد ــ و پیوند میان آنها تنها از لحاظ حال و محل باشد، مانند سیاهی و جسمی که محل آن است ــ آنگاه می‌توان وجود هریک از آن دو را، صرف نظر از دیگری، در نظر گرفت؛ چه، کمترین مراتب دوگانگی میان دو چیز این است که هر یک دارای وجودی در خود باشد. اما درمورد معقول بالفعل چنین نیست، چون معقول بالفعل وجود دیگری ندارد، جز این وجودی که بذاته معقول است و نه به چیزی دیگر. از سوی دیگر، نمی‌توان معقول بودن چیزی را تصور کرد، مگر با وجود یک عاقل، پس اگر عاقل امری مغایر آن می‌بود، آن‌چیز در حد خودش، صرف‌نظر از آن عاقل، غیرمعقول می‌بود و وجودش این وجود عقلی، یعنی وجود این صورت عقلی نمی‌بود، زیرا صورت معقول از چیزی که مجرد از ماده است ــ چه کسی آن را از ماده تجرید کرده باشد، چه به حسب سرشت خود چنین باشد ــ همواره معقول بالفعل است، چه عاقلی از بیرون آن را تعقل کند، چه نکند. پس وجودِ معقولِ بالفعل عین معقولیت آن است، بی‌آنکه نیازمند به عاقل دیگر باشد که آن را تعقل کند؛ آن بدین‌سان، عاقلِ بالفعل و معقولِ بالفعل است، وگرنه، جدایی معقولِ بالفعل از عاقل بالفعل لازم می‌آید، درحالی که می‌دانیم که دو همبسته (متضایف)، در هستی و درجهٔ هستی نیز برابر و همسانند، چنانکه اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نیز بالفعل است و اگر آن یک بالقوه باشد، این یک نیز چنین است (همان، ۳۱۳/۳ــ ۳۱۶). سپس وی استدلالهای ابن‌سینا را در نفی اتحاد عاقل و معقول، یکایک بررسی می‌کند و به نقض و ردّ آنها می‌پردازد و سرانجام به این نکته اشاره می‌کند که هرچند ابن‌سینا در انکار اتحاد عاقل و معقول اصرار می‌ورزیده است، در کتاب *مبدأ و معاد*، در درستی آن استدلال کرده است. او سپس می‌افزاید که معلوم نیست آیا ابن سینا در آن کتاب به‌همان روش مشائیان سخن گفته است، یا نور حق بر دلش تابیده، و به آن معتقد شده است. ملاصدرا در پایان نتیجه می‌گیرد که تحقیق این مطلب، تنها نصیب پیشینیان بوده، و میراث آن به هیچ‌یک از «علمای نظّار» و صاحبان بحث و استدلال، نرسیده است، مگر آنکه خدا تحقیق این مسأله را نصیب بعضی از «فقرای مساکین» کرده باشد (همان، ۳۳۴/۳ــ۳۳۵).

مآخذ: ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیهات*، به‌کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۸م؛ همو، *التعلیقات*، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، «التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لارسطاطالیس»، *ارسطو عند العرب*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ همو، *الشفاء*، به‌کوشش جرج قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۹۷۵م؛ همو، *المبدأ و المعاد*، به‌کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *النجاة*، قاهره، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ارسطو، *متافیزیک*، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اسکندرافرودیسی، «مقالة فی العقل علی رأی ارسطوطالیس»، ترجمهٔ اسحاق ابن حنین، *شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة و رسائل اخری*، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سهروردی، یحیی، «المشارع و المطارحات»، *مجموعة فی الحکمة الالهیة*، به‌کوشش هانری کربن، استانبول، ۱۹۴۵م؛ صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعة*، تهران، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، *رسائل*، تهران، ۱۳۰۲ق؛ صدرالدین قونوی، محمد، *رسالة النصوص*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *النفحات*، تهران، چ سنگی؛ فارابی، محمد، *رسالة فی العقل*، به‌کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۳۸م؛ کندی، یعقوب، *رسائل*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۹۵۰م؛ نیز:

Aristotle, *De anima;* id, *De generatione animalium;* id, *Metaphysics;* Barbotin, E., *La théorie aristotelicienne de l'intellect d'après Theophraste*, Paris, 1954; Bidez, J., *La vie de Porphyre*, Paris, 1913; Bréhier, E., introd. *Ennéade;* Bruns, Ivo, « De anima liber cummantissa, peri nou», *Supplementum Aristotelicum, Alexandri Aphrodisiensis , praeter commentaria , scripta minora* , Berlin , 1887 , vol. II; Müller , August , *Die* griechischen *Philosophen in der arabischen Überlieferung*, Leipzig, 1873; Plato, id, *Kratylos;* id, *Nomoi;* id, *Phaidon;* id, *Politia;* id, *Timaios;* Plotinos, *Ennéades, texte é tabli et* tr . E . Bréhier, Paris , 1967 ; Porphyrios , *Aformai pros ta noèta (sententiae ad intelligibilia ducentes)*, ed. B. Mommert, Leipzig, 1907; Proclos, *The Elements of Theology*, a revised text with translation, introduction and Commentary by E.R.Dodds, Oxford, 1963; id, *In platonis Parmenidem Commentarii*, ed. G. Stallbaum, Leipzig, 1840; id, *In Platonis Theologiam libri sex*, ed. E. Portus, Hamburg, 1618; id, *In Platonis Timaeum commentarii*, ed. E. Diehl, Leipzig, 1903-1906; *Themistios Commentaria in Aristotelem graeca*, Berlin, 1899, vol. III.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اِتّحادِ مُحَمَّدی، یا فرقهٔ محمدیه، جمعیت محمدیه، سازمانی سیاسی‌ـ‌مذهبی کـه اندکی پس از اعـلان مشروطیت دوم در عثمانی

(۱۹۰۸م)، برای استقرار و اجرای قوانین اسلام تأسیس یافت و در پی شورش ۱۳ آوریل ۱۹۰۹ (۳۱ مارت ۱۳۲۵ رومی در تقویم مالیهٔ قدیم عثمانی) که در تاریخ معاصر ترکیه به «واقعهٔ ۳۱ مارت» معروف است و این جمعیت را محرک آن دانسته‌اند، برچیده شد (تونایا، I/183؛ رضا، ۲۳۹).

اتحاد محمدی در ۵ آوریل ۱۹۰۹ پس از انجام مراسم نیایش و مولودی‌خوانی در ایاصوفیه، با سخنرانی درویش وحدتی (تونایا، همانجا) که از پیروان طریقت بکتاشیه بود (لوئیس، 215)، موجودیت خود را اعلان کرد (تونایا، I/203). وی که مردم را به اتحاد و یگانگی می‌خواند، یادآوری کرد که «این اتحاد به دو صورت در میان ما متجلی است: اسلامیت و عثمانیت». همچنانکه فرقه‌هایی نظیر «جمعیت علمیه»، «جمعیت اسلامیه» و «جمعیت طلبهٔ علوم» برای اسلامیتند، اکنون نیز «جمعیت محمدی» تأسیس می‌شود (همو، I/204).

از اعضای مؤسس این سازمان بجز درویش وحدتی، می‌توان از شیخ‌الاسلام فیض‌الله افندی‌زاده، شیخ‌الحاج محمد افندی و بدیع‌الزمان سعیدکردی نام برد (همو، I/182).

از اصول عقاید و هدفهای این جمعیت «نشر انوار توحید»، «حرکت در دایرهٔ شرع شریف» و «مبارزه با مخالفان احکام شرعیه و قانونیه و متجاوزان به‌حقوق‌عمومی» یاد شده‌است (همو، I/199–200). در نظام‌نامهٔ جمعیت اتحاد محمدی که در ۴۰ ماده تنظیم شده بود، آمده است که رئیس جمعیت، حضرت محمد (ص) و میدان فعالیت آن تمام ممالک اسلامی است (همو، I/200). در این نظام‌نامه تأکید شده که هدف و برنامهٔ جمعیت، «ترویج *قرآن* کریم و شریعت مطهر» است که یگانه راه «تهذیب اخلاق» و «ترقیات اجتماعی» به شمار می‌آید. همچنین تنظیم و تدوین قوانین بر اساس «شرع شریف» و «کتب فقهی» و نیز حفظ امت اسلامی از تعرض، تحت «لوای محمدی»، از دیگر هدفهای این جمعیت بوده است (همانجا).

در زمینهٔ سیاسی، این جمعیت از مخالفان جدی جمعیت اتحاد و ترقی (ه م) به شمار می‌رفت و روزنامهٔ *ولقان* (ولکان = آتشفشان) که سردبیری آن را درویش وحدتی برعهده داشت (نوری، ۱۱۸۱/۳)، ناشر افکار اتحاد محمدی بود (تونایا، I/191؛ فروزاحمد، 40). اینان جمعیت اتحاد و ترقی را به نقض شریعت و رواج اخلاق اروپایی متهم می‌کردند (تونایا، I/187) و از آنان با عنوانهای «حریف ناشریف» و «شیاطین دوران» نام می‌بردند و روزنامه‌های مخالف با جمعیت اتحاد و ترقی، مانند سربستی (آزادی)، *میزان* و *امداد عثمانی* را به مخالفت هرچه بیشتر با آنان فرا می‌خواندند (همانجا).

در همین زمان حسن فهمی سردبیر روزنامهٔ سربستی که از مخالفان جمعیت اتحاد و ترقی بود، کشته شد. شرکت مردم در مراسم تشییع جنازهٔ وی، به تظاهرات بر ضد جمعیت اتحاد و ترقی و سپس به شورش انجامید. گفته شده است که این شورش را ــ که با نافرمانی سربازان سپاه یکم آغاز شد ــ اتحاد محمدی رهبری می‌کرده است. سربازان با فریادهای «زنده باد شریعت محمدی»، قرارگاههای خود را ترک و مدت یک هفته استانبول را غارت کردند و مردم بسیاری را به قتل رساندند (فروزاحمد، همانجا؛ آپاک، 41؛ تونایا، I/188-190). گفته شده است که شاهزاده صباح‌الدین و جمعیت احرار از این حرکت گروه درویش وحدتی جانبداری می‌کردند (همو، I/190). سرانجام این شورش با ورود سپاه سوم (سپاه حرکت) از سالونیک به استانبول (تورک‌گلدی، 31) که ریاست ستاد آن را مصطفی کمال (نک: ه د، آتاتورک) بر عهده داشت (ایگدمیر، ۸) و نیز اعلان حکومت نظامی و برپایی دادگاههای نظامی (تورک‌گلدی، 31, 46)، فرو نشانده شد. درویش وحدتی و برخی دیگر اعدام شدند (تونایا، I/196) و به این ترتیب حیات سیاسی اتحاد محمدی نیز پایان یافت.

ماجرای شورش ۳۱ مارت تاکنون نیز در هاله‌ای از ابهام فرو رفته و آنچنانکه باید موجبات و گردانندگان آن روشن نشده است. پس از سرکوب قیام، مجلس مبعوثان عثمانی به خلع سلطان عبدالحمید ثانی از سلطنت رأی داد (نک: اوزتونا، VII/231 - 232؛ شاپولیو، 443 - 444؛ اوزون چارشیلی، 705 - 707).

مآخذ: ایگدمیر، اولوغ و دیگران، *آتاتورک*، ترجمهٔ حمید نطقی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ رضا، محمدرشید، «الجمعیة المحمدیة»، *المنار*، مصر، ۱۳۲۷ ق/ ۱۹۰۹م، ج ۱۲ (۳)؛ نوری، عثمان، *عبدالحمید ثانی و دور سلطنتی*، استانبول، ۱۳۲۷ ق؛ نیز:
Apak, Rahmi, *Yetmişlik bir subayın hatıraları*, Ankara, 1988; Feroz Ahmad, *The Young Turks*, Oxford, 1969; Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1968; Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye tarihi*, Istanbul, 1983; Şapolyo, Enver Behnan, *Osmanlı sultanları tarihi*, Istanbul, 1961; Tunaya, Tarik zafer, *Türkiye'de siyasal partiler*, Istanbul, 1984; Türkgeldi, Ali Fuad, *Görüp işittiklerim*, Ankara, 1987; Uzunçarşılı, İ. H., "II. Sultan AbdülHamid' in ha'l'i ve Ölümüne dair bazı vesikalar", *Belleten*, Ankara, 1946, vol. V.

علی‌اکبر دیانت

اِتّحادِ مَشْرِقی، روزنامه‌ای (هفتگی) به زبانهای فارسی و پشتو که در سالهای ۱۲۹۸ـ۱۳۳۶ش/ ۱۹۲۰ـ ۱۹۵۸م در جلال آباد، مرکز استان مشرقی (ننگرهار کنونی) افغانستان انتشار می‌یافت. در حوت (اسفند) ۱۲۹۸ پس از جنگ استقلال، جرگه‌ای (انجمنی) از قبایل مختلف افغان تشکیل شد که همهٔ قبایل مشرقی در آن با هم اتحاد کردند و بیرقهای ملی به هر یک از آنان سپرده شد. *اتحاد مشرقی* به یاد همین رویداد تاریخی پا گرفت و در نخستین شمارهٔ آن شرح تشکیل این گردهمایی و تقسیم بیرقها به چاپ رسید (جویا، ۷۸ـ۷۹).

نخستین شمارهٔ این روزنامه در ۲ جمادی الآخر ۱۳۳۸ (۳ اسفند ۱۲۹۸ یا ۲۲ فوریهٔ ۱۹۲۰) در ۴ صفحه با قطع تقریبی ۲۵×۳۲/۵ سانتی متر در جلال آباد منتشر شد. بر سمت راست پیشانی آن به ترتیب بسمله، کلمهٔ طیبه، آیهٔ شریفهٔ نصر در سطر اول، نام پادشاه وقت (امیر امان الله الغازی)، نشان دولت، یعنی محراب و منبر در میان پرتوهای خورشید، و نام روزنامه در سطر دوم، و آیهٔ جهاد (فتح/۴۸/۲۸ـ۲۹) در سطر سوم چاپ شده بود (آهنگ، ۱۱۱/۱، ۱۱۳ـ ۱۱۶). این نشریه در آغاز به فارسی بود، ولی گاه گاه برخی اشعار و مطالب پشتو هم در آن درج می‌شد (همو، ۱۱۴/۱؛ مایل، ۴).

این روزنامه در سالهای اول به چاپ سنگی انتشار می‌یافت و در ۱۳۰۷ش مدتی به حروف چینی دستی در شرکت رفیق چاپ می‌شد. چاپ و انتشار *اتحاد مشرقی* در اغتشاش داخلی چندی متوقف ماند، ولی بار دیگر در ۸ حوت ۱۳۰۸ با چاپ سنگی ادامه یافت و به طریق هفتگی و گاهی هفته‌ای دوبار منتشر می‌شد (جویا، همانجا). محمد کاظم آهنگ برخی از شماره‌های *اتحاد مشرقی* را از لحاظ مطالب و فن روزنامه‌نگاری مورد بررسی و نقد قرار داده است (۱۱۴/۱-۱۱۷).

نخستین مدیر مسئول این روزنامه میرزا شاهرخ خان بود که مدتی کوتاه آن را اداره کرد (جویا، ۷۹). جز جویا که قدیم‌ترین مأخذ ماست، همهٔ منابع کُشکَکی را نخستین مدیر مسئول آن دانسته‌اند. پس از او به ترتیب محمد بشیر، عبدالجبار و محمد امین خوگیانی و شمس الدین خان قلعتکی و دیگران مسئولیت اداره و نشر آن را بر عهده داشتند. سرور جویا که از روزنامه‌نگاران پرسابقهٔ افغانستان بوده است، از فعالیتهای مطبوعاتی و زحمات برهان الدین کشککی ستایش کرده و نوشته است که در ۴ سال دورهٔ مسئولیت او *اتحاد مشرقی* برگزیده‌ترین روزنامه در شهرستانهای افغانستان بود، تا آنجا که بیشتر نویسندگان جوان کابل هم با آن همکاری داشتند (همانجا).

اتحاد مشرقی در آن سالها، با توجه به موقعیت جلال آباد که در مسیر یگانه گذرگاه هیأتها و نمایندگان سیاسی واقع بود، و حسن استفادهٔ مسئولان آن از این موقعیت، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. مدیر مسئول این روزنامه با سفیران و هیأتهایی که از جلال آباد می‌گذشتند، گفت‌وگو داشت و گزارش این گفت و گوها را در روزنامه چاپ می‌کرد؛ بدین سان، *اتحاد مشرقی* در این زمینه حاوی تازه‌ترین اخبار در میان جراید کشور بود (*دائرة المعارف آریانا*).

مطالب این روزنامه را مقالات سیاسی، اخلاقی و دینی و اخبار داخلی و خارجی تشکیل می‌داد. بیشتر اخبار خارجی را از جراید و روزنامه‌های ایرانی، عربی و هندی و جز آنها می‌گرفت و مأخذ را هم نام می‌برد (آهنگ، ۱۱۴/۱؛ *دانشنامه*).

اتحاد مشرقی، مانند بیشتر جراید و روزنامه‌های افغانستان، نشریه‌ای دولتی بود. مدیر مسئول آن را دولت تعیین می‌کرد و با هزینه و نظارت دولت انتشار می‌یافت و حاوی تبلیغات دولتی و گفتارهای رجال دولت نیز بود (همانجا). از این روزنامه در مطبوعات ایران نیز یاد شده (ویلبر، ۴۸۶؛ صدرهاشمی، ۵۰/۱). روزنامهٔ *ننگرهار* که اکنون به زبان پشتو در جلال آباد منتشر می‌شود، جانشین *اتحاد مشرقی* است (مایل، همانجا).

مآخذ: آهنگ، محمد کاظم، *سیر ژورنالیزم در افغانستان*، کابل، ۱۳۴۹ش؛ جویا، سرور، «مطبوعات و نشریات ما»، *کابل*، کابل، ۱۳۱۱ش، س ۲، شم ۳؛ *دانشنامه*؛ *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۳۰ش؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۲۷ش؛ *قرآن مجید*؛ مایل هروی، رضا، *معرفی روزنامه‌ها و جراید و مجلات افغانستان*، پروان، ۱۳۴۱ش؛ ویلبر، دانولد، «مطبوعات افغانستان»، *دانش*، تهران، ۱۳۳۰ش، س۲، شم ۹.

محمدآصف فکرت

اِتِّحادْ وَ تَرَقّی، جَمْعیَّتِ، نخستین جمعیت یا حزب بزرگ سیاسی در امپراتوری عثمانی (۱۳۲۷-۱۳۳۷ق/۱۹۰۸-۱۹۱۸م) که برای برقراری مشروطه، دفاع از آزادی و وحدت و ترقی امپراتوری تشکیل شد و ۱۰ سال در حیات سیاسی عثمانی نقشی مهم داشت.

از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م که مداخلهٔ دول بزرگ اروپا در امور امپراتوری و سرزمینهای تحت تسلط آن وارد مرحلهٔ تازه‌ای شد، عواملی چون تضعیف قدرت و اعتبار بین‌المللی امپراتوری و قطع ارتباط مادی و معنوی کشور با جهان متمدن، و نیز تشدید روشهای حکومت استبدادی دورهٔ سلطنت عبدالحمید دوم (۱۸۷۶-۱۹۰۹م) (رفیق، ۱۰۶۲/۳؛ کوتای، XV/9166-9167)، جامعهٔ روشنفکران عثمانی را برای مقابله با آن به اندیشه واداشت. در همین ایام گروههای مخالف دولت عثمانی که عموماً با عنوان «ترکهای جوان» شناخته شده‌اند، به تدریج شکل گرفتند (هانی اوغلو، I/75). فعالیت این گروهها بی آنکه نامی از سازمانی برده شود، نخست از مدارس عالی آغاز گردید (همو، I/173) و جمعیت اتحاد و ترقی به عنوان تنها هماهنگ کنندهٔ این گروههای مخالف شناخته شد.

در ۱۳۰۷ق/۱۸۸۹م گروهی از دانشجویان مدرسهٔ «طبیهٔ شاهانه» در استانبول برای مبارزه با استبداد عبدالحمید دوم سازمانی مخفی بنیاد نهادند (رامساور، 30؛ تونایا، I/19). مؤسس آن، دانشجویی آلبانیایی به نام ابراهیم تِمو بود که ادهم نیز خوانده می‌شد (بدوی، 30؛ رامساور، 31). وی اندیشهٔ تأسیس این جمعیت را با یاران نزدیکش چون عبدالله جودت، اسحاق سکوتی، محمد رشید (همانجا) در میان گذاشت و مدتی بعد حسین‌زاده علی نیز به آنان پیوست (بدوی، همانجا) و هستهٔ نخستین جمعیت شکل گرفت و او نام «اتحاد عثمانی جمعیتی» (جمعیت اتحاد عثمانی) را برگزید و پس از آنکه با نهضت ترکهای جوان در پاریس به رهبری احمد رضا مرتبط شد، نام «عثمانلی اتحاد و ترقی جمعیتی» (جمعیت اتحاد و ترقی عثمانی) را انتخاب کرد (تونایا، همانجا، نیز نک: I/39، سند شم ۱).

جمعیت در آغاز یک سازمان دانشجویی بود (همو، I/19-20) و فعالیت سیاسی نداشت (بدوی، 31) و به تدریج در مدرسه‌های حربیه، ملکیه، بحریه و بیطاریه (رامساور، 33) به جذب اعضای جدید پرداخت (هانی اوغلو، I/175-176) و عضویت دو تن از علما به نامهای عبیدالله افندی و خواجه قدری (همو، I/178) بر اهمیت آن افزود. جمعیت سپس از طریق تماس با محافل مخالف دولت عثمانی در داخل و خارج کشور به سازمان‌دهی پرداخت و شهرتی کسب کرد (تونایا، I/20) و جمعیتِ کاربوناری ایتالیا را که تشکیلاتی ماسونی بود، نمونهٔ کار خود قرار داد و ابراهیم تمو از آن بازدید کرد (رامساور، 32-31).

اتحاد و ترقی، در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م با موضع‌گیری در برابر حملهٔ ارامنه به باب عالی نخستین بار به طور رسمی موجودیت خود را آشکار کرد و با انتشار اعلامیه‌ای، علت اصلی این رفتار ارامنه را استبداد و سوء مدیریت عبدالحمید دانست و هموطنان و مسلمانان را برای ریشه‌کن ساختن ظلم و نیز اجرای اصلاحات به اتحاد و یگانگی دعوت

کرد (تونایا، I/44-45، سند شم ۲). در پی آن عده‌ای از اعضای مؤسس جمعیت بازداشت و تبعید شدند (رامساور، 42) و گروهی نیز به خارج از کشور گریختند و در پاریس، ژنو، شبه‌جزیرهٔ بالکان و قاهره شعبه‌هایی دایر کردند و به فعالیت پرداختند (تونایا، I/20؛ بدوی، 32). روزنامه‌های مشورت (ترکی) و ضمیمهٔ فرانسوی آن در پاریس (تونایا، همانجا)، *میزان* و *عثمانی* در ژنو و *قانون اساسی* و حق در قاهره از همین ایام و از سوی همین افراد منتشر شد (همانجا؛ رفیق، ۱۰۸۲/۳؛ رامساور، 70).

در ۱۸۹۷ سلطان عبدالحمید، تبعیدیان را عفو کرد و وعدهٔ اصلاحات داد، لیکن به آن عمل نکرد (رفیق، ۱۰۷۹/۳). در همین ایام محمود پاشا شوهر خواهر سلطان و پسرش شاهزاده صباح‌الدین که از مخالفان سلطان بودند، به خارج از کشور گریختند و نخستین کنگرهٔ ترکهای جوان برای ایجاد اتحاد میان مخالفان در ۱۹۰۲م تشکیل شد (بایور، 297-296/(1)I؛ بدوی، 151-150). این کنگره نه تنها به اهداف خود نرسید، بلکه در پی آن مخالفان به دو گروه «جمعیت اتحاد و ترقی» به رهبری احمدرضا و «جمعیت تشبث شخصی و عدم مرکزیت» به رهبری صباح‌الدین تقسیم شد (بایور، 169-168/(1)I؛ تونایا، I/21)، اما فعالیت جمعیت اتحاد و ترقی از این پس به تدریج در داخل کشور رو به ضعف نهاد و نامش فراموش شد (همانجا).

در ۱۹۰۶م، ۱۰ تن از اعضای اتحادوترقی که بیشتر آنان از افسران سپاه سوم عثمانی بودند، در شهر سلانیک جمعیتی با نام «عثمانلی حریت جمعیتی» (جمعیت آزادی عثمانی) تشکیل دادند (بایور، 207/(1)I). این جمعیت به زودی میان افسران طرفدارانی یافت (تونایا، I/22) و با شعبهٔ اتحاد و ترقی در پاریس ارتباط برقرار کرد و طی مقاوله نامه‌ای در ۱۹ شعبان ۱۳۲۵ق/۲۷ سپتامبر ۱۹۰۷ با نام اتحاد و ترقی با هم متحد شدند (بایور، 316-315 ,206/(1)I؛ تونایا، 50-I/49، سند شم ۴). به این ترتیب جمعیت مذکور بار دیگر موجودیت یافت و فعالیت آشکار خود را با ارسال اعلامیه‌هایی به کنسولگریهای دول بزرگ در سلانیک آغاز کرد (احمد، 2). کمیتهٔ مرکزی این جمعیت مرکب از ۳ نفر بود که آن را «مرکز عمومی» می‌نامیدند (تونایا، I/22).

در همین ایام در ۹ ژوئن ۱۹۰۸ ادوارد هفتم و نیکلای دوم پادشاهان انگلیس و روسیه در روال فنلاند با یکدیگر ملاقات کردند و دربارهٔ اتحاد در برابر آلمان و ایجاد مناطق امن در خاور نزدیک (همو، I/23) تصمیماتی گرفتند. مردم این واقعه را مداخله در امور داخلی و مقدمهٔ اشغال روم ایلی و مقدونیه دانستند و به آن اعتراض کردند (احمد، 3-2؛ رامساور، 153). افسران سپاه سوم این مسأله را توهین به شرف ملی خود شمردند (تونایا، همانجا) و با موضع‌گیری در کوهها سر به شورش برداشتند و خواستار اجرای قانون اساسی مشروطهٔ مدحت پاشا (۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م) شدند (احمد، 6 - 5). در این میان جمعیت اتحاد و ترقی نیز به مداخله پرداخت و رهبری این جنبش را بر عهده گرفت (رامساور، همانجا؛ احمد،7). دربار امپراتوری که خطر را جدی می‌دید، شمسی پاشا را برای سرکوب شورش به شهر مانستر گسیل داشت، ولی او را ترور کردند (همو، 8)؛ دربار که بهانه به دست آورده بود، بر ضد اتحاد و ترقی به تبلیغات پرداخت و آن را مخالف اسلام و طرفدار مسیحیت معرفی کرد (همو،9-8). لیکن عبدالحمید دوم در برابر قیام مسلمانان که خواهان اجرای قوانین مشروطه بودند، نتوانست مقاومت کند (همو، 11 - 10) و سرانجام به پذیرفتن قانون اساسی تن داد و در ۲۴ ژوئیهٔ ۱۹۰۸ (۲۴ جمادی الآخر ۱۳۲۶) مشروطیت دوم در عثمانی اعلان شد (همو، 13-12؛ رامساور، 155). اعلان مشروطیت، پیروزی غیر منتظره‌ای برای اتحاد و ترقی بود (همانجا). اعضای کمیتهٔ مرکزی جمعیت از سلانیک به استانبول آمدند و کمیته در آنجا به عنوان تنها سازمان سیاسی، در میان مردم نفوذ بسیار یافت، چنانکه از آن با عناوینی چون «قهرمان حریت»، «روح دولت» و «جمعیت مقدسه» یاد می‌شد و مردم عضویت در آن را وظیفهٔ ملی و مخالفت با آن را اهانت به ملت می‌شمردند (تونایا، 24-I/23).

اعلان ناگهانی مشروطه و پذیرفته شدن قانون اساسی از جانب سلطان، هیأت حاکمه را سر در گم کرد. حکومت نفوذ معنوی خود را از دست داد و مردم می‌خواستند با از میان بردن سازمانهای حکومتی، خود ادارهٔ کشور را به دست گیرند (احمد، 14). در این میان فقط اتحاد و ترقی قدرت و اعتبار داشت (همو، 15)، گرچه از تجربهٔ کافی برخوردار نبود (لوئیس، 211) و در میان اعضای آن کسانی که بتوانند کشور را اداره کنند، یا وجود نداشت و یا شمارشان بسیار اندک بود (احمد،17). از این رو جمعیت ترجیح داد که مستقیماً وارد عمل نشود و از پشت پرده کارها را اداره کند (همو، 15). برخی از پژوهشگران این جریان را که به اعلان مشروطیت انجامید، یک جنبش انقلابی واقعی ندانسته و آن را کودتا (همو، 16 - 15)، یا توطئهٔ یهودیها، فراماسونها و کلیسای کاتولیک شمرده‌اند (لوئیس، همانجا).

بعد از اعلان مشروطیت، پلیس مخفی منحل و سانسور لغو شد و اختیارات پادشاه محدود گردید (احمد، 15; IA ,XII(2)/370). اگرچه اتحاد و ترقی خود را نگاهبان مشروطیت می‌دانست، اما به سبب ضعف نیرو و کمی تجربه، با دربار و باب عالی در ادارهٔ حکومت سهیم شد و نخستین اختلاف میان آنان بر سر تعیین وزرای جنگ و دریاداری و فرماندهان عالی رتبهٔ ارتش به وجود آمد. صدراعظم آن را حق پادشاه می‌دانست، درحالی که اتحاد و ترقی منکر این حق بود و آن را مخالف قانون اساسی می‌شمرد (احمد، 19). سرانجام این امر به استعفای صدراعظم سعید پاشا منجر شد (همو،21).

مدت کوتاهی بعد از اعلان مشروطیت و پریشانی اوضاع، بحران آغاز شد. بلغارستان اعلان استقلال کرد و اتریش هم بوسنی و هرزگوین را به خاک خود ضمیمه ساخت و یونان جزیرهٔ کرت را تصرف کرد (همو، 24؛ IA، همانجا). بحران بالکان مخالفت با گروه حاکم را بیش از پیش برانگیخت و عده‌ای خواستار برچیده شدن مشروطیت و اجرای شریعت شدند (احمد، 25)، زیرا حکومت مشروطه به سبب از دست دادن اراضی و حیثیت ملی، جاذبهٔ خود را از دست داده بود (لوئیس،

214). در این میان اتحاد و ترقی که در مجلس عثمانی نمایندگان بسیاری داشت، صدراعظم کامل پاشا را استیضاح کرد و خواستار رأی عدم اعتماد مجلس به او شد، اما توفیق نیافت و این امر شکست بزرگی برای آنان به شمار آمد (احمد، 33 - 32). از سوی دیگر مخالفت با اتحاد و ترقی، به سبب روشهای خشونت آمیز، عزل و نصبهای نابجا (لوئیس، 215) و طرفداری از افکار غربی در جامعهٔ اسلامی عثمانی (IA، همانجا)، روزبه‌روز شدت می‌گرفت؛ به طوری که در بعضی از روزنامه‌ها از جمله روزنامهٔ سربستی (آزادی) مطالبی بر ضد آنها نوشتند و در پی آن حسن فهمی مدیر روزنامهٔ سربستی ترور شد (احمد، 39). مخالفان این عمل را به اتحاد و ترقی نسبت دادند و مراسم تشییع جنازهٔ مدیر روزنامه را به تظاهرات بر ضد آن جمعیت مبدل ساختند و به دنبال آن شورش «۳۱ مارت» در استانبول پدید آمد (همو 42-40 ,39؛ لوئیس، همانجا؛ برای تفصیل، نک: هـ د، اتحاد محمدی).

به این ترتیب جمعیت شکست خورد و بعضی از افراد آن به خارج از کشور گریختند (احمد، 42 - 41)، اما جمعیت نفوذ خود را هنوز در مقدونیه از دست نداده بود، به طوری که اینان سلطان عبدالحمید را به از میان برداشتن قانون اساسی متهم ساختند، کابینه را به رسمیت نشناختند و توقیف مخالفان را خواستار شدند. در این میان سپاه سلانیک به بهانهٔ سرکوب شورش (۳۱ مارت) از سلانیک به استانبول آمد و پس از تصرف شهر، سلطان عبدالحمید توسط مجلس مبعوثان و اعیان از سلطنت خلع، و برادر وی محمد رشاد (محمد پنجم) در ۲۴ آوریل ۱۹۰۹ (۳ ربیع‌الآخر ۱۳۲۷) به سلطنت برگزیده شد و عبدالحمید را به سلانیک تبعید کردند (همو، 45 - 43؛ تونایا، I/25؛ لوئیس، 217؛ بدوی، 281).

از این زمان مرحلهٔ دیگری در تاریخ فعالیت اتحاد و ترقی آغاز می‌شود: واقعهٔ ۱۳ آوریل ۱۹۰۹، ناتوانی جمعیت را در تسلط کامل بر امور کشور نشان داد و راه را برای ورود نظامیان در صحنهٔ سیاست هموار ساخت و محمود شوکت پاشا با اعلان حکومت نظامی قدرت را در دست گرفت و اتحاد و ترقی در درجهٔ دوم اهمیت واقع شد (احمد، 48). در این مرحله اتحاد و ترقی سعی داشت با به دست آوردن کرسیهای مجلس و فرستادن طرفداران خود به عنوان مشاور به وزارتخانه‌ها در حکومت شرکت جوید و حتی توانست با انتصاب خالد ضیا به ریاست دفتر پادشاه موقعیت خود را در دربار تقویت کند (همو، 50). اندکی بعد با استعفای حلمی پاشا، ابراهیم حقی پاشا به صدارت انتخاب شد (نک: هـ د، ابراهیم حقی پاشا) و ۳ نفر از اعضای جمعیت نیز به کابینهٔ او راه یافتند (احمد، 69-68؛ «دائرة المعارف ترک[1]»، XX/450). بدین سان جمعیت به تدریج قدرت از دست رفتهٔ خود را بازیافت، اما با استعفای ابراهیم حقی پاشا که به دنبال اشغال طرابلس توسط ایتالیا و بر اثر فشار مخالفان صورت گرفت، بار دیگر قدرت جمعیت رو به ضعف نهاد (بدوی، 294؛ احمد، 94-92) تا در ۱۹۱۱م افزایش ناخشنودی از آن، باعث تقویت مخالفان شد (لوئیس، 221-220). افزون بر آن جناحهای مخالف اتحاد و ترقی و نیز نظامیان، جمعیت را به سوء سیاست، برادرکشی، عدم اجرای قانون و کوشش در اضمحلال دولت متهم و از قدرت دور کردند (IA , XII (2)/373). شروع جنگ بالکان و شکست عثمانی و از دست دادن برخی ایالات نیز به این مسأله کمک کرد (برای جنگ بالکان، نک: بدوی، 316 - 307؛ احمد، 120-112).

در ۲۶ مارس ۱۹۱۳ ادرنه به دست بلغارها افتاد، اما زمانی که دول بالکان بر سر تقسیم غنایم با یکدیگر مشغول کشمکش بودند، جمعیت اتحاد و ترقی با استفاده از این فرصت ادرنه را باز پس گرفت (همو، 120) و با یک کودتا بار دیگر قدرت را در استانبول به دست آورد (همو، 122 - 121) و تا ۱۹۱۸م که منحل شد، بدون رقیب بر سرزمین عثمانی فرمان راند. در این مدت قدرت اصلی در دست ۳ تن از اعضای عالی رتبهٔ اتحاد و ترقی یعنی طلعت، احمد جمال و انور پاشا وزیر جنگ بود (IA، همانجا؛ «دائرة المعارف ترک»، XX/451).

حاکمیت اتحاد و ترقی و سیاست ۱۰ سالهٔ آن، داوریهای متضادی را در پی داشته است. در دوران تسلط آنان، امپراتوری عثمانی بخش وسیعی از سرزمینهای خود در روم ایلی را از دست داد؛ بلغارستان از عثمانی جدا شد؛ بوسنی و هرزگوین به اتریش پیوست؛ یونان، کرت و مقدونیه را گرفت و ایتالیا، لیبی (طرابلس غرب) را به تصرف در آورد و به این ترتیب امپراتوری بیش از یک میلیون کم۲ از وسعت و ۵ میلیون نفر از جمعیت خود را از دست داد (احمد، 153 - 152). آنان با وارد کردن عثمانی در جنگ جهانی اول که به اصرار رهبران جمعیت و برای تصرف مجدد سرزمینهایی که در ۱۸۷۸م به روسیه واگذار شده بود، انجام گرفت، ارتش عثمانی را تحت فرمان بیگانگان قرار دادند (IA، همانجا). سران جمعیت برای به دست آوردن قدرت و حفظ آن به هرکاری دست می‌یازیدند و فشار، تهدید و ارعاب از عوامل مهم پیش رفت کار آنان بود (احمد، 163). داوری تاریخ دربارهٔ آنها خشونت آمیز است و این چندان هم بی‌جهت نیست؛ زیرا که ترور و وحشت، به ویژه مداخلهٔ نظامیان در کارهای سیاسی امپراتوری را آنان رواج دادند (لوئیس، 227). اتحاد و ترقی اگر چه امیدهایی را که به انقلاب مشروطیت می‌رفت، از میان بردند (همانجا)، اما حاکمیت آنان نکات مثبت بسیاری نیز داشت که راه را برای ظهور ترکیهٔ جدید هموار ساخت (همو، 228). برخی از اقدامات فرهنگی اجتماعی و اقتصادی آنها چنین است:

طرح استقلال دارالفنون (دانشگاه)؛ تأسیس دارالحکمت اسلامی برای ادارهٔ امور دینی؛ تأسیس آرشیو و کتابخانهٔ ملی، انجمنهای جغرافیایی و جهانگردی و موسیقی؛ مطرح ساختن مسألهٔ آزادی بانوان به عنوان یک موضوع فرهنگی؛ ایجاد انجمن حمایت از اطفال، هلال احمر، آتش نشانی، سازمان خبرگیری مخفی (تشکیلات مخصوصه)،

---

1. Türk...

ترامواى، تلفن، شهردارى و... (تونايا، 35 - I/34؛ لوئيس، همانجا؛ IA ,XII(2)/376).

سیاست اقتصاد ملی از اهداف جمعیت اتحاد و ترقی بود. از این رو، از تولیدات داخلی حمایت می‌کردند و بانک اعتبارات ملی را بنیان گذاشتند (تونایا، 36 - I/35). در راه ترقی کشور، با استفاده از شرایط جنگ، کاپیتولاسیون را یک جانبه لغو کردند (احمد، 157 - 156).

اتحاد و ترقی در عین ملی گرایی، از آنجا که میان مردم نفوذ بسیاری داشت، به اجتماع امت که یک اندیشهٔ اسلامی است، اهمیت می‌داد (IA ,XII(2)/375). آنان همچنین برای زبان که از نظر ملیت و نیز دین که آنها را به فرهنگ اسلامی مربوط می‌ساخت، ارزش زیادی قائل بودند (همان، 377 - XII(2)/376).

اتحاد و ترقی در دوران فعالیت خود در ۳ دورهٔ انتخابات عمومی شرکت کرد و ۹ کنگرهٔ حزبی تشکیل داد که ۴ کنگره مخفی و بقیه علنی بوده است. در این کنگره‌ها برنامهٔ سیاسی و تشکیلاتی و نظام نامه‌های جمعیت مورد بررسی قرار می‌گرفت. از جمله تحصیل اجباری و مجانی در مدارس ابتدایی به زبان هر یک از اقوام تابع امپراتوری و تدریس زبان ترکی پابه‌پای آن، در کنگرهٔ دوم تصویب شد (تونایا، I/82، سند شم ۱۳، مادهٔ ۱۰). همچنین تأمین رفاه و آسایش برای عموم بدون در نظر گرفتن جنس و مذهب و حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور (همو، I/83، سند شم ۱۴، مادهٔ ۱) از مصوبات کنگرهٔ چهارم در ۱۹۱۱م بوده است. در ۱۹۱۳م در کنگرهٔ ششم، جمعیت نام خود را به حزب سیاسی تغییر داد (همو، 31 - I/30). در این کنگره برنامهٔ سیاسی ۴۷ ماده‌ای و نظام نامهٔ ۷۵ ماده‌ای داخلی حزب تصویب شد (همو، 118-I/106، سند شم ۱۷، ۱۸). آخرین کنگرهٔ اتحاد و ترقی در پایان جنگ جهانی اول و بعد از امضای عهدنامهٔ موندرُس[1] تشکیل شد که در آن به انحلال حزب و تأسیس حزب جدید به نام «تجدد» رأی داده شد. به این ترتیب پایان جنگ جهانی اول نقطهٔ پایان فعالیت حزب اتحاد و ترقی و در عین حال پایان حاکمیت ۶۰۰ سالهٔ امپراتوری عثمانی است (همو، I/37).

مآخذ: رفیق، احمد، عبدالحمید ثانی و دور سلطنتی، استانبول، ۱۳۲۷ق؛ نیز:

Ahmad, Feroz, *The Young Turks*, Oxford, 1969; Bayur, Yusuf Hikmet, *Türk inkılābı tarihi*, Ankara, 1983; Bedevi Kuran, Ahmed, *İnkılāp tarihimiz ve Jōn Türkler*, Istanbul, 1945; Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir siyasal... Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jōn Türklük*, Istanbul ,1985; IA; Kutay, Cemal, *Türkiye istiklāl ve hürriyet Mücadeleleri tarihi*, Istanbul, 1962; Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1968; Ramsaur, E., *Jōn Türkler ve 1908 ihtilāli*, tr. Nuran ülken , Istanbul, 1972; *Türk Ansiklopedisi*, Istanbul, 1968-1984; Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de siyasal partiler*, Istanbul, 1984.

علی اکبر دیانت

اِتّحادیّهٔ اِمارَتهای عَرَبی، نک: امارات متحدهٔ عربی.

اِتّحادیّهٔ عَرَب، سازمانی متشکل از کشورهای عربی که برای تقویت و هماهنگ کردن روابط سیاسی، فرهنگی، علمی و اقتصادی میان کشورهای عضو و نیز روابط بین‌المللی آنها، در ۱۹۴۵م در قاهره تأسیس شد.

ضعف حکومت عثمانی در سدهٔ ۱۹م، موجب رشد تفکرات ملی‌گرایی در مناطق زیر نفوذ آنان شد. با تشدید نفوذ ناسیونالیسم ترک در جنبش لیبرالی عثمانی، احساسات ملی‌گرایی در میان عربها نیز که نگران از دست دادن هویت خویش بودند، به شدت فزونی گرفت (خدوری، ۲۴-۲۵). متفکران و احزاب عرب خواهان تقویت نقش اجرایی عربها در حکومت عثمانی یا جدایی کامل از آن بودند. چنانکه کواکبی در *ام القراء* خواستار انتزاع خلافت از عثمانیان و تفویض آن به عربها شد (همو، ۴۱) و سازمانهای سیاسی گوناگونی برای جدایی عربها از دولت عثمانی به صورت علنی و مخفی تشکیل شد (احمد، ۸۶-۸۹؛ لوتسکی، ۵۰۱-۵۰۸). در ۱۹۱۳م برای ایجاد یگانگی بیشتر در جناحهای مختلف عرب و اعمال فشار بر دولت عثمانی، نخستین کنگرهٔ عربی در پاریس به وسیلهٔ شماری از دانشجویان عرب عضو «حزب اللامرکزیة» بر پا شد که در آن شرکت کنندگان خواستار نقش بیشتر عربها در کارهای اجرایی و ادارهٔ سرزمینهای عربی توسط عربها شدند (خدوری، ۲۵-۲۶؛ لوتسکی، ۵۱۴-۵۱۵). پس از پایان جنگ جهانی اول و سقوط خلافت عثمانی، سرزمینهای عربی قلمرو آن، تحت قیمومت دول اروپایی از جمله فرانسه و انگلیس قرار گرفت (خدوری، ۴۱-۴۵).

در خلال دو جنگ جهانی تفکرات ملی‌گرایی و اتحاد عرب در برابر مقوله‌های جدیدی چون رشد احساسات ضد صهیونیستی و نیز مبارزه با قیمومت قرار گرفت. همچنین نفوذ تفکرات ناسیونالیستی اروپا در روشنفکران عرب چون عبدالرحمان براز و ساطع الحصری به شکل گیری این پدیده کمک کرد. اقدامات طرفداران آلمان در عراق نیز سبب شد تا انگلستان نسبت به همکاری سیاسی، اقتصادی و اجتماعی میان اعراب نظر مساعد پیدا کند (پولک، 214؛ لانگریگ، 330-329؛ نیزنک: عنایت، ۲۵۲-۲۶۱). آنتونی ایدن وزیر امور خارجهٔ انگلستان در ۱۹۴۱ و ۱۹۴۲م رسماً خواستار اتحاد میان عربها شد (مک دونالد، 76؛ مونرونه، 23-22؛ پولک، همانجا). در ۱۹۴۳م نوری سعید نخست‌وزیر عراق در کتاب آبی خود طرح اتحاد عراق، ماوراء اردن، فلسطین، لبنان، سوریه و ... (هلال خصیب) را مطرح کرد (لانگریگ، 331؛ مانسفیلد، 69)، اما اختلاف بین رهبران عرب مانع همکاری و اتحاد آنان شد.

در ۱۹۴۴م نحاس پاشا نخست‌وزیر مصر و رهبر حزب «وفد» موافقت رهبران عرب را برای گردهمایی در مصر جلب کرد (لانگریگ، پولک، همانجاها). هیأتهای بلند پایه‌ای از ۵ کشور مصر، سوریه، عراق، ماوراء اردن و لبنان از ۲۵ سپتامبر تا ۷ اکتبر ۱۹۴۴ در اسکندریه گرد آمدند. کشورهای عربستان سعودی، یمن، لیبی، مراکش و فلسطین نیز ناظرانی به این کنفرانس فرستادند. طی جلسات کنفرانس، ۳ پیشنهاد برای همکاری و اتحاد بین عربها عنوان شد: ۱. تشکیل

1. Mondros

حکومتی فدرال دارای مجلس و کمیتهٔ اجرایی با قدرت کامل سیاسی مرکزی؛ ۲. تشکیل اتحادیه‌ای آزاد برای همکاری و هماهنگی بین کشورهای عربی؛ ۳. ایجاد دولتی متحد با قدرت سیاسی مرکزی (مک دونالد، 37؛ خلیل، II/53-54). پیشنهاد دوم مورد پذیرش شرکت کنندگان قرار گرفت. در همین کنفرانس پروتکلی مشتمل بر ۵ ماده از جمله تشکیل اتحادیه‌ای از کشورهای عربی تحت نظارت شورای اتحادیهٔ عرب و پشتیبانی از حقوق مردم فلسطین ــ که آن را بخشی از جهان عرب خواندند ــ تصویب شد (همو، II/54-55). متعاقب این کنفرانس کمیته‌ای متشکل از وزرای خارجه و کارشناسان دولتهای عربی در فوریه و مارس ۱۹۴۵ برای تهیهٔ پیش نویس پیمان اتحادیهٔ عرب تشکیل شد (مک دونالد، 41). سپس کنفرانس عمومی رهبران ۷ کشور عربی مصر، اردن، لبنان، عربستان سعودی، سوریه، عراق و یمن در ۱۷ مارس ۱۹۴۵ در قاهره برپا شد و ناظرانی از الجزایر، لیبی، مراکش، تونس در آن شرکت کردند (همو، 42-41؛ خلیل، II/56-57). در ۲۲ مارس همان سال پیمان اتحادیهٔ عرب به تصویب رسید و از ۱۰ مهٔ ۱۹۴۵ امام یمن نیز آن را پذیرفت. این پیمان مشتمل بر یک مقدمه، ۲۰ ماده و ۳ تبصره بود (مک دونالد، 42). مطابق این پیمان فقط کشورهای مستقل عرب به عضویت پذیرفته می‌شوند و تقویت ارتباط بین کشورهای عضو و هماهنگ کردن برنامه‌های سیاسی آنها از جمله اهداف این پیمان است که طبق مادهٔ ۴ می‌بایست برای هر یک از آنها کمیته‌ای جداگانه متشکل از نمایندگان کشورهای عضو تعیین گردد. از جمله موارد دیگر پیمان، محترم شمردن حق حاکمیت کشورهای عضو اتحادیه و خودداری از اقدام برضد یکدیگر است. همچنین مقرر شد تا زمان استقلال فلسطین، نماینده‌ای از جانب مردم فلسطین به عنوان کشوری مستقل در شورای اتحادیهٔ عرب شرکت کند (خلیل، II/57-61).

در سالهای پس از تصویب این پیمان، کشورهای دیگر عرب که به استقلال سیاسی دست یافتند، مانند: لیبی در ۱۹۵۳م، سودان در ۱۹۵۶م، تونس در ۱۹۵۸م، مراکش در ۱۹۵۸م، کویت در ۱۹۶۱م، الجزایر در ۱۹۶۲م، یمن جنوبی در ۱۹۶۷م، بحرین و قطر و عمان در ۱۹۷۱م، موریتانی در ۱۹۷۳م، سومالی در ۱۹۷۴م و جیبوتی در ۱۹۷۷م، به عضویت اتحادیهٔ عرب در آمدند. در ۱۹۷۶م سازمان آزادی بخش فلسطین نیز به عنوان نمایندهٔ فلسطین با حق عضویت کامل به اتحادیهٔ عرب ملحق شد (نظر بلند، ۴۶؛ «خاورمیانه...[1]»، I/198-200). در ۱۹۵۰م سازمان ملل، اتحادیهٔ عرب را به عنوان یک سازمان منطقه‌ای به رسمیت شناخت و دبیر کل شورای اتحادیهٔ عرب از آن پس می‌توانست به عنوان ناظر در جلسات مجمع عمومی سازمان ملل شرکت کند (آمریکانا، II/1159).

اتحادیهٔ عرب از آغاز تشکیل، گرفتار اختلافات و جناح بندیهای داخلی شد که مانع از ایجاد هماهنگی سیاسی میان کشورهای عضو می‌شد. از آن میان باید از مخالفت با پیوستن عراق به پیمان بغداد، اختلاف سنتی بین دو سلسلهٔ هاشمی و سعودی، بسط و رواج نظریات جدید و متضاد سیاسی در عده‌ای از کشورهای عربی (مک دونالد، 82-73)، استقرار حکومتهای جدید ناسیونالیست عربی مانند بعث سوریه و عراق و ناصریسم در مصر که هر کدام اتحادیهٔ عرب را وسیله‌ای برای تحقق اهداف و نظریات خود تلقی می‌کردند، نام برد.

اتحادیهٔ عرب خود متشکل از نهادهای داخلی متعددی است که در زمینه‌های مختلف فعالیت می‌کنند. بخشی از پیمان اتحادیهٔ عرب ناظر بر تشکیلات اجرایی آن است. طبق مادهٔ ۳ در رأس هرم اتحادیهٔ عرب، شورایی مرکب از نمایندگان تمام کشورهای عضو قرار دارد و هر کشور بدون در نظر گرفتن شمار نماینده، از یک رأی برخوردار است. این شورا، در هر سال دو بار در ماههای مارس و اکتبر تشکیل جلسه می‌دهد و با درخواست نمایندگان دو کشور عضو، جلسهٔ اضطراری تشکیل می‌شود. طبق مادهٔ ۱۲، دبیر کل اتحادیهٔ عرب با دو سوم آراء اعضای شورا به مدت ۵ سال انتخاب می‌شود. دبیر کل نیز رؤسای دفاتر و معاونان خود را مستقیماً و با تأیید شورا انتخاب می‌کند.

از آغاز تشکیل اتحادیهٔ عرب، قاهره مقر دائمی سازمان تعیین شد، ولی پس از امضای قرارداد کمپ دیوید در ۱۹۷۹م مقر آن به تونس منتقل شد (بریتانیکا، I/505). سازمان اتحادیهٔ عرب متشکل از کمیته‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اقتصادی است و نشریاتی نیز در کشورهای عربی و غیر عربی دارد («خاورمیانه»، I/198-200؛ خلیل، II/57-61). در ۱۹۵۰م وزرای دفاع و اقتصاد کشورهای عضو اتحادیهٔ عرب به منظور همکاریهای نظامی و اقتصادی، پیمانی امضا کردند (مک‌دونالد، 48-50, 327-333) که سازمانهایی برای اجرای مفاد آن بدین شرح تشکیل شد: فرماندهی مشترک عرب، شورای دفاع مشترک، کمیسیون دائمی ارتش و شورای اقتصاد («خاورمیانه»، I/198).

با اینکه اتحادیهٔ عرب هرگز به عنوان نیرویی مؤثر برای هماهنگی سیاسی مورد استفاده قرار نگرفت، اما سازمانهای فرعی اتحادیهٔ عرب در بخشهای فرهنگی، علمی، اجتماعی و اقتصادی نقش مؤثر و فعالی در ایجاد ارتباط بین کشورهای عضو ایفا کردند.

مآخذ: احمد، ضیاءالدین، جنبش ناسیونالیسم عرب، ترجمهٔ حیدر بوذرجمهر، تهران، ۱۳۶۵ش؛ خدوری، مجید، گرایشهای سیاسی در جهان عرب، ترجمهٔ عبدالرحمان عالم، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عنایت، حمید، سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ لوتسکی، ولادیمیر، تاریخ عرب در قرون جدید، ترجمهٔ پرویز بابایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نظر بلند، غلامرضا، «بررسی روابط جامعهٔ اقتصادی اروپایی با کشورهای عربی»، موجود در کتابخانهٔ دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران؛ نیز:

Americana; Britannica; Khalil, M., The Arab States and the Arab League, Beirut, 1962; Longrigg, S. H., *Iraq, 1900 to 1950*, Beirut, 1968; Macdonald, R., *The League of Arab States*, Princeton, 1965; Mansfield, P.,«Arab Political Movements», *The Middle East*, London, 1973; *The Middle East and North Africa, 1984-1985*, London, 1984; Monroe, Elizabeth,«History and Politics», *The Middle East*, London, 1973; Polk, William, *The United States and the Arab World*, London, 1975.

مجید سمیعی

---

1. *The Middle East...*

إتحافُ أهلِ الزّمان، نک: ابن ابی الضیاف.

أُترار، شهری باستانی در آسیای مرکزی. این شهر در منابع به نامهای تُراربند، تَربند (BSE^3, XIX/12) و نیز فاراب آمده است و اکنون شهرکی است در مسیر وسطای سیر دریا (سیحون)، در نزدیکی ملتقای آن با رود آریس، واقع در ۷ کیلومتری ایستگاه راه آهن تیمور در جنوب جمهوری قزاقستان (همانجا؛ BSE^2, XXXI/431). دربارهٔ قدمت این شهر اختلاف نظر وجود دارد. در چاپ دوم «دائرة المعارف بزرگ شوروی[1]» قدمت اترار از سدهٔ ۴ق م و در چاپ سوم آن[2] از سدهٔ نخست ق م آمده است (همانجاها). به نوشتهٔ یاقوت پیش از او این نام وجود داشته و به دو صورت اطراز و اترار نوشته می‌شده است (۱/۳۱۰).

نام اترار نخستین بار در آثار جغرافی نگاران اسلامی سدهٔ ۳ ق/۹م آمده است (BSE^2، همانجا). گویا این شهر کهن تا سدهٔ ۱۰ ق/۱۶م وجود داشته و مدّت ۱۰ قرن تا سدهٔ ۹ ق/۱۵ م یکی از مراکز عمدهٔ بازرگانی ایران با آسیای مرکزی، سیبری، چین و مغولستان بوده است (BSE^3، همانجا). گروهی از مؤلفان اترار را با فاراب یا باراب که در حدود *العالم* به صورت پاراب (گ ۹ ب) آمده، یکی دانسته‌اند که البته نباید آن را با فاریاب یکی دانست. ابوالفداء به نقل از ابن حوقل فاراب را همان اترار (اطرار) و به عنوان ناحیه‌ای آورده و کَدِر را شهری در این ناحیه خوانده است (ص ۴۹۲). لسترنج می‌نویسد در کنارهٔ خاوری سیحون بلافاصله پایین ملتقای رودخانهٔ چیمکنت به رود سیحون، شهری در معبر سیحون وجود داشت که اول موسوم به باراب یا فاراب بود، ولی بعدها اترار نامیده شد. فاراب یا باراب هم بر شهر و هم بر ولایت آن اطلاق می‌شده است (ص 485-484).

بارتولد کدر را که قصبه‌ای بزرگ در نزدیکی فاراب بود، با اترار یکی دانسته و نوشته است کدر بعدها اترار نامیده شده است (III/525). به گفتهٔ کرامرز اترار محتملاً همان شهری است که جانشین شهر قدیمی کدر شده و تختگاه ناحیهٔ فاراب بوده (EI^1) و مقدسی (ص ۲۷۳) آن ناحیه را رستاق خوانده است. حمدالله مستوفی هنگام بر شمردن بلاد مشهور ماوراءالنهر از اترار و فاراب جداگانه یاد کرده است (۳/۲۶۱). مقدسی که فاراب را بزرگ‌ترین شهر ولایتی به همین نام دانسته، نوشته است که این شهر بزرگ حدود ۷۰٬۰۰۰ سکنه دارد و نیز دژی دارد که جامع و بازار و کهندژ در آن است و بیشتر بازارها در حومهٔ آن است (همانجا).

برپایهٔ منابع موجود به نظر می‌رسد که شهرهای اترار و فاراب از قدیم وجود داشته‌اند و اترار در زمان چنگیز ویران گردیده و در عهد تیمور دوباره آباد شده بوده است. هم اکنون ویرانه‌های شهر قدیم اترار باقی است و شهر جدید به همین نام یکی از شهرهای جمهوری ترکستان به شمار می‌رود، اما فاراب در زمان مقدسی و نیز یاقوت و حمدالله مستوفی و تا پایان سدهٔ ۸ ق/۱۴ م وجود داشته است. پس از آن ذکری از این شهر در منابع دیده نمی‌شود.

در دوران فرمانروایی سلطان محمد خوارزمشاه اترار شهری مرزی بود و او مدتی شمال رود سیحون از جمله اترار را در اختیار داشت (گروسه، ۳۸۵ ـ ۳۸۶). راه بازرگانی سرای، سرای جیک و خوارزم از طریق اترار به آلمالیق در قزاقستان کنونی می‌رسید (بارتولد، II(1)/712). از چاچ (تاشکند) نیز راهی بوده به سمت شمال تا اسپیجاب که دو شاخه می‌شده است. یک راه در جهت غربی به فاراب (اترار) می‌رفت و راه دیگر به سوی طراز کشیده شده بود (لسترنج، 488).

شهر مرزی اترار را سلطان محمد خوارزمشاه در اوایل سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م از قراختاییان گرفته بود و تادوران حملهٔ مغول در تصرف وی قرار داشت. به نوشتهٔ جوینی، در ربیع‌الاول ۶۰۷ ق/سپتامبر ۱۲۱۰م بود که سلطان اترار را متصرف شد (۲/۷۷ـ ۸۱ و حاشیهٔ ص ۷۶؛ نک: میرخواند، ۴/۳۹۰ـ۳۹۲). اختلاف میان سلطان محمد و ناصر خلیفهٔ عباسی سبب شد که سلطان از ائمهٔ ممالک فتوا بگیرد که عباسیان در خلافت بر حق نیستند و حق از آنِ سادات حسینی است. متعاقب آن سلطان در ۶۱۴ ق/۱۲۱۷ م به بغداد لشکر کشید، ولی برف و بوران سبب هلاک گروهی کثیر از لشکریان و نیز چهارپایان شد و خوارزمشاه ناگزیر بازگشت (رشید الدین، ۱/۳۴۰ـ۳۴۱؛ بناکتی، ۲۳۹ـ۲۴۰).

در این دوران اینالجق یکی از خویشاوندان تَرکان خاتون مادر سلطان محمد که لقب غایر خان داشت، امیر اترار بود (جوینی، ۱/۶۰). در ۶۱۵ ق کاروان بزرگی مرکب از ۴۵۰ بازرگان مسلمان همراه با سه تن ایلچی به نامهای محمود خوارزمی، علی خواجهٔ بخاری و یوسف کنکا اتراری همراه با پیامی از سوی چنگیزخان عازم سرزمین خوارزمشاه شدند و چون به اترار رسیدند، غایرخان به سبب آنکه بازرگانان و ایلچیان را جاسوس می‌پنداشت و یا به سبب طمع در اموال بازرگانان ایشان را بازداشت کرد و به سلطان محمد نامه فرستاد. سلطان نیز «بی‌تفکر به اباحت خون ایشان مثال داد». غایر خان نیز بازرگانان مزبور را بی‌مال و جان کرد. یکی از آنان گریخت و ماجرا را با چنگیز در میان نهاد (همو، ۱/۶۰، ۶۱؛ رشیدالدین، ۱/۳۴۲ـ۳۴۴). این امر چنگیز را خشمگین ساخت و او را به انتقامجویی واداشت. در ۶۱۵ ق لشکریان چنگیز به حرکت در آمدند و در ۶۱۶ ق به کرانهٔ سیر دریا و شهر اترار رسیدند (همو، ۱/۴۳۰) که حصار و بارویی مستحکم داشت. چنگیز فرزندان خود جوجی، جغتای و اکتای را مأمور محاصره و فتح اترار کرد و خود عازم بخارا شد (همو، ۱/۳۵۳، ۴۳۰؛ جوینی، ۱/۶۲، ۶۴). محاصرهٔ اترار ۵ ماه به درازا کشید. از نوشته‌ها چنین بر می‌آید که میان قراجهٔ حاجب و غایر خان خلاف افتاد. قراجه به تابعیت و تسلیم شهر رضایت داد، ولی غایر خان که مرگ خود را قطعی می‌دانست، با تسلیم شهر مخالفت ورزید. قراجه شبانگاه با لشکریان

1. BSE^2 2. BSE^3

خود اترار را ترک گفت و از دروازهٔ شهر بیرون رفت. با این وصف مغولان او و سپاهیانش را از دم تیغ گذراندند و به درون شهر رخنه کردند و مردم را دسته دسته چون رمهٔ گوسفند از شهر بیرون راندند و کشتند و هر آنچه بود، غارت کردند. غایر خان با گروهی از سپاهیان خود درون قلعه پناه گرفتند. لشکریان پنجاه پنجاه بیرون می‌آمدند، جنگ می‌کردند و کشته می‌شدند. یک ماه جنگ بر این روال ادامه یافت. سرانجام غایرخان با دو تن از یاران خویش بر بام رفتند تا آن دو تن نیز کشته شدند. از آن پس غایر خان بر سر مغولان خشت می‌افکند. عاقبت مغولان به فرمان جوجی بارو و حصار اترار را با خاک یکسان کردند و غایرخان را دستگیر نمودند و در کول سرای قره قوم کشتند (رشیدالدین، ۳۵۳/۱ ـ ۳۵۴، ۵۲۱ ـ ۵۲۲). این واقعه که در تاریخ به حادثهٔ اترار مشهور است، بهانه‌ای برای حملهٔ گستردهٔ مغولان طی سالهای ۶۱۶ تا ۶۱۸ ق/۱۲۱۹ تا ۱۲۲۱ م به آسیای مرکزی و الحاق آن به امپراتوری مغولان شد (BSE², XXXI/431). چندی بعد که هلاکو سفیرانی نزد برادر خود قوبیلای‌قاآن به چین فرستاد، آنان از راه کاروان‌رو اترار که از آلمالیق و اویغورستان و بش‌بالق و تورفان (که آن زمان قراخوجا نامیده می‌شد) می‌گذشت، عبور کردند و به چین رفتند (گروسه، ۵۰۴).

در اواخر سدهٔ ۷ ق/۱۳ م کوششهایی برای بازسازی و احیای اترار صورت گرفت، ولی شهر هرگز وضع پیشین را باز نیافت (BSE², همانجا). تیمور در اواخر زندگی هنگامی که قصد حمله به ختا و چین را داشت، از سیحون گذشت و در ۱۲ رجب ۸۰۷ به اترار رسید و در سرای بیردی بیگ سکنی گزید و شاهزادگان، امیران و خاصان تیمور نیز هر یک به خانه‌ای فرود آمدند (یزدی، ۴۵۸/۲). از این نوشته می‌توان دریافت که اترار با وجود ویرانیهای فراوان عهد مغولان، از نو جان گرفته و به شهری نسبتاً آباد بدل گردیده بود. نکتهٔ دیگر آنکه اترار همانگونه که از سوی مغولان سرآغازی برای تعرض به سرزمین ایران به شمار می‌رفت، مبدأ و پایگاهی برای حمله به ختا و چین نیـز بود؛ چه، تیمور می‌خواست لشکرکشی به ختا را از همین نقطه آغاز کند، ولی اجل مهلتش نداد و در اترار بدرود حیات گفت (همو، ۴۶۹/۲).

از سدهٔ ۱۰ ق/۱۶ م اترار طریق زوال و انحطاط پیمود و ساکنانش به‌تدریج آنجا راترک گفتند و از سکنه خالی شد. اکنون‌تنها ویرانه‌هایی ازشهر قدیمی اتراربرجای‌مانده‌است (BSE², XIX/12; BSE³، همانجا؛ نیز نک‌: ه‍ د، فاراب).

مآخذ: ابوالفداء، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ بناکتی، داوود بن محمد، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ جوینی، عطاملک بن محمد، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ج ۱، ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م، ج ۲، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶ م؛ *حدودالعالم*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳ م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ گروسه، رنه، *امپراطوری صحرانوردان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ میرخواند، محمد بن خواوندشاه، *تاریخ روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یزدی، شرف‌الدین علی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ نیز:
Bartold, V. V., *Sochineniya*, Moscow, vol. II (1), 1963, vol. III, 1965; BSE²; BSE³; EI¹; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

عنایت‌الله رضا

آتْرَک، یکی از طویل‌ترین رودخانه‌های ایران در شمال شرقی کشور. نام اترک را جمع تُرک و به مفهوم رودخانهٔ ترکان (به نام مردمی که در اطراف آن می‌زیستند) دانسته‌اند که درست نمی‌نماید (لسترنج، 377؛ ذبیحی، ۵۵). در آثار جغرافی‌دانان اسلامی پیش از سدهٔ ۸ق لفظ اترک دیده نمی‌شود و حمدالله مستوفی اولین کسی است که این رودخانه را به این نام یاد کرده است (ص ۲۱۲؛ لسترنج، همانجا).

حوضهٔ آبگیر رودخانهٔ اترک بین ۳۶° و ۴۵´ تا ۳۸° و ۴۲´ عرض شمالی و ۵۴° تا ۵۹° و ۱۰´ طول شرقی واقع شده است. این حوضه از جنوب به حوضهٔ آبگیر رودخانه‌های کال شور و گرگان رود، از شمال به خاک ترکمنستان، از خاور به حوضهٔ آبگیر رودخانهٔ درونگر و کَشَف رود و از باختر به دریای خزر محدود است. مساحت کل حوضهٔ آبگیر رودخانهٔ اترک را حدود ۳۰٬۰۰۰ کم ۲ برآورد کرده‌اند (*طرح مطالعات*، «۱ ـ ۴»؛ قس: GSE, II/505).

دربارهٔ سرچشمهٔ اصلی این رودخانه اطلاعات گوناگونی وجود دارد. حمدالله مستوفی سرچشمهٔ آن را در کوههای نسا و باورد (ابیورد) می‌داند (همانجا). کرزن این محل را در مرتفعات بین مزینان و شاهرود معرفی می‌کند (۳۶۸/۱) و دومُرگان آن را در کوههای نزدیک مشهد ذکر می‌کند (ص ۱۳۲). عده‌ای نیز به اختلاف، سرچشمهٔ اترک را در نزدیکی ابیورد و دره‌گز (حکیم، ۱۶۵)، قریهٔ یدک (شاکری، ۸۴)، کوه کلایوسف (ملگونوف، ۲۰۱)، کوههای خراسان ـ ترکمنستان (GSE، همانجا) ذکر کرده‌اند.

آنچه مسلم است رودخانهٔ اترک از کوههای هزار مسجد در محلی بـه نـام لاله رویـان، واقـع در ۴۰ کیلومتـری شمـال خـاوری قـوچان سرچشمه می‌گیرد (کیهان، ۷۲/۱، ۱۸۶/۲؛ رزم‌آرا، ۶؛ مفخم، ۱۱). سرچشمهٔ اترک متشکل از حوض بزرگی به طول و عرض ۵۰ متر است که چندین چشمه با آبی نسبتاً گرم در آن می‌جوشد (کیهان، ۷۲/۱). این رودخانه پس از گذشتن از شهر قوچان و دشتهای شیروان و بجنورد و پیوستن چندین شاخهٔ فرعی به آن، از مراوه تپه و هتن (هوتن) در چات به رودخانهٔ سیمبار (سومبار) در خاک ترکمنستان متصل می‌شود و سرانجام در خلیج حسینقلی به دریای خزر می‌ریزد (*طرح مطالعات*، همانجا).

رود اترک در طول مسیر خود، دو دریاچه تشکیل می‌دهد که متشکل از مردابهای متصل به یکدیگر است (کیهان، ۷۲/۱ ـ ۷۳). این دو دریاچه دانشمند و تنگلی نام دارد (نک‌: نقشهٔ ترکمن صحرا). در مردابهای اطراف این دریاچه‌ها نوعی درخت گز با ارتفاع کم و گیاهان نیزاری به ارتفاع ۲ تا ۴ متر می‌روید (رزم آرا، ۹). طول مسیر اترک، از سرچشمه تا مصب، حدود ۶۰۰ کم است (رزم‌آرا، مفخم، همانجاها).

این مسیر را حمدالله مستوفی ۱۲۰ فرسنگ (همانجا)، کیهان ۵۰۰ کم(۷۲/۱) و «دائرة المعارف بزرگ شوروی»، ۶۶۹ که ذکر می‌کند (GSE، همانجا). در واقع، به واسطهٔ خشکی فصلی یا دائمی قسمتی از مسیر رود اترک، طول این رودخانه متغیّر است (قس: همانجا). مطابق قرارداد مرزی میان ایران و روسیه در ۱۲۹۹ق/۱۸۸۱م، مسیر رود اترک از چات تا خلیج حسینقلی مرز مشترک دو کشور (امروزه جمهوری اسلامی ایران و جمهوری ترکمنستان) را تشکیل می‌دهد (کیهان، ۲/ ۲۳ ـ ۲۴).

رود اترک را از لحاظ طبیعی ـ سیاسی به ۳ بخش تقسیم می‌کنند:

الف ـ اترک داخلی یا بخشی که در داخل خاک ایران است. اترک داخلی خود از ۳ قسمت تشکیل می‌شود: از سرچشمهٔ آن در شمال شرقی قوچان تا رضاآباد را اترک بالایی می‌نامند؛ دشتهای قوچان و شیروان در این قسمت قرار گرفته‌اند. از رضاآباد تا قازان قایه (بالادست مراوه تپه) که دشتهای بجنورد، گرمخان، مانه و سملقان را دربرمی‌گیرد، اترک میانی و از قازان قایه تا دشتهای ساحلی دریای مازندران اترک پایینی خوانده می‌شود. از شاخه‌های مهمی که به اترک داخلی می‌پیوندد، می‌توان رودخانه‌های فرعی تباریک، قلجق، رود بجنورد، شیرین دره، پیش قلعه، آب خرتوت و چشمه شربت را نام برد (*طرح مطالعات*، «۱ ـ ۴ تا ۳ ـ ۴»). اترک داخلی به طور کلی شامل ۱۲ حوضهٔ فرعی است (همان، «۴ ـ ۴»).

ب ـ اترک خارجی به قسمتی از این رودخانه گفته می‌شود که در خاک ترکمنستان جریان دارد و سیمبار (سومبار) مهم‌ترین شاخهٔ فرعی اترک در این قسمت به آن می‌پیوندد (همانجا). رودخانهٔ سیمبار خود از ۳ شاخهٔ اصلی تشکیل می‌شود: شاخهٔ شمالی به نام ترکان پس از پیوستن به شاخهٔ مرکزی سیمبار، در محلی به نام دوزالوم به شاخهٔ سوم موسوم به چاندر (چندیر) می‌پیوندد و این ۳ شاخه مجموعاً رود اصلی سیمبار را تشکیل می‌دهند (رزم‌آرا، ۵ ـ ۶).

ج ـ اترک مشترک که مرز بین ایران و ترکمنستان است. این بخش پس از عبور از ترشکلی و قزل اترک در نزدیکی محلی به نام پاسگاه پل به تدریج در دشت پراکنده می‌شود و تنها به صورت فصلی به دریای خزر می‌رسد (*طرح مطالعات*، GSE، همانجاها).

با آنکه مطابق قرارداد ۱۲۹۹ق، آب اترک می‌بایستی در قسمت مرزی به تساوی بین دو کشور تقسیم شود (کیهان، ۳۳/۲؛ مخبر، ۲۱؛ «صورت مجلس»، ۱۴۷)، اما در دهه‌های آغازین سدهٔ ۲۰م در محلی به نام گادری، سدّی توسط روسیه ساخته شد که باعث تغییر جریان آب رودخانه به سمت شمال و در نتیجه خشکی قسمتهای مرزی گردید (EI^1,I/512). در ۱۳۳۶ ش (۱۹۵۷ م) موافقت‌نامه‌ای بین دو دولت برای بهره‌گیری مشترک از آبهای اترک در تهران منعقد شد (*دایرة المعارف فارسی*).

رژیم آبدهی اترک مانند همهٔ رودخانه‌های سرزمینهای خشک و نیمه خشک شدیداً نامنظم و فصلی است، تاجایی که غالباً در تابستانها کم آب است و در برخی قسمتها خشک می‌ماند. کاهش آبدهی بین قوچان و شیروان مشهود است، هرچند پس از حدود ۷ کم بعد از شیروان، چشمه‌های کوچکی واقع در مسیر رودخانه باعث افزایش جریان آب می‌گردد (شاکری، ۸۵). علاوه بر این در قسمتهای نزدیک به مصب، حدود ۷۰ کم مسیر خشکی وجود دارد که تنها در فصل طغیانی، آب در آن جریان می‌یابد (رزم‌آرا، ۹؛ GSE، همانجا). بدین سان، متوسط دبی رود اترک در ایستگاههای مختلف، متفاوت است (نک: جدول).

دبی متوسط رود اترک در ایستگاههای مختلف

نام ایستگاه	موقعیت جغرافیایی		دبی متوسط (متر مکعب در ثانیه)		
	طول	عرض	سالهای ۵۶ ـ ۵۷	سالهای ۵۷ ـ ۵۸	از بدو تأسیس
داشمند	۵۴° و ۴۷′	۳۷° و ۳۱′	۷/۶۱	۴/۳۶	۴/۰۷
هوتن	۵۵° و ۲۹′	۳۷° و ۵۶′	۱۳/۵۵	۹/۷۰	۱۱/۵۴
قازان قایه	۵۶° و ۱۵′	۳۷° و ۵۵′	۱۶/۶۲	۹/۶۸	۱۳/۱۵

(«آمار جریان آب»، گزارش ۸۸، ص ۱۰ ـ ۱۲؛ گزارش ۹۶، ص ۹ ـ ۱۰)

آب اترک را بسیار گل آلود و تیره (کیهان، ۷۲/۱) و همچنین تلخ و شورمزه (هدایت، *سفارت نامه*، ۴۰) گزارش داده‌اند.

در جنوب رود اترک جلگهٔ وسیع و مرتفعاتی است که شاخه‌های گرگان رود از همین کوهها سرازیر می‌شوند. قسمت جنوبی آن از کوههای شاهرود شروع شده، به آلاداغ، بینالود، کته شمشیر و جام ختم می‌شود. بین این دو رشته درهٔ وسیع و حاصلخیزی است که رود اترک از مشرق به مغرب در آن جاری است و شهرهای مهم خراسان از جمله قوچان، شیروان و بجنورد در آن قرار دارند (کیهان، ۴۵/۱). پس از بجنورد، مسیر اترک عمیق و پیچاپیچ و کرانه‌های آن بی‌حاصل و غیرمسکون است (همو، ۷۲/۱). از چات به بعد، در پیرامون رود اترک آبادیهای قابل توجه و مهمی وجود ندارد (قس: ابن حوقل، ۱۲۹؛ اصطخری، ۱۷۷).

در گذشته در این ناحیه برخی طوایف ترکمن به صورت پراکنده زندگی می‌کردند. سایکس این نواحی را بیابان و صحرایی معرفی می‌کند که کسی از آن عبور نمی‌کرده است (ص ۲۱). رضاقلی خان هدایت این نواحی را «محل خطر و خوف» و «صحرای بی کنار»ی می‌خواند که در آن «نه آبادی نه شجر و نه حجر و نه علامتی‌است»(همان، ۴۰، ۱۱۹؛ قس: قورخانچی، ۳۵). همو ساکنان آنجا را غالباً «راهزن یاغی طاغی» می‌خواند (همان، ۱۱۸؛ قس: دومرگان، ۱۴۰ ـ ۱۴۱؛ ملگونوف، ۲۰۴). حمدالله مستوفی نیز در سدهٔ ۸ ق دربارهٔ رود اترک می‌نویسد که «کنارش اکثر اوقات از حرامی خالی‌نبود» (همانجا). این‌منطقه تااواخر دورهٔ‌قاجارمحل‌برخوردهای نظامی و کشاکشهای فراوان میان حکومت مرکزی و ترکمانان بوده

است (نک: ابن حوقل، ۱۲۵؛ حافظ ابرو، ۱۱۷؛ میرخواند، ۱۵۷/۷، ۱۸۰؛ غفاری، ۳۰۳ - ۳۰۴؛ استرابادی، ۸۵؛ مرعشی، ۹۷) و از همین روی کوششهایی به منظور جابه جایی طایفه‌های ساکن این ناحیه صورت پذیرفته است (قس: امین الدوله، ۵۷).

کشاکشهای این ناحیه برشکل ظاهری و اقتصاد روستایی منطقه نیز بی‌تأثیر نبوده است. کرزن از وجود برجهای پناهگاهی بین عشق‌آباد و مشهد و از سرخس تافراه و از شاهرود تاحتی قم گزارش می‌دهد که روستاییان به هنگام هجوم دسته‌های ترکمان در آنها پناه می‌گرفته‌اند (۳۶۸/۱؛ قس: سایکس، ۲۷).

ترکمانان این ناحیه را «اترک نشین» و «ساحل نشین اترک» (امین الدوله، همانجا؛ حکیم، ۵۶۸) و در تقسیم‌بندی کلی ترکمانان ایران، ایشان را چاروه (چاروا) به معنی شتربان خوانده‌اند (دومرگان، قورخانچی، همانجاها). در قسمت شمالی اترک ترکمنهای یموت بعد از قرارداد ۱۸۸۱م تابع دولت روسیه شدند، لیکن یموتهای جنوب اترک که به دو تیرهٔ آتابای و جعفربای تقسیم می‌شدند، حتی پس از تعیین مرز مطابق سنت و براساس توافق ملحوظ در همان قرارداد، اجازهٔ چرانیدن دامهای خویش را در آن سوی مرز نیز داشتند (کرزن، ۲۵۹/۱ - ۲۶۰). مطابق گزارش سایکس، ۲۰٬۰۰۰ خانوار از تیرهٔ جعفربای در جنوب اترک و ۱۰٬۰۰۰ خانوار از آنها در شمال آن زندگی می‌کردند (ص ۲۱). ملگونوف نیز خبر میدهد که ۱۰٬۰۰۰ چادرنشین در یورد اترک زندگی می‌کردند که قراقچی خوانده می‌شدند. همو می‌نویسد بیشتر ترکمانان در فصل تابستان به سمت اترک می‌آمدند و مدتی را در آنجا به سر می‌بردند (همانجا؛ قس: رابینو، ۱۵۴). در ۱۸۸۵م جمعاً حدود ۲۲٬۴۷۵ خانوار از طایفه‌های یموت، گوکلان و تکه در این ناحیه زندگی می‌کردند که چندان مطیع حکومت مرکزی نبودند (پولاک، ۳۲؛ قس: هدایت، *روضة*، ۳۱۸/۸ - ۳۱۹).

در همین ناحیه آثار و بقایایی وجود دارد که بیانگر آبادی در گذشته است. ناحیهٔ واقع در پایین دست رود اترک، پیش از این به دهستان موسوم بوده که به طوایف ده منسوب است (کیهان، ۷۳/۱). به گفتهٔ باسورث، این شهر در شمال رود اترک واقع بوده است (ص 16). ابن حوقل دهستان را شهری متوسط از ولایت گرگان که مرز ترکان غز بوده است، می‌داند (ص ۱۲۰، ۱۲۵)؛ همو در جای دیگر آن را «مانند دهی» با جمعیتی اندک می‌خواند (ص ۱۲۹). اصطخری دهستان را ثغری می‌خواند پرنعمت، از ثغور قوم غز (ص ۱۷۳) و مقدسی آن را ناحیه‌ای در گرگان برمی‌شمارد (ص ۳۵). بارتولد ظاهراً براساس گفتهٔ اصطخری آن را سرحد بین ممالک اسلامی و متصرفات ایلات غز معرفی می‌کند (ص ۱۴۴).

در همین ناحیه خرابه‌های شهر مشهد مصریان تا سالها پیش برجای بود (کیهان، همانجا؛ هدایت، *سفارت نامه*، ۴۱) و نیز نهرهایی به طول ۵۰ کم که آب اترک را بدان شهر می‌برده، باقی بوده است. بنای این شهر را به پیش از اسلام مربوط می‌دانند (کیهان، همانجا؛ بارتولد، ۱۴۴ - ۱۴۵). بارتولد از قول دیگران و در ارتباط با آثار برجای مانده از شبکهٔ انهار این ناحیه می‌نویسد: وجود آبیاری مصنوعی تنها هنگامی امکان می‌داشت که آب اترک و سیمبار (سومبار) و چندیر (چاندر) مانند گذشته به مراتب بیشتر از دورهٔ معاصر بوده و مثل امروز تلخ و شور نبوده باشد. همو این آثار را خود نشانهٔ تغییر مسیر رود اترک می‌داند (همانجا).

از چات به بعد برخی آبادیهای معدود واقع در کنار اترک عبارتند از داش برون، اینچه برون و تنگلی (رزم آرا، ۹، ۱۰).

مآخذ: «آمار جریان آب رودخانه‌های ایران»، *دفتر بررسیهای منابع آب*، وزارت نیرو، تهران، ۱۳۶۴ و ۱۳۶۸ ش؛ ابن حوقل، *صورة الارض*، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ استرابادی، میرزا مهدی‌خان، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، *مسالک و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ امین الدوله، فرخ‌خان، *مجموعهٔ اسناد و مدارک*، به کوشش کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ بارتولد، و.، *تذکرهٔ جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمهٔ حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ پولاک، یاکوب ادوارد، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ حافظ ابرو، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ حکیم، محمدتقی خان، *گنج دانش، جغرافیای تاریخی شهرهای ایران*، به کوشش صوتی و کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳م؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ دومرگان، ژاک، *هیأت علمی فرانسه در ایران*، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۸ ش؛ ذبیحی، مسیح، *گرگان نامه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ رابینو، ه. ل.، *مازندران و استراباد*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ رزم آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران (گرگان و مازندران)*، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ سایکس، پرسی، *سفرنامه*، ترجمهٔ حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شاکری، رمضانعلی، *جغرافیای تاریخی قوچان*، مشهد، ۱۳۴۶ ش؛ «صورت مجلس»، *مجموعهٔ قراردادها*، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ *طرح مطالعات آبیاری و سدسازی اترک*، مهاب، وزارت نیرو، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ غفاری قزوینی، قاضی احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ قورخانچی، محمدعلی، *نخبهٔ سیفیه*، به کوشش منصوره اتحادیه و سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ کرزن، جرج. ن.، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ج ۱، ۱۳۱۰ ش، ج ۲، ۱۳۱۱ ش؛ مخبر، محمدعلی، *مرزهای ایران*، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ مرعشی صفوی، محمدخلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ رودهای ایران*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ ملگونوف، گریگوری، «سفرنامهٔ نواحی شمال ایران»، *سفرنامهٔ ایران و روسیه*، به کوشش محمد گلبن و فرامرز طالبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرخواند، محمدبن خاوندشاه، *تاریخ روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ *نقشهٔ ترکمن صحرا و دشت گرگان*، گیتاشناسی، تهران، شم ۱۶۷؛ هدایت، رضاقلی خان، *روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همو، *سفارت نامهٔ خوارزم*، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیز:

Bosworth, C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World" *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; EI[1]; GSE; Le Strange, G., *The Lands of Eastern Caliphate*, London, 1966.

عباس سعیدی

آثریب، شهری باستانی در شرق مصر که نام آن در قدیم هات‌بیراب[1]، یعنی قصر واقع در وسط و نام دینی آن کاکم[2] یعنی شهر گاو سیاه بوده که این گاو مورد پرستش مردم شهر بوده است. در زبان

---

1. Hātbirāb 2. Kākem

یونانی این شهر اتریبیس، در سریانی، هَتریب و به قبطی آتریبی نامیده می‌شده است (ابن دقماق، ۴۲/۲؛ رمزی، ۱۱/۱، ۲(۱)/۱۸). در روایات افسانه‌ای آمده است که این شهر را اتریب بن مصر بن بیصر بن حام ابن نوح (ع) بنا نهاد (ابن عبدالحکم، ۹؛ مسعودی، ۳۹۶/۱؛ یاقوت، ۱۱۱/۱).

این شهر در عهد فراعنه مرکز شهرستان کِمی، دهمین شهرستان از سرزمینهای پایین مصر بوده و در سدهٔ ۸م مرکز ابرشیه بوده است (رمزی، همانجا). اتریب در قدیم شهر آبادی بوده که خراجش ۳۰۰،۰۰۰ دینار و مساحتش ۸۴۰ فدّان (ابن‌دقماق، ۵۱/۲) بوده است. طول آن ۱۲ میل و دارای ۱۲ دروازه بوده، در بزرگ‌راه آن ۳ گنبد مرتفع با برجهای دیده‌بانی قرار گرفته و در بالای آنها آیینه‌ای تعبیه شده بوده که شهرهای دوردست در آن دیده می‌شدند. دروازه‌ها دارای مجسمه‌های عجیبی بودند که در موارد مخصوصی حرکت می‌کردند. در شهر گردشگاهها و وسایل تفریح و بازی احداث شده بود و حیوانات وحشی رام شده و مرغان آوازخوان زیبا در آنجا نگهداری می‌شدند (نک: مقریزی، ۱۷۵/۱ - ۱۷۶). گفته‌اند که این شهر یکی از ۷ شهر عجیب و افسانه‌ای مصر بوده است (بستانی، ۴۵۸/۲).

اتریب در زمان منصور خلیفهٔ عباسی آباد بوده و ابن‌عقبه مأمور وصول خراج آنجا بوده است (کندی، محمد، ۳۶۵). در سدهٔ ۴ ق/۱۰م از این شهر با نام دیراتریب یاد شده و داستانی را به آنجا نسبت داده‌اند (نک: شابشتی، ۳۱۳). دیر مذکور را دیر مارت‌مریم (دیر مریم مقدس) نیز گفته‌اند (یاقوت، ۶۹۳/۲). در این دیر همه‌ساله در پانزدهم ماه آب (۲۱ بوونه از ماههای مصری) مراسمی برگذار می‌کردند (شابشتی، همانجا؛ قزوینی، ۱۹۶). در سدهٔ ۶ ق/۱۲م نیز از بازار آباد آن یاد کرده‌اند (نک: ادریسی، ۳۳۳).

این شهر از سدهٔ ۷ ق/۱۳م رو به ویرانی نهاد، به طوری که بعدها از آن تنها نامی به عنوان یک شهر قدیمی در دفاتر مالی و اسناد و مدارک باقی مانده است (رمزی، همانجا). امروزه محل این شهر به تلّ اتریب معروف است که قریب ۲۰۰ فدّان مساحت دارد و به سبب انتقال خاک آن به منظور کود دادن به زمینهای کشاورزی اطراف و استفادهٔ مردم محل از بقایای مواد آن از قبیل آجر قرمز و شکستهٔ سفالها، به عنوان مصالح ساختمانی خود، آثار شهر از بین رفته است و حوضهای واقع در اراضی شهر بنها، انسان را به محل آن راهنمایی می‌کند (همانجا).

در آمار ۱۸۹۷م نام دو سرزمین خالی از سکنه به نام نصف اتریب آمده که یکی از آنها از توابع بندر بنها و دیگری از توابع ناحیهٔ میت خنازیر است که امروزه به نام منیةالسباع شناخته شده و در مرکز بنها قرار دارد. اولی که تابع شهر بنهاست تاکنون موجود بوده و به سبب آنکه در قسمتی از محل شهر قدیمی اتریب واقع شده، به تلّ اتریب معروف است. از ۱۹۴۲م طبق تصویب نامه‌ای، سرزمین نصف اتریب از لحاظ اداری از بندر بنها منتزع شده و شهر اتریب نامیده شد (همو، ۲(۱)/۱۸).

اتریب زمانی مرکز ناحیهٔ (استان) وسیعی به همین نام بوده که مشتمل بر ۱۰۸ (مقریزی، ۷۳/۱)، یا به قولی (دمشقی، ۲۳۱)، ۹۵ آبادی و روستا بوده که از آن جمله می‌توان بنها را نام برد (نیز نک: یعقوبی، ۹۶). عین شمس نیز از قصبه‌های این ناحیه بوده که از آن به جز آثار کهن چیزی بر جای نمانده است (یاقوت، ۱۱۲/۱؛ بغدادی، ۲۳/۱). ابن‌دقماق نواحی اتریب و عین شمس را جزو ۳۳ ناحیهٔ منطقهٔ شرقی مصر قید می‌کند (ص ۴۲ - ۴۳). ابن‌تختکان، اتریب را یکی از ۴ ناحیهٔ مهم و بی‌مانند مصر می‌نویسد (کندی، عمر، ۵۴).

مآخذ: ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، *الانتصار لواسطة عقد الامصار*، بیروت، دارالآفاق‌الجدیده؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان بن عبدالله، *فتوح مصر و اخبارها*، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ادریسی، محمدبن محمد، *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق*، رم / ناپل، ۱۹۷۰م؛ بستانی؛ بغدادی، عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصدالاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، دارالمعرفه؛ دمشقی، محمدبن ابی‌طالب، *نخبة الدهر فی عجائب البر والبحر*، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ رمزی، محمد، *القاموس الجغرافی للبلاد المصریة*، قاهره، ۱۹۵۳ - ۱۹۵۴م؛ شابشتی، علی بن محمد، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق /۱۹۶۶م؛ قزوینی، محمد بن محمود، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ کندی، عمربن محمد، *فضائل مصر*، به کوشش ابراهیم احمد عدوی و علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۱ ق /۱۹۷۱م؛ کندی، محمدبن یوسف، *الولاة وکتاب القضاة*، به کوشش روون گست، لیدن، ۱۹۱۲م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج‌الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۹۳ ق /۱۹۷۳م؛ مقریزی، احمدبن علی، *المواعظ والاعتبار*، بیروت، دار صادر؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *البلدان*، نجف، ۱۳۳۷ ق /۱۹۱۸م.

ابوالحسن دیانت

آتْسِز، ابوالمظفر، نک: آتسز.

آتْسِز، علاء الدین غوری (مق ۶۱۱ق/۱۲۱۴م)، سلطان فیروزکوه، پسر علاءالدین حسین (یا حسن) جهانسوز غوری.

اتسز پس از مرگ پدرش (ربیع الآخر ۵۵۶ق؛ نک: زامباور، ۴۱۹) که در خردسالی او اتفاق افتاد، نزد عموزادگان خود غیاث الدین محمد، سلطان فیروزکوه و هرات و خاصه نزد معزالدین (شهاب الدین) محمد غوری، پادشاه غزنه به سر می‌برد. چون معزالدین به مرض قولنج گرفتار شد و بیم مرگ او می‌رفت، امرای غور همداستان شدند که پس از مرگ او، علاءالدین اتسز را به سلطنت نشانند. به همین سبب وقتی معزالدین به سلامت جست، به خروج علاءالدین از غزنه فرمان داد. علاءالدین اتسز نزد بهاءالدین سام، پسر شمس الدین محمد، سلطان غوری بامیان رفت و نیکیها دید و بهاءالدین دختر او را به پسر خود علاءالدین محمد داد (منهاج سراج، ۳۷۹/۱-۳۸۰). بهاءالدین سام به‌گفتهٔ میرخواند (۶۴۳/۴)، ۱۹ روز پس از قتل سلطان معزالدین (۶۰۲ ق) وفات یافت و سلطان غیاث الدین محمود پسر غیاث‌الدین محمد سام به قلعهٔ فیروزکوه رفت و سلطنت غور را به دست آورد. علاءالدین اتسز هم به دربار محمد خوارزمشاه که با غوریان دشمنی داشت، رفت و او را به تصرف بلاد غور برانگیخت. افزون بر آن در این ایام برادر محمد خوارزمشاه به نام علیشاه از او رنجیده، به دربار غیاث‌الدین محمود رفته بود. بدین سبب سلطان محمد بهانه‌ای برای لشکرکشی به قلمرو غوریان به دست آورد و

علاءالدین اتسز را با جمعی از امرای خود به تصرف قلعهٔ فیروزکوه فرستاد، ولی اتسز از سلطان غیاث‌الدین محمود شکست خورد و نزد خوارزمشاه بازگشت. غیاث‌الدین محمود هم علیشاه، برادر محمد خوارزمشاه را به زندان انداخت، ولی طرفداران او، غیاث الدین محمود را در ۳ صفر ۶۰۷ کشتند و پسر او بهاء الدین سام بر تخت نشست (منهاج سراج، ۳۷۲/۱ــ۳۷۵). سه ماه پس از حکومت بهاءالدین سام، علاءالدین اتسز با کمک امرای خوارزمشاه بار دیگر به قلعهٔ فیروزکوه حمله برد و آنجا را به نام محمد خوارزمشاه تصرف کرد و از سوی او به سلطنت غور رسید (۱۵ جمادی الاول ۶۰۷) و این در حقیقت پایان اقتدار و استقلال سلاطین غور بود (همو، ۳۷۸/۱ــ ۳۷۹؛ نیز نک‍: پژواک، ۲۳۷ــ۲۳۸). از آن سوی تاج‌الدین یلدوز، حاکم غزنه از امرای غور به جنگ با اتسز برخاست و گرچه در آغاز شکست خورد، ولی در جنگ بعدی اتسز کشته شد (۶۱۱ ق). مدت حکومت علاءالدین اتسز از طرف خوارزمشاه در فیروزکوه ۴ سال بود. پس از مرگ او، فرزندانش پراکنده شدند و هیچ کدام به حکومت نرسیدند (منهاج سراج، ۳۸۰/۱ــ۳۸۱؛ میرخواند، ۶۴۲/۴).

علاءالدین اتسز مانند بیشتر سلاطین غور به علما احترام می‌گذاشت و خود کتاب *المسعودی* (در فقه) را حفظ داشت (منهاج سراج، ۳۸۱/۱). جوینی (۸۵/۲) قتل غیاث‌الدین محمود را در ۶۰۹ ق نوشته است، اما ظاهراً درست نیست، زیرا منهاج سراج (همانجا) مدت حکومت علاءالدین اتسز را که ۳ ماه پس از قتل غیاث‌الدین محمود به حکومت نشست، صریحاً ۴ سال آورده و چون او بنابر اغلب روایات در ۶۱۱ ق به قتل رسیده است (نک‍: میرخواند، همانجا؛ نویدی، ذیل ملوک غور و غزنین؛ زامباور، همانجا)، می‌بایست در ۶۰۷ق حکومت یافته و غیاث‌الدین محمد نیز در همان سال مقتول شده باشد؛ چه روایات منهاج سراج به سبب قرب زمانی و ارتباط او با سلاطین غور بر اخبار مورخان دیگر مرجح است و در سنوات وقایع این دوره، تاریخگذاریهای *روضة الصفا* و *تکملة التواریخ* به حقیقت نزدیک تر می‌نماید.

مآخذ: پژواک، عتیق‌الله، *غوریان*، کابل، ۱۳۴۵ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ زامباور، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمدحسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نویدی، زین‌العابدین، *تکملة الاخبار*، میکروفیلم دانشگاه تهران، شم‍ ۱۹۸۱.

عباس زریاب

اَتسِزِ بْنِ اُوَقِ خوارَزْمی (مق ربیع الآخر ۴۷۱/اکتبر ۱۰۷۸)، از امرای ماجراجو و ترکمان سلطان الب‌ارسلان سلجوقی که فلسطین و شام را از دست نشاندگان المستنصر بالله خلیفهٔ فاطمی مصر گرفت و چندی بر این نواحی فرمان راند. نام او در برخی منابع اقسیس (حسینی، ۱۴۹؛ بنداری، ۷۱) آمده که به تصریح ابن اثیر تنها شامیان او را به این نام می‌خواندند و صحیح آن نام ترکی اتسز است (۱۰۳/۱۰؛ قس: ابن ازرق، ۱۹۲، که نام او را به خطا «احبش» آورده است). لقب او معین الدین آمده (*الموسوعة*، ۷۹/۱) که ظاهراً با نام معین الدین اُنُر اتابکی خلط شده است (قس: ابن قلانسی، ۲۵۲). اصل و نسب اتسز دقیقاً دانسته نیست، اما کاهن ظاهراً بر اساس نسبت خوارزمی او، احتمال داده است که وی از قبیلهٔ ایوایی بوده که در آغاز فتوحات سلجوقیان در خوارزم مستقر شدند (EI^2).

در ۴۶۳ق/۱۰۷۱م پس از پیروزی الب‌ارسلان بر امپراتور روم‌شرقی در ملازگرد، چون امپراتور پیمان خود مبنی بر ارسال غرامت جنگی را نادیده گرفت، سلطان سلجوقی به امرای خود ــ که در متصرفات شامی روم باقی مانده بودند ــ فرمان داد، هر بخشی از متصرفات آن را که تسخیر کنند، حکومت آن نواحی به آنان تعلق خواهد گرفت (ظهیرالدین، ۲۷؛ نیز نک‍: کردعلی، ۲۳۶). به دنبال همین فرمان، منابع تاریخی نخستین بار از اتسز با عنوان «مقدم الاتراک الغز بالشام» یاد کرده‌اند (ابن قلانسی، ۹۸).

گفته‌اند که اتسز در همین سال به همراه اِرسِگِن (؟) داماد الب ارسلان، به آسیای صغیر گریخت و سپس به فاطمیان پیوست و از سوی آنان برای سرکوب شورشیان بیابان‌گرد به فلسطین اعزام شد، ولی در همانجا بر ضد فاطمیان سر به شورش برداشت (نک‍: EI^2).

به هر روی اتسز در ۴۶۳ق رمله و آنگاه بیت المقدس را گشود (ابن قلانسی، ۹۸ــ۹۹) و از آنجا بر همهٔ فلسطین بجز دژ مرزی عسقلان استیلا یافت (ابن اثیر، ۶۸/۱۰). سپس به دمشق تاخت و آنجا را در محاصره گرفت (همانجا)، اما به سبب حضور بدرالجمالی، امیر مشهور فاطمیان (قس: ابن تغری بردی، ۲۲/۵)، به آن دست نیافت، ولی نواحی اطراف شهر را غارت کرد. نیز چند سال پیاپی به دمشق می‌تاخت و بر اهالی آنجا سخت می‌گرفت (ابن قلانسی، ۹۹). در ۴۶۵ق ظاهراً بیت المقدس از دست او خارج شده بود، زیرا در ماه شوال، اتسز دیگر بار آنجا را به تصرف درآورد و به نام خلیفهٔ عباسی خطبه کرد (ابن جوزی، عبدالرحمان، ۲۸۴/۸؛ ابن اثیر، ۸۸/۱۰).

در ۴۶۷ق که شکلی امیر ترکمان در غیاب بدرالجمالی، عَکّا را از تصرف فارس الدوله، جانشین وی خارج کرد و خانواده و اموال بدرالجمالی را متصرف شد، اتسز از شکلی خواست تا همسر و پسر و نیمی از اموال او را برای وی بفرستد که پذیرفته نشد (ابن جوزی، یوسف، ۱۷۲). بدین سبب اتسز در رمضان ۴۶۷ در نبردی در ساحل دریا شکلی را شکست داد، آنگاه دمشق را که حاکم آن مُعلی بن حیدرة بن منزو، شوهرخواهر شکلی بود، در حصار گرفت (همو، ۱۷۲ــ۱۷۳؛ ابن‌عساکر، ۶۰۲/۲). از این رو، شکلی نامه‌ای به فرزند قتلمش، پسر عموی الب ارسلان فرستاد و از او خواست که به شام بیاید تا وی به اطاعت او گردن نهد (ابن جوزی، یوسف، ۱۷۴). فرزند قتلمش درخواست شکلی را پاسخ گفت و رهسپار طبریه شد و اتسز نیز برای مقابله با او از بیت المقدس به طبریه شتافت. در نبردی که بین آنان درگرفت، شکلی و پسرش به قتل رسیدند و فرزند قتلمش با تنی چند از همراهانش به

اسارت اتسز در آمدند (همو، ۱۷۵). مقارن این رویداد ۳ هزار نفر از سپاهیان ملکشاه به درخواست اتسز به او پیوستند (همانجا)، هر چند اتسز در نامه‌ای به ملکشاه یادآور شد که فتوحات خود را بدون یاری دیگران انجام داده است (همو، ۱۷۸).

اتسز پس از آگاهی از اختلافهای بین مردم و سپاه دمشق در اواخر ذیحجهٔ ۴۶۷ بار دیگر به محاصرهٔ آنجا پرداخت که تا ۴ صفر ۴۶۸ به طول انجامید (ابن عساکر، همانجا)، ولی در تسخیر شهر ناکام ماند. آنگاه به حلب رفت و در جلالی اقامت گزید و خود را «الملک المعظم» نامید (ابن عدیم، ۴۱۱/۱؛ قس: ابن قلانسی، ۱۰۸-۱۰۹). اتسز همچنان لشکر کشی و فتوحات خود را در نواحی شام و فلسطین پی گرفت. او پس از آنکه ۱۵ هزار دینار از حاکم حلب دریافت کرد (ابن جوزی، یوسف، همانجا)، به سوی رفنیه از توابع حمص رفت و پس از تسخیر این ناحیه، حکومت آنجا را به برادر خود جاولی سپرد، اما با رفتن اتسز از حلب، احمد شاه ترکی از سوی نصر بن محمود، حاکم حلب، جاولی را از آن منطقه براند (ابن عدیم، همانجا).

اتسز در راه بازگشت به دمشق، از طرابلس و صور گذشت و خراج گرفت، در حالی که در آن نواحی همچنان خطبه به نام فاطمیان خوانده می‌شد (ابن جوزی، یوسف، همانجا).

پس از اعلان استقلال اتسز، ملکشاه بر آن شد تا برادر خود تاج الدوله تُتُش را برای رویارویی با اتسز به شام گسیل کند، ولی اتسز به سلطان نامه‌ای نوشت و خود را فرمان بردار او خواند. از سوی دیگر خواجه نظام الملک وزیر مقتدر ملکشاه، نه تنها تصمیم سلطان را تغییر داد، بلکه برای اتسز خلعتهای بسیار فرستاد و او را بزرگ داشت (همو، ۱۷۸-۱۷۹). شاید علت مدارای وزیر با اتسز، ترس از شورش احتمالی و به قدرت رسیدن تتش بود، چنانکه چندی بعد این امر به وقوع پیوست (نک: راوندی، ۱۴۲). اتسز چون از جانب سلجوقیان بیاسود، به سبب اختلاف میان مردم دمشق و سپاهیان در شعبان ۴۶۸ بار دیگر این شهر را در محاصره گرفت (ابن قلانسی، ۱۰۸؛ ابن اثیر، ۹۹/۱۰؛ ابن عساکر، همانجا). مردم دمشق چنان دچار قحط شدند (برای تفصیل، نک: ابن جوزی، عبدالرحمان، ۲۹۷/۸؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابن جوزی، یوسف، ۱۸۰) که انتصار بن یحیی حاکم شهر به ناچار پس از گرفتن تأمین برای مردم، دمشق را به اتسز تسلیم کرد و به جای آن قلعهٔ بانیاس و شهر یافا را گرفت (ابن اثیر، ۱۰۰/۱۰). اتسز در ذیقعدهٔ ۴۶۸ وارد دمشق شد و در دارالاماره اقامت گزید. افرادش در خانه‌های مردم دمشق ساکن شدند و چنان به مصادرهٔ اموال بزرگان شهر دست گشودند که حتی گروهی از آنان از بیم جان به طرابلس گریختند (ابن قلانسی، همانجا؛ ابن عساکر، ۶۰/۲/۲؛ ابن جوزی، یوسف، همانجا). به فرمان اتسز در ۲۵ ذیقعدهٔ ۴۶۸ق/۳۰ ژوئن ۱۰۷۶م خطبه به نام خلیفهٔ عباسی، المقتدی بامرالله در جامع دمشق خوانده شد و خطبهٔ فاطمیان پس از ۱۰۶ سال قطع شد (ابن عساکر، ابن اثیر، همانجاها؛ ابن کثیر، ۱۱۳/۱۱). او در ذیحجهٔ همین سال، پیکی حامل خبر فتح دمشق به صلح و تسلیم به بغداد فرستاد (ابن جوزی، یوسف، ۱۷۹) و خلیفه نیز پیام او را پاسخ گفت (قلقشندی، ۴۵۳/۶-۴۵۶). اما از آوردن نام ملکشاه در خطبهٔ جامع دمشق و نیز از ارسال خبر فتح برای وی آگاهی در دست نیست. اتسز برای تقویت استحکامات دفاعی شهر، دژی در باب الحدید بساخت که بی سابقه بود (ابن کثیر، همانجا). او سپس به آبادانی اطراف دمشق و توسعهٔ مزارع پرداخت (ابن قلانسی، ۱۰۹؛ ابن جوزی، یوسف، ۱۸۰). کاهن این کار را نشانهٔ مبارزهٔ اتسز با نظام ایلی سلجوقی که بر غارت مبتنی بود، می‌داند (EI^2)، اما این نکته را نمی‌توان از نظر دور داشت که خود اتسز و قوای او نیز ترکمان بودند.

در اوایل ۴۶۹ق اتسز به خیال فتح مصر افتاد؛ شاید به این قصد که در صورت پیروزی عنوان سلطنت آنجا را از خلیفهٔ عباسی بگیرد. سرانجام اتسز در اواخر صفر همین سال پس از آنکه خلیفهٔ عباسی را از تصمیم خود آگاه کرد، به بهانهٔ آزادی زن برادرش مأمون که توسط شکلی به مصر برده شده بود (ابن میسر، ۲۵/۲؛ ابن جوزی، یوسف، ۱۸۱)، با ۲۰ هزار سپاهی ترک، کرد و عرب از راه ساحل روانهٔ مصر شد. اتسز نخست به سفارش پسر ایلدگز ـ که به انتقام قتل پدرش به دست بدرالجمالی، او را در حمله به مصر ترغیب کرده بود ـ ریف را در حصار گرفت و به قتل و مصادرهٔ اموال مردم پرداخت (ابن میسر، همانجا؛ ابن جوزی، یوسف، ۱۸۲) و سپس در اواخر جمادی الآخر این سال، به سوی قاهره رفت (همانجا؛ ابن اثیر، ۴۳/۱۰). در اواسط رجب ۴۶۹ بدرالجمالی با ۳۰ هزار سوار و پیاده از راه دریا (نیل) به مقابلهٔ او شتافت (ابن میسر، همانجا). اتسز چون خبر نزدیک شدن وی را دریافت، تصمیم به بازگشت گرفت؛ اما برادرش مأمون و پسر ایلدگز او را به پایداری و جنگ خواندند. به هر روی در نتیجهٔ تدبیر بدرالجمالی، میان ترکمانان همراه اتسز، تفرقه افتاد و ۷۰۰ نفر از غلامان او و نیز سردار مشهور وی، بدر بن حازم کلبی با ۲ هزار سوار به جبههٔ مقابل پیوستند. سرانجام اتسز در نبردی در ۲۲ رجب ۴۶۹ق/۱۹ فوریهٔ ۱۰۷۷م از بدرالجمالی سخت شکست خورد و گریخت. برادرش کشته شد و نیز عده‌ای از افراد خانواده و اموال او به دست مصریان افتاد (همانجا؛ ابن قلانسی ۱۱۱؛ ابن جوزی، یوسف، ۱۸۳). در راه بازگشت به دمشق مردم غزه و رمله نیز بر اتسز شوریدند و عده‌ای از همراهانش را کشتند (همو، ۱۸۴) تا آنجا که هنگام ورود به دمشق در ۲۰ شعبان ۴۶۸ شمار اندکی از افرادش او را همراهی می‌کردند (ابن میسر، همانجا). با اینهمه، پسر و نیز نایب اتسز در دمشق و مردم شهر به استقبال او شتافتند و او نیز با بخشیدن خراج آن سال، به آنان پاسخ گفت (ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۰۳/۱۰).

پس از شکست اتسز از مصریان، مردم شام و فلسطین بر او عاصی شدند و خطبه به نام فاطمیان خواندند. اتسز نخست به بهانهٔ مجازات غارت کنندگان اموال و رهایی زنان و نزدیکان خود در بیت المقدس به همراه ترکمانانی که از روم به او پیوسته بودند، به آنجا تاخت، اما در نتیجهٔ مقاومت اهالی ابتدا نتوانست برج داوود را که اموال و نزدیکانش

در آنجا بودند، تسخیر کند، تا اینکه با کشف راه مخفی به برج، اتسز و سپاهش به شهر در آمدند و ۳ هزار نفر از مردم شهر را کشتند (ابن جوزی، یوسف، ۱۸۵؛ ابن اثیر، همانجا). گفته‌اند که در این قتل عام، به مسیحیان شهر آسیبی نرسید (EI^2؛ الدنبورگ، 546؛ رانسیمان، ۱۰۲/۱). اتسز پس از استقرار نظم در بیت المقدس به رمله و از آنجا به غزه تاخت و به کشتار مردم پرداخت؛ سپس به سوی العریش روانه شد و از آنجا گروهی را برای غارت به ریف گسیل کرد. سرانجام وی پس از محاصرهٔ یافا و ویران کردن دیوار شهر به دمشق بازگشت (ابن جوزی، یوسف، همانجا).

اتسز پس از تاخت و تاز در شهرهای گوناگون شام و فلسطین، اینک افزون بر بدرالجمالی، از سوی ملکشاه سلجوقی نیز تهدید می‌شد. در ۴۷۰ق سپاه بدرالجمالی در تسخیر دمشق ناکام ماند (ابن میسر، ۲۶/۲؛ ابن قلانسی، ۱۱۲) و از سوی دیگر در همین زمان، ملکشاه شام را به برادرش تتش به اقطاع داد (ابن اثیر، ۱۱۱/۱۰). در محرم ۴۷۱ امیر تتش به حلب آمد و پس از آنکه نتوانست شهر را در چنگ آورد، راهی دمشق شد و از ملکشاه نیز یاری خواست. در برابر، اتسز در نامه‌ای به ملکشاه چون تعهد کرد که سالی ۳۰ هزار دینار به خزانهٔ وی بفرستد، به فرمان سلطان، تتش از دمشق دست برداشت و بار دیگر حلب را محاصره کرد (ابن جوزی، یوسف، ۱۹۷). نیز در ۴۷۱ق سپاه بزرگی از سوی بدرالجمالی، دمشق را در حصار گرفت. اتسز که از سوی مصریان سخت تهدید می‌شد، از امیر تتش یاری خواست و قول داد که پس از پایان محاصره، شهر را تسلیم وی کند. امیر تتش محاصرهٔ حلب را رها کرد و این بار برای یاری اتسز به دمشق شتافت که مصریان با شنیدن این خبر به مصر بازگشتند. اتسز نیز نزد امیر تتش رفت و خود و شهر را تسلیم وی کرد و خود را مطیع وی دانست، ولی تتش به سبب تأخیر اتسز در پذیرش سلطهٔ سلجوقیان از او بازخواست کرد. گرچه اتسز از کردهٔ خود عذر خواست، اما تتش نپذیرفت و نخست به قتل برادرانش فرمان داد و آنگاه دستور داد خود او را خفه کردند (ابن قلانسی، همانجا؛ ابن عساکر، ۶۰۲/۲؛ ابن جوزی، یوسف، ۲۰۰؛ ابن اثیر، همانجا). گفته‌اند مردم دمشق از کشته شدن اتسز بسیار شادمان شدند (ذهبی، ۳/۲).

با مرگ اتسز حکومت او در شام خاتمه یافت، اما بیت المقدس تا ۴۷۵ق هنوز در تصرف تُرمُش نمایندهٔ اتسز بود و هنگامی که در این سال ارتق بک، امیر ترکمان، آنجا را گرفت، دایی، زن و دختر اتسز، در حمایت او به بغداد رفتند (ابن جوزی، یوسف، ۲۱۳). چنین می‌نماید که فتوحات اتسز در فلسطین و شام و حملهٔ او به مصر خود سرانه صورت می‌گرفت: خلافت عباسی و نیز حکومت سلجوقی بر اقدامات او نظارتی نداشتند و ظاهراً او قصد داشت در آن مناطق حکومتی مستقل پدید آورد و از همین رو لقب «الملک المعظم» بر خود نهاده بود (ابن عدیم، ۴۱۱). اتسز تنها هنگامی به فرمانبرداری از حکومت سلجوقی گردن نهاد که از سوی امیر تتش تهدید می‌شد و یا برای مقابله با مصریان به او نیاز داشت. به هر روی فتوحات اتسز، نخستین کوشش برای تأسیس امارتی ترکمنی در شام و فلسطین بوده است (EI^2).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن ازرق، احمد، *تاریخ الفارقی*، به کوشش بدوی عبداللطیف عوض، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ ابن عدیم، عمر، *زبدة الحلب من تاریخ الحلب*، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، [عمان]، دارالبشیر؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن میسر، محمد، *اخبار مصر*، قاهره، ۱۹۱۹م؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، *مختصر تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ذهبی، محمد، *دول الاسلام*، حیدرآباد، ۱۳۶۵ق؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۱ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوقنامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کردعلی، محمد، *خطط الشام*، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ *الموسوعة الفلسطینیة*، دمشق، ۱۹۸۴م؛ نیز:
EI^2; Oldenbourg, Zoé, *The Crusades*, tr. Anne Carter, London, 1966.

محسن جعفری مذهب

اِتِّصاف، در اصطلاح فیلسوفان قیام چیزی به چیزی و متصف شدن یکی به دیگری به نحو انضمام یا انتزاع (احمدنگری، ۳۵/۱)، یا نسبت میان دو چیز متغایر بر حسب وجود در ظرف اتصاف (صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ۳۳۶/۱-۳۳۷؛ نیز نک: سجادی، ۸).

اتصاف بر دو قسم است: انضمامی و انتزاعی. اتصاف انضمامی آن است که موصوف و صفت، هر دو در ظرف اتصاف موجود باشند، مانند اتصاف جسم به سفیدی که هر دو در ظرف اتصاف (عالم خارج) موجودند. در اتصاف انتزاعی وجود موصوف در ظرف اتصاف به نحوی است که انتزاع صفت از آن درست باشد، مانند اتصاف فلک به فوقیت، یا شخصی خاص به نابینایی که در اینجا آنچه در ظرف اتصاف تحقق دارد، فقط موصوف است، نه صفت، و صفت امری است که از موصوف انتزاع می‌شود، یعنی وابسته به ذهن ناظر یا تصدیق کننده است. بنابر تعاریف متداول، اتصاف انضمامی، اتصاف حقیقی است و اتصاف انتزاعی، اتصاف بر حسب ظاهر است (احمد نگری، ۳۵/۱-۳۶).

تحقق موصوف ـ که موضوع اتصاف است ـ در ظرف اتصاف ضروری است و ظرف اتصاف گاهی خارج است و گاهی ذهن. مثلاً در اتصاف مفهوم انسان به کلیت، ظرف اتصاف ذهن است و در اتصاف جسم به سفیدی، ظرف اتصاف خارج است. طبیعت اتصاف از آن جهت که اتصاف است، مستلزم تحقق موصوف به طور مطلق است، چنانکه در اتصاف خارجی، تحقق خارجیِ موصوف و در اتصاف ذهنی تحقق ذهنیِ آن لازم است، اما تحقق صفت بسته به خصوصیت خود آن است (نک: همو، ۳۶/۱).

در نوشته‌های متأخران گاهی برای اتصاف چیزی بر چیزی، از عروض چیزی بر چیزی سخن گفته‌اند. به عقیدهٔ حکیم سبزواری عارض بر سه قسم است: ۱. عارضی که عروض آن بر معروض و اتصاف معروض به آن در خارج است، مانند عروض سیاهی بر جسم. در اینجا اتصاف و صفت و متصف یا عروض و عارض و معروض هر سه

در خارج موجودند. ۲. عارضی که عروض آن بر معروض و اتصاف معروض به آن در ذهن است، مانند اتصاف انسان به کلیت که در اینجا اتصاف و صفت و متصف یا عروض و معروض و عارض هر سه ذهنیند. ۳. عارضی که عروض آن بر معروض در ذهن، اما اتصاف معروض به عارض در خارج است، مانند اُبوّت که در خارج ما بازائی ندارد، لیکن اتصاف پدر به پدر بودن امری خارجی است (شرح...، ۶۷۴).

بحث اتصاف در فلسفهٔ اسلامی بیشتر در پیوند با اتصافِ ماهیت به وجود مطرح می‌گردد و منشأ آن «قاعدهٔ فرعیه» است که بنابر آن «ثبوت شیئی برای شیء دیگر فرع ثبوت مثبت‌له است»، یعنی اتصافِ موصوفی به صفتی فرع بر تحقق موصوف است. اکنون این پرسش پیش می‌آید که اتصافِ ماهیت به وجود چگونه ممکن است و ثبوت ماهیت قبل از اتصاف به وجود را چگونه باید دانست که محذور تقدم شیء بر نفس یا تسلسل پیش نیاید؟ در پاسخ این اشکال راه‌حلهایی ارائه شده است که اینک به عمده‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. به عقیدهٔ عبدالرزاق لاهیجی وجود نه عارض بر «ماهیتِ موجود» می‌شود و نه عارض بر «ماهیتِ معدوم»، بلکه معروض وجود در این مورد همان «ماهیت من حیث هی‌هی» است که نه موجود است و نه معدوم (ص ۳۸).

اما باید توجه داشت که این پاسخ اگرچه اشکال موجود بودن یا معدوم بودن ماهیت را پیش از عروض وجود حل می‌کند، ولی با توجه به قاعدهٔ فرعیه این اشکال همچنان باقی است که ثبوت وجود بر ماهیت بدون ثبوت مثبت‌له امکان‌پذیر نیست (نک‌: ابراهیمی، ۱/۱۹۵).

۲. گروهی درمورد قاعدهٔ فرعیه قائل به تخصیص شده و گفته‌اند: قاعده در این مورد تخصیص می‌یابد، یعنی اتصافِ ماهیت به وجود، یا ثبوت وجود برای ماهیت از این قاعده خارج و مستثناست (نک‌: سبزواری، حاشیه، ۱/۴۳-۴۴، شرح، ۱۵۲).

اشکال این راه حل آن است که قاعدهٔ فرعیه قاعده‌ای عقلی است و قاعدهٔ عقلیه استثنا پذیر نیست و تخصیص برنمی‌دارد (نک‌: همانجا)؛ به همین جهت ملاصدرا و پیروان او برآنند که اساساً وجود از این قاعده خروج موضوعی دارد و بهتر آن است که بگوییم در این مورد تخصص است، نه تخصیص.

۳. جلال‌الدین دوانی در توجیه قاعدهٔ مذکور، فرعیت را به استلزام تبدیل کرده و گفته است: ثبوت چیزی برای چیز دیگر مستلزم ثبوت قبلی آن است، نه فرع ثبوت قبلی آن. به عبارت دیگر ثبوت شیئی برای شیء دیگر مستلزم تحقق شیء دوم است، اگرچه این تحقق توسط همان چیزی باشد که برای آن ثابت می‌شود؛ و این معنی درمورد ثبوت وجود برای ماهیت نیز صادق است، زیرا ثبوت وجود برای ماهیت مستلزم ثبوت ماهیت توسط همین وجود نیز هست (نک‌: صدرالدین شیرازی، «رسالة...»، ۱۱۱؛ سبزواری، همانجا؛ طباطبایی، ۲۱).

اما باید توجه داشت که تبدیل فرعیت به استلزام پاسخی درخور نیست، زیرا اساساً عروض و ثبوت وجود برای ماهیت، عروض مقولی نیست که ثبوت و تحقق عارض به ثبوت و تحقق قبلی ماهیت بستگی داشته باشد؛ چه با توجه به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت باید گفت که در حقیقت ثبوت و تحقق ماهیت به وسیلهٔ وجود است؛ اما اندیشهٔ آدمی به سبب مأنوس بودن با ماهیات، ماهیت را موضوع قرار می‌دهد و وجود را بر آن حمل می‌کند، در حالی که حقیقت عکس این است، یعنی معروض حقیقی همان وجود است و ماهیت عارضی بیش نیست (همو، ۲۰).

۴. به عقیدهٔ برخی از فلاسفه وجود اساساً فرد ذهنی و خارجی ندارد تا عارض و قائم به ماهیت شود و مصداقِ ثبوت شیء برای شیء گردد، بلکه مناط موجودیت ماهیت آن است که مفهومِ مشتقِ «موجود» با ماهیت متحد می‌شود. مناط صدق مشتق (موجود) بر ماهیت و حمل آن بر ماهیت، اتحاد ماهیت با مفهوم مشتق است، نه اینکه مبدأ اشتقاق (وجود) قائم به ماهیت باشد. به‌عبارت دیگر «موجود» معنایی بسیط دارد که در زبان فارسی از آن به «هست» تعبیر می‌شود، بنابراین وجود هیچ‌گونه ثبوتی ندارد و حقیقتاً عارض بر ماهیت نمی‌شود تا به مقتضای قاعدهٔ فرعیه متوقف بر ثبوت قبلی ماهیت باشد. مثلاً در قضیهٔ «انسان موجود است»، ظاهراً به جهت صدق مفهوم وجود بر همهٔ موجودات حکم به ثبوت چیزی برای چیزی می‌کنیم در حالی‌که حقیقتاً در این مورد چیزی (وجود) برای چیزی (ماهیت) ثبوت پیدا نمی‌کند (نک‌: صدرالدین شیرازی، همان، ۱۱۲-۱۱۳؛ طباطبایی، ۲۱). آنان معتقدند که اساساً هر مشتقی امری بسیط است، نه مرکب؛ یعنی مبدأ اشتقاق در آن مأخوذ نیست. بنابراین وقتی می‌گوییم انسان موجود است، مقصود از «موجود»، «ذات ثبت‌له الوجود» نیست، بلکه مراد این است که ماهیت با مفهوم «موجود» متحد شده است (صدرالدین شیرازی، سبزواری، طباطبایی، همانجاها). به عقیدهٔ آنان هر آنچه در خارج، یا در ذهن است، ماهیت است؛ حتی مفهومِ ذهنیِ وجود نیز ماهیتی از ماهیات است. بنابراین مناط موجودیتِ ماهیت اتحاد آن با مفهومِ مشتقِ «موجود» است و این اشتقاق صوری و ظاهری است (همانجاها).

این عقیده نیز با توجه به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت مردود است، زیرا مطابق این نظریه وجود امری اعتباری است و فرد ذهنی و خارجی ندارد، بنابراین مناط موجودیت را نمی‌توان اتحاد ماهیت با امری اعتباری دانست.

۵. صدر المتألهین درمورد اتصاف ماهیت به‌وجود اظهار می‌دارد که آنچه هست «ثبوت الشیء» است نه «ثبوت شیء لشیء»؛ و بدین ترتیب ظاهراً اشکالاتی که ممکن است با توجه به قاعدهٔ فرعیه بر اتصاف ماهیت به وجود وارد شود، منتفی می‌گردد (همان، ۱۱۵). همچنین وی در *اسفار* به تفصیل به طرح مسأله پرداخته، و حاصل سخن او این است که وجود، نفسِ ثبوت ماهیت است، نه ثبوت چیزی برای ماهیت تا فرعِ ثبوت قبلی ماهیت باشد (۱/۴۳، جم).

مآخذ: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعدکلی فلسفی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ احمدنگری، عبدالنبی، *جامع العلوم*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ق؛ سبزواری، ملاهادی، حاشیه بر *اسفار*

(نک: هد، صدرالدین شیرازی)؛ همو، شرح غرر الفرائد (شرح منظومهٔ حکمت)، به کوشش مهدی محقق و ت. ایزوتسو، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سجادی، جعفر، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، اسفار ، قم، ۱۳۸۶ق؛ همو، «رسالة فی اتصاف الماهیة بالوجود»، رسائل ، تهران، ۱۳۰۲ق؛ طباطبایی، محمدحسین، بدایة الحکمة ، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، تهران، ۱۴۰۱ق.
صمد موحد

اِتِّعاظُ الْحُنَفاءِ بِأَخْبارِ الْأَئِمَّةِ الْفاطِمِیّینَ الْخُلَفاء، نک: مقریزی.

اِتِّفاق، نک: بخت.

اِتِّفاقِ اِسْلام، روزنامهٔ دولتی استان هرات در افغانستان. در اول سنبلهٔ (شهریور) ۱۲۹۹ (۲۳ اوت ۱۹۲۰) در شهر هرات تأسیس شد و در آغاز هفتگی و به مدیریت عبدالله قانع به چاپ سنگی منتشر می‌شد (آهنگ، ۱۲۷/۱). در ۱۳۰۱ش (از شمهٔ ۹، س ۳) کار انتشار و مدیریت آن به معارف هرات (ادارهٔ کل فرهنگ استان) سپرده شد و صلاح‌الدین سلجوقی که مدیر معارف هرات بود، مسئولیت ادارهٔ *اتفاق اسلام* را نیز بر عهده گرفت (همانجا). سلجوقی از شمارهٔ ۱۳، سال چهارم (۲۵ جدی (دی) ۱۳۰۲) نام *اتفاق اسلام* را به *فریاد* تغییر داد. *فریاد* از آن تاریخ به بعد در چاپخانهٔ دانش به حروف‌چینی دستی چاپ می‌شد، اما پس از چندی چاپخانه تعطیل شد و انتشار این روزنامه به چاپ سنگی ادامه یافت، تا اینکه در ۱۳۰۷ش مجدداً امکان حروف چینی در چاپخانهٔ شرکت اقتصاد فراهم گردید (جویا، ۲۸۸-۲۸۹).

در دورهٔ انقلاب (۱۳۰۸ش) یک ماه و نیم انتشار روزنامه متوقف ماند (*دائرةالمعارف آریانا*). در ۴ ثور (اردیبهشت) همان سال غلام سرور جویا مدیریت آن را بر عهده گرفت و بار دیگر نام آن را از *فریاد* به *اتفاق اسلام* تغییر داد (*دائرة المعارف آریانا* ؛ آهنگ، جویا، همانجاها). در ۱۳۲۲ش هنگامی که محمد هاشم میوندوال، متخلص به پردیس، به مدیریت *اتفاق اسلام* گماشته شد، این روزنامه را که نخست هفتگی و سپس هفته‌ای ۲ بار منتشر می‌شد، به نشریه‌ای روزانه مبدل ساخت (*دائرةالمعارف آریانا*).

موضوعات *اتفاق اسلام* را اخبار داخلی و خارجی، نظام‌نامه‌ها، معاهدات با دول خارجه، مقالات سیاسی، ادبی و فرهنگی و آگهیهای دولتی و خصوصی تشکیل می‌داد و برخی مطالب آن از مطبوعات داخلی و خارجی اقتباس می‌شد (آهنگ، ۱۲۹/۱). *اتفاق اسلام* همچنانکه در حوزهٔ انتشار (استان هرات و حومهٔ آن) ارزشمند بود و زبان بخشی از کشور خوانده می‌شد (صدرهاشمی، ۵۴/۱-۵۵)، موردتوجه مطبوعات افغانستان و ایران نیز بود (نک: آهنگ، ۱۰۲/۱، ۱۳۴؛ ویلبر، ۴۸۵-۴۸۶؛ «روزنامه‌ها»، ۱۱۰۱-۱۱۰۳). به گفتهٔ حبیب الله رفیع (۵۱/۲-۵۲)، از مطالب شمارهٔ ۴، سال اول این روزنامه بر می‌آید که در سیاست انتشاراتی خویش خواهان وحدت ملی، اتحاد ملل خاور زمین، وحدت اسلامی و صلح و برادری مردمان گیتی بوده است.

در میان مدیران مسئول روزنامهٔ *اتفاق اسلام* کسانی بودند که بعدها به مقامات عالی علمی و سیاسی افغانستان رسیدند. از میان معروف‌ترین چهره‌ها می‌توان از علامه صلاح‌الدین سلجوقی ــ دانشمند و سیاستمدار ــ و محمد هاشم میوندوال ــ نخست وزیر افغانستان ــ نام برد. اکنون روزنامهٔ *اتفاق اسلام* از طرف دولت، همچنان در ۴ صفحه انتشار می‌یابد.

مآخذ: آهنگ، محمد کاظم، سیر ژورنالیزم در افغانستان، کابل، ۱۳۴۹ش؛ جویا، سرور، «مطبوعات و نشریات ما»، کابل، کابل، ۱۳۱۱ش، س ۲، شم ۳؛ دائرة المعارف آریانا، کابل، ۱۳۳۰ش؛ رفیع، حبیب الله، «تکمله بر سیر ژورنالیزم در افغانستان»، آریانا، کابل، ۱۳۵۰ش، س ۲۹، شم ۲؛ «روزنامه‌های فارسی منتشر شده در خارج ایران»، سخن، تهران، ۱۳۵۴ش، دوره ۲۴، شم ۷؛ صدرهاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۲۷ش؛ ویلبر، دانولد، «مطبوعات افغانستان»، دانش، تهران، ۱۳۳۰ش، س ۲، شم ۹.
محمدآصف فکرت

اَتِک، ناحیه‌ای است در جمهوری ترکمنستان و دامنهٔ شمالی جبال هزار مسجد و کوههای مرزی خراسان (کوپت داغ). واحهٔ اتک از ایستگاه راه آهن کَیُوَرس آغاز و تا ایستگاه دُشَک مرکز واحه و ایستگاه قهقهه کشیده شده است. کوههای بلخان بزرگ و کوچک، کورن داغ، کوپت داغ و کوههای خراسان که اکنون مرز ایران و اتحاد شوروی سابق در جمهوری ترکمنستان است، در گذشته مرز طبیعی میان ترکستان و حوضهٔ دریای مازندران به شمار می‌رفت (بارتولد، VII/103).

رشته کوههای اصلی این ناحیه که دشت اتک و شهرستان درگز را در برگرفته، سلسله جبال هزار مسجد است که در راه عبور به درگز از جلگهٔ محمدآباد، به سبب ارتفاع زیاد (۵٬۰۰۰ پا)، وجود پیچهای بسیار (۴۴ پیچ در قسمت شمالی راه شوسه) و سختی گذر، این محل «الله اکبر» نامیده می‌شود. شعبه‌هایی از این سلسله جبال تا دشت اتک پیش رفته است که به نام آسلمه، زیرکوه و زرین کوه معروفند. کوههای هزار مسجد منبع بزرگی برای ذخیرهٔ برف هستند و از دامنه‌های آن رودخانه‌ها و جویبارهای بی‌شماری به سوی دشت اتک جریان دارند که از میان آنها به دو رودخانهٔ دائمی درونگر و زنگلانلو می‌توان اشاره کرد. رودخانهٔ زنگلانلو بخشی از اراضی جمهوری ترکمنستان را مشروب می‌سازد و دوباره داخل خاک ایران می‌شود (نوغانی، ۲۷). در روزگار باستان و سده‌های میانه، روستاهایی که در طول دامنه‌های شمالی این کوهها قرار داشتند، جایگاه ایرانیان بوده‌اند (بارتولد، همانجا).

بعضی محققان چنین اظهار نظر کرده‌اند که محتمل است حرکت اقوام آریایی به سرزمین ایران از طریق اتک و منطقهٔ هیرکان و نواحی نزدیک بسطام و شاهرود صورت گرفته باشد (همو، VII/124). بعدها این منطقه مورد هجوم کوچندگان ترک قرار گرفت و سرانجام، ترکان مناطق مزبور را به تصرف آوردند. از آن زمان براین منطقه نام ترکی اتک نهاده شد که به معنای دامنه است (همو، VII/103). ابوالغازی بهادرخان، اتک را ایتاک خراسان «خراسان ایتاکی» نامیده و متذکر شده است که در ادوار متقدم ایتاک خراسان تا استراباد (گرگان

کنونی) به فرمانروایان اورگنج تعلق داشت (ص ۲۱۳). مردم خیوه در ادوار بعد سراسر این خطه را تاغ بویو = داغ بویو (جانب و امتداد کوه) و مقابل آن را که منطقهٔ مسیر سفلای آمودریاست، سوبویو (جانب آب) می‌خواندند (بارتولد، III/76، حاشیهٔ 5) که ابوالغازی بهادرخان آنها را به صورت تاغ‌بویی و سوبویی نوشته است (ص ۲۱۳، ۲۲۲). به نوشتهٔ بارتولد سراسر خطهٔ ممتد بردامنهٔ شمالی کوههای مرزی خراسان از جمله نسا، ابیورد، آخال و سرخس، اتک نامیده می‌شد. گمان می‌رود، اصطلاح اتک از سدهٔ ۱۰ ق / ۱۶ م پس از حملات ازبکان خیوه و بخارا رایج شده باشد (III/132). در سده‌های میانه از شهرهای این منطقه بیشتر نامهای نسا و ابیورد شهرت داشته‌اند (نوغانی، ۲۳).

خوارزم نزدیک‌ترین سرزمین همسایهٔ اتک بود و شاهان آنجا همواره برای تصرف این ناحیه تلاش می‌کردند (شاکری، ۱۶۰). منطقهٔ اتک همچنان در تصرف خوارزمیان بود تا زمانی که سلطان محمود غزنوی در ۴۰۸ ق / ۱۰۱۷م این ناحیه را مسخر کرد. در ۴۲۶ ق / ۱۰۳۵م ترکمانان (غزان) به این نواحی هجوم آوردند و سلطان مسعود بخشی از سرزمین مزبور را به آنان واگذاشت (بارتولد، VII/104). گرچه شاه عباس دوم و جانشینانش، فرمانروایان ازبک را تابعان خود می‌دانستند، با این وصف اتک از سده‌های ۱۰ و ۱۱ ق/ ۱۶ و ۱۷م زیر سلطهٔ ازبکان خوارزم قرار داشت.

شاه عباس به منظور حفظ کشور از هجوم ازبکان و ترکمانان، گروههایی از کردان را از غرب ایران به شمال خراسان کوچ داد، اما کوچ کردان نتوانست مانعی در برابر هجوم ترکمانان پدید آورد. تنها توفیق‌کردان انتقامجویی از ترکمانان‌بود که‌اغلب به‌ویرانی‌کشتزارهای اتک می‌انجامید (همو، VII/105-106).

در ۱۲۵۴ق/ ۱۸۳۸م گروهی از تبایل ترکمان گوکلان که‌در گرگان اقامت داشتند، به اتک کوچ داده شدند (توحدی، ۳۴۶/۱، ۳۳۰/۲ ـ ۳۳۱). بعدها ترکمانان تکه به ناحیهٔ اتک کوچیدند و تا تجن و سرخس پیش‌آمدند (همو، ۴۱۲/۲، حاشیهٔ ۱). در ۱۲۶۷ق/۱۸۵۱م‌حسام‌السلطنه والی خراسان به سرخس، اتک، آخال و تجن حمله برد و با ترکمانان آن نواحی درگیر شد، ولی از این جنگ نتیجه‌ای به بار نیامد (هدایت، ۴۸۰/۱۰ ـ ۴۸۲). در ۱۲۷۰ ق ترکمانان در اراضی اتک دژی بنا نهادند و در آنجا ساز و برگ و اسلحه و آذوقه و علوفه فراهم آوردند (توحدی، ۳۹۲/۲)، ولی در همان سال محمد رحیم‌خان کرد شادلو حاکم بجنورد در نبردی ترکمانان را در هم شکست و دژ اتک را با خاک یکسان کرد (همو، ۳۴۶/۱).

ترکمانان تکه در ۱۲۷۲ ق مرو را تصرف کردند و در اتک و سرخس و آخال مستقر شدند (همو، ۴۱۲/۲، حاشیهٔ ۱). در ۱۲۸۵ ق / ۱۸۶۸م ایلهای کرد به فرماندهی شجاع الدوله در صحرای اتک آخال گروهی‌از ترکمانان‌را درهم‌شکستند (همو، ۳۹۱/۲). در دسامبر ۱۸۸۱ میان ایران و روسیهٔ تزاری قراردادی به امضا رسید و خط مرزی حدود اتک به وضع کنونی درآمد. پس از این قرارداد، از دشت اتک که پیش از آن بخشی از ایران بود، جز حاشیهٔ باریکی در دامنهٔ کوههای هزار مسجد که شهرستان محمدآباد (درگز) مرکز آن است، باقی نماند (نوغانی، ۲۵).

مآخذ: ابوالغازی، بهادرخان، شجرهٔ ترک، به‌کوشش بارون دمزون، سن‌پترزبورگ، ۱۸۷۱ م؛ توحدی (اوغازی)، کلیم‌الله، حرکت تاریخی کرد به خراسان در دفاع از استقلال ایران، مشهد، ۱۳۵۹ ش؛ شاکری، رمضانعلی، جغرافیای تاریخی قوچان، مشهد، ۱۳۴۶ ش؛ نوغانی، احمد، «دشت اتک»، نشریهٔ فرهنگ خراسان، ۱۳۲۷ ش، شم ۴، ۶،۵؛ هدایت، رضاقلی‌خان، ملحقات تاریخ روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز:
Bartold, V.V., *Sochineniya*, Moscow, vol. III, 1965, vol. VII, 1971.

عنایت‌الله رضا

أَتَک، یا أَتُک، شهر و رودی در پاکستان.

شهر اتک: این شهر در ۳۲° و ۵۳′ عرض شمالی و ۷۲° و ۱۵′ طول شرقی، در فاصلهٔ ۶۴ کیلومتری جنوب شرقی پیشاور، در ناحیه‌ای به همین نام قرار گرفته است (دوبی، 350؛ قس: EI[1]؛EI[2]؛ بستانی، ۲۰۸/۶). شهر اتک مرکز بخشی از راولپندی (پنجاب قدیم) است که خود دارای ۱۰٬۴۱۲ کم۲ مساحت است و در ۱۹۰۱ م جمعیت آن ۴۶۴٬۴۳۰ نفر بوده که حدود ۹۰٪ آن را مسلمانان تشکیل می‌داده‌اند (EI[1]). بستانی جمعیت این ناحیه را ۷۰۰٬۰۰۰ نفر نوشته است (بستانی، همانجا). رود اتک این ناحیه را از پیشاور جدا می‌سازد (دوبی، 37). این ناحیه را اخیراً کمپبل‌پور[1] نامیده‌اند (WNGD, 208).

قدمت شهر اتک به پیش از میلاد مسیح باز می‌گردد. برخی منابع تاریخی خبر می‌دهند که اسکندر در ۳۲۶ ق م به این شهر که در آن زمان تاکسیلا[2] نام داشته (چتفیلد، 67)، وارد شده است (چاتورودی، 95؛ قس: مک‌کریندل، 78 ,77؛ بستانی، همانجا). اکبرشاه در ۹۸۹ ق/ ۱۵۸۱ م به منظور ایجاد امنیت و جلوگیری از تاخت و تاز مخالفان خود، خواجه شمس‌الدین خافی (خوافی؟) را مأمور ساختن دژی مستحکم در این محل کرد (ابوالفضل، ۳۵۵/۳، ۴۹۱؛ «تاریخ[3]»، V/423). این دژ در واقع یکی از دژهایی بود که در این دوره در سرتاسر امپراتوری ساخته شد و در اصل گذرگاه دسترسی به هندوستان از طریق کابلستان به شمار می‌رفت (نات، 275 - II/274).

تقریباً همهٔ مهاجمان به سرزمین هند در طول تاریخ از شهر اتک عبور کرده‌اند (چتفیلد، مقدمه، 33) و به همین علت این محل پیوسته دارای اهمیت نظامی بوده است. سلطان محمود در سدهٔ ۴ ق/۱۰ م ضمن عبور از این ناحیه، سکنهٔ غیر مسلمان آن را قتل عام کرد (همو، 67). تیمور در ۸۰۰ ق/ ۱۳۹۸ م در این محل از سند عبور کرد (لین پول، 156) و نادر نیز در همین نقطه از این رودخانه گذشت (حدیث نادرشاهی، ۵۱؛ اسپین، 35). ظاهراً شهر و دژ اتک در طول سیطرهٔ مغول به عنوان یکی از مراکز مهم ارتباطی مورد استفاده بوده است (همو، 32).

1. Campbellpore 2. Taxilla 3. *The History* ...

نویسندهٔ *اکبرنامه* به شهر اتک بنارس اشاره دارد که در نزدیکی خیرآباد قرار داشته است (ابوالفضل، ۴۹۲/۳؛ قس: تسبیحی، ۷۷/۱). در این زمان دو حد امپراتوری یعنی اتکَ و کَتَک، هردو دارای پسوند بنارس بوده‌اند («تاریخ»، 423، V/386). شیر شاه سوری (حک ۹۴۸ ـ ۹۵۲ ق) در مدت کوتاه سلطنت خود، این دو حد را از طریق جادهٔ بزرگی که با علامتهای تعیین مسافت مشخص بود، به یکدیگر متصل ساخت (حکمت، ۱۴۳، ۴۹۴).

در هر حال، در سدهٔ ۱۶ و اوایل سدهٔ ۱۷ م، اتک را شهری دانسته‌اند که دارای دژی مستحکم بوده و رود سند از کنارهٔ غربی آن می‌گذشته است («سفرهای قدیم»[1]، 292، 168).

امروزه این شهر بین راولپندی و پیشاور قرار دارد (صافی، ۱۰۴) و جمعیت آن را دوبی (ص 351) ۶۳۰ نفر و بستانی ۱٬۸۰۰ نفر نوشته است (بستانی، همانجا).

رود اتک: منابع مختلف این رود را همان رود سند (انوار، ۷۳۹) و گاهی نیلاب (کشمیری، ۵۲؛ مرعشی، ۲) و حتی آن را به خطا «کابل دریا» نیز نوشته‌اند (تسبیحی، همانجا). نویسندهٔ *تاریخ کشمیر*، نیلاب را نام سند و همان رود اتک دانسته است (*راج ترنگینی*، ۴۰۸).

ظاهراً نام آب، رود و یا دریای اتک به قسمتی از سند که از محل شهر اتک می‌گذرد، اطلاق شده است (قس: همان، ۳۵۲، ۴۰۸؛ اوتر، ۱۵۷، ۱۷۰)، هرچند برخی منابع نیز آن را رودی دانسته‌اند که در محل شهر اتک به سند می‌پیوندد (چتفیلد، مقدمه، 33).

این رود در محل شهر و دژ اتک دارای ۲۵۰ متر عرض و با توجه به نوسان آبدهی فصلی بین ۹ تا ۲۱ متر عمق دارد (بستانی، ۲۰۸/۶). در این محل گردابی تشکیل می‌شود که در گذشته عبور از آن در فصل طغیانی به سختی امکان‌پذیر بوده است (قابل خان، ۸۱۳/۲). بستر این رود حدود ۶۱۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (دوبی، 38).

گذرگاه تاریخی اتک کمی پایین‌تر از محل اتصال کابل رود به سند قرار دارد (گوگ، 193). در این محل کوهها به یکدیگر نزدیک شده و حجم آب رودخانه به شدت افزایش می‌یابد و در فصل طغیانی به صورت جریانی سیلابی درمی‌آید (دوبی، 37).

رود اتک در ۱۴۵ کیلومتری پایین دست شهر اتک، از تپه‌های صخره‌ای و بریده شده عبور کرده و سرانجام به دشتهای پایین دست این ناحیه وارد می‌شود (همو، 38). یک پل راه‌آهن در ۱۸۸۳ م (۱۳۰۰ ق) احداث شد (EI^2) و نیز امکان عبور با کشتی در عرض رودخانه در این محل وجود دارد (همانجا).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، کلکته، ۱۸۸۶ م؛ انوار، عبدالله، مقدمه و تحشیه و تعلیقات بر جهانگشای نادری، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اوتر، ژان، *سفرنامه*، ترجمهٔ علی اقبالی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ بستانی؛ تسبیحی، محمد حسین، *فارسی پاکستانی و مطالب پاکستان‌شناسی*، راولپندی، ۱۳۵۲ ش/ ۱۳۹۴ ق؛ *حدیث نادرشاهی*، به کوشش رضا شعبانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ حکمت، علی اصغر، *سرزمین هند*، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ *راج ترنگینی* (*تاریخ کشمیر*)، ترجمهٔ فارسی ملاشاه محمد شاه‌آبادی، به کوشش صابر آفاقی، راولپندی، ۱۳۵۳ ش/ ۱۳۹۴ ق؛ صافی، قاسم، *سفرنامهٔ پاکستان*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قابل خان، ابوالفتح، *آداب عالمگیری*، گردآوری صادق مطلبی انبالوی، به کوشش عبدالغفور چودهری، لاهور، ۱۹۷۱ م؛ کشمیری، عبدالکریم، *بیان واقع*، *سرگذشت احوال نادرشاه*، لاهور، ۱۹۷۰ م؛ مرعشی صفوی، محمد خلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نیز:
Chatfield, R., *Hindoostan*, New Delhi, 1983; Chaturvedi, S., *Foreign Influx and Interaction with Indian Culture*, New Delhi, 1985; Douie, J., *The Panjab, North – West Frontier Province and Kashmir*, Lahore, 1974; EI^1; EI^2; *Early Travels in India*, ed. W. Foster, New Delhi, 1985; Gough, C. and A. D. Innes, *The Sikhs and the Sikh Wars*, New Delhi, 1986; *The History of India*, Lahore, 1976; Lane – Poole, S., *Mediaeval India*, New Delhi. 1980; Mc Crindle, J. W., *The Invasion of India*, New Delhi, 1983; Nath, R., *History of Mughal Architecture*, New Delhi, 1985; Spain, J. W., *The Pathan Borderland*, Karachi, 1985; WNGD.
عباس سعیدی

آتِـل، نام دیگر رود ولگا و نیز نام شهری در کنار این رود که زمانی تختگاه خزران بود.

رود اتل: نام باستانی این رود در جغرافیای رومی «را[2]» آمده است (BSE², VIII/603؛ *پاولی*، ذیل را). موردواهای[3] (موردوین[4]) فنلاند اکنون نیز رود ولگا را «راو[5]» یا «رائو[6]» می‌نامند (مارکوارت، 378، حاشیهٔ 4). در روم شرقی (بیزانس) رود ولگا را «روس[7]» می‌نامیدند (*پاولی*، همانجا). ابن حوقل (۳۸۸/۲) این رود را نهرالروس واتل، و ادریسی (۸۳۱/۲) نهرالروس معروف به اثل نوشته است. ریشهٔ این کلمه از زبان فنلاندی است و اسکیتهای (سکاها) جنوب روسیه برای این رود نام خاص خود را داشتند. یونانیان اطراف دریای سیاه در سدهٔ ۶ ق‌م این نام را شنیده بودند و رود مزبور را «او آروس[8]» می‌نامیدند. در *اوستا* رود مزبور «ونورو[9]» آمده که به معنای پهن و وسیع است. بعدها ترکان آن را به «اتل» ترجمه کردند. واژهٔ فنلاندی «را» از واژهٔ سکایی-ایرانی «راها[10]» گرفته شده که در *اوستا* «رانها[11]» و در *ریگ ودا* «راسا[12]» آمده است (*پاولی*، مارکوارت، همانجاها). این نام در متون عربی و فارسی به صورت اتل و اتیل و در منابع عبری به چند شکل آمده است (نک: دنلوپ، 91، حاشیهٔ 8). کاشغری این رود را آتِل نوشته و حتی در وصف آن اشعاری آورده است، ولی مطالب او دربارهٔ اقوام ساکن اطراف این رود ناروشن است (۷۰/۱). بلغارهای کرانهٔ ولگا رود مزبور را اتیل[13]، تاتارهای ولگا ادل[14] و چوواشها ادل[15] می‌نامند (*دانشنامه*). در سده‌های میانه در نوشته‌های مؤلفان ایرانی و عرب رود ولگا اتل نامیده می‌شد. امروز نیز تاتارها، باشقیرها، چوواشها و بعضی اقوام ترکی زبان، رود ولگا را ایتیل[16] می‌نامند. ابوالفدا همانند ادریسی رود مزبور را نهرالاثل نوشته است (ص ۳۶). در مآخذ ارمنی سدهٔ ۷ م اتل به صورت آتل[17] آمده است (آرتامونوف، 234). مینورسکی به نقل از مارکوارت می‌نویسد که مردم هنگری (مجارها)، رود دُن را اِتول می‌نامیدند (ص ۱۶۲). مسعودی

1. *Early Travels* ... 2. Ra. 3. Mordva 4. Mordvin 5. Raw 6. Rau 7. Rōs 8. Oaros
9. Vouru 10 raha 11. ranha 12. rasa 13. Atil 14. Edel 15. Adel 16. Itil 17. Atel

اتل را نهر الخزر نیز نامیده است (*التنبیه*، ۶۲)، ولی در اثر دیگر وی، *مروج الذهب*، به تبعیت از نسخه‌های خطی، نام مزبور به صورت آمل قید شده است (۲۰۸،۲۰۶،۲۰۰/۱). گمان می‌رود نام آمل حاصل خطای کاتب یا کاتبان باشد، زیرا در چاپ *مروج الذهب* به تصحیح شارل پلا (بیروت، ۱۹۶۵م)، صورت صحیح آن آتل قید شده است (موحد، ۲۸۳).

اتل (ولگا) از رودهای بزرگ جهان و بزرگ‌ترین رود در قارهٔ اروپاست. طول این رود ۳٬۶۹۰ کم بوده که پس از احداث مخزن بزرگ آب در مسیر آن به ۳٬۵۳۰ کم تقلیل یافته است. حوضهٔ این رود ۱٬۳۶۰٬۰۰۰ کم۲ است. اتل از ارتفاعات والدای (۲۲۸ متر از سطح دریا) نزدیک روستای ولگوورخوویه[1] (ولگای بالا) استان کالینین سرچشمه می‌گیرد و پس از طی راهی دراز در ناحیهٔ آستاراخان (هـ م) به دریای خزر می‌ریزد (BSE^3, V/293؛ BSE^2، همانجا).

اصطخری دربارهٔ ورود آبهای اتل به دریای خزر می‌نویسد که این رود چون به دریا می‌رسد، دو روز راه در دریا طی می‌کند و بر آب دریا غلبه دارد، چنانکه به سبب شیرینی در میان دریا به زمستان یخ می‌بندد و رنگ آن از رنگ دریا متمایز است (ص ۲۲۲؛ نیز نک: ابن‌حوقل، ۳۹۳/۲). اتل حدود ۲۰۰ سرچشمه دارد. شمار سرچشمه‌های چپ آن بیشتر و پر آب‌تر از سرچشمه‌های راست آن است. ۱۵۱ هزار نهر و رودخانه به آن می‌پیوندند که طول مجموع آنها ۵۴۷ هزار کم است. حوضهٔ این رود یک سوم دشت روسیه را فرا گرفته است (BSE^3، همانجا). عرض رود از ۲۶۰ تا ۸۵۰ متر و عمق آن از ۹ تا ۱۲ متر و سرعت حرکت آن ۴۰ تا ۷۰ سانتی‌متر در ثانیه است (BSE^2, VIII/603). دربارهٔ سرچشمهٔ رود اتل نوشته‌های مؤلفان اسلامی خالی از تشویش نیست. به نوشتهٔ اصطخری (همانجا) رود اتل از حد قرقیز خارج می‌شود و از آنجا به کیماک و سرزمین غز و سپس به بلغار می‌رود و در حدود برطاس (برتاس، برداس) به دریای خزر می‌ریزد. از این مطالب به سهولت می‌توان دریافت که جغرافی نگاران اسلامی در آن زمان آگاهی کافی از شمال روسیه و سرچشمهٔ رود اتل نداشتند. برای آنان راه آبی اتل از حدود سرزمین بلغار و خزر تا مصب آن شناخته شده بوده است (BSE^2, VIII/611). آنان رود کاما را مجرای علیای اتل تصور می‌کردند (بارتولد، V/98) و از ارتفاعات والدای در شمال روسیه آگاهی نداشتند. مآخذ سریانی سدهٔ ۶ م از وجود خزران و بلغارها در جنوب روسیه خبر داده‌اند. چه بسا آن زمان دولت خزر هنوز در مسیر سفلای رود ولگا استقرار نیافته بود (همو، V/269). بلغارها که منشأ آنان به نوشتهٔ بارتولد روشن نیست، در اوایل سده‌های میانه دو دولت تشکیل دادند: یکی در کرانهٔ ولگا و دیگری در کرانهٔ دانوب. نام بلغارها نخستین بار در سدهٔ ۶م در نوشتهٔ منسوب به «زکریای سخنور[2]» (ح ۵۵۵ م) آمده است (همو، V/509؛ کستلر، ۲۶). در حدود ۵۵۸ م تورکوتها به حدود رود اتل رسیدند (آرتامونوف، 65). در نیمهٔ سدهٔ ۶م اوگورها به دشتهای اطراف اتل درآمدند و در ناحیه‌ای شکنی گرفتند که به نوشتهٔ تئوفیلاکتوس سیموکاتس[3]، رود تیل از آنجا می‌گذرد و ترکان آن را «قارا» می‌نامیدند (همو، 76). وضع جغرافیایی اتل سبب شد که از سدهٔ ۸ م به عنوان راه بازرگانی کسب اهمیت کند. همین امر موجب گردید که جغرافی‌نگاران به روسیه نیز بذل توجه کنند. اصطخری (ص ۲۲۰) و ابن حوقل (۳۸۹/۲) به گذر این رود از سرزمین روسیه اشاره دارند.

پچنگها (بجنک = پچناگ) ابتدا در نواحی شرقی رود اتل به سر می‌بردند، ولی چنانکه از مآخذ بیزانسی معلوم شده است، در اواخر سدهٔ ۹ م به جنوب روسیه کوچ کردند. آن زمان مسیر وسطا و سفلای رود اتل در تصرف بلغارها و خزران بود. در سده‌های ۹ و ۱۰م مراکزی چون شهرهای اتل، بلغار، نووگورود، روستوف ـ سوزدال و موژم از دیدگاه بازرگانی نقش عمده‌ای داشتند. طبق نوشته‌های روسی متعلق به سدهٔ ۱۰ م و آثار مؤلفان اسلامی سده‌های ۱۰ و ۱۱م (۴ و ۵ ق) و نیز دیگر مآخذ، اسلاوها (در نوشته‌های عربی = روسها) نه تنها از مسیر وسطا و سفلای اتل می‌گذشتند، بلکه به شهر اتل و از آنجا به دریای خزر می‌رفتند (BSE^2، همانجا). ابن فضلان که در ۳۱۰ق/۹۲۲م برای آشنا کردن بلغارها به آیین اسلام به دیار آنان سفری داشته، از رود اتل یاد کرده و فاصلهٔ تختگاه شاه بلغار را تا آن، یک روز راه نوشته است (ص ۹۳). این نکته مؤید وجود بلغارها در کرانهٔ رود اتل بوده است. وی همچنین به رفت و آمد روسها در رود اتل اشاره دارد، ولی از شهر آنها نام نمی‌برد. او می‌افزاید که روسها از شهر خودشان می‌آیند و کشتیهای آنان در اتل که نهر بزرگی است، لنگر می‌اندازند (ص ۱۰۱-۱۰۲). از این نوشته می‌توان دریافت که روسها نیز در کنار اتل شهری داشتند که بی‌گمان در مناطق شمالی‌تر از منطقهٔ بلغارها واقع شده بود. ابن فضلان همچنین از شهر بزرگی در کنار رود اتل یاد کرده که جایگاه پادشاه خزر بود (ص ۱۱۵).

در سدهٔ ۱۱م از اهمیت بازرگانی رود اتل کاسته شد. حرکت روسها به سوی مناطق وسطا و سفلای مسیر ولگا به کندی صورت گرفت. در سدهٔ ۱۳م اندکی پیش از حملهٔ مغول، روسها به منطقه‌ای که رود اوکا به اتل می‌پیوندد، رسیدند. در اینجا شهر نیژنی نووگورود (نووگورود زیرین) پی افکنده شد که در دوران حکومت شوروی به شهر گورکی تغییر نام داد (بارتولد، V/67). در همین سده پس از هجوم مغولان و تاتاران، امپراتوری اردوی زرین (نک: هـ د، آلتین اردو) تأسیس یافت که شهر سرای بزرگ یا سرای باتو در ۱۲۵۴م در کنار رود اتل به عنوان پایتخت آنان بنا شد. بعدها از شهر دیگری به نام سرای برکای یاد شده که آن را سرای جدید نامیدند. بنای این شهر را در حدود سال ۱۲۶۰م نوشته‌اند (BSE^3, XXII/588).

1. Volgoverkhovie 2. Zacharia Rhetor 3. T.Simocattes

هجوم مغول و تاتار رابطهٔ اقتصادی اتل را با دیگر مناطق قطع کرد. تنها در مسیر شمالی و نواحی نووگورود، تور[1] و ولادیمیر- سوزدال بازرگانی هنوز رونقی داشت. از سدهٔ ۱۴م بازرگانی رونق پیشین را بازیافت و نقش شهرهایی چون غازان، نیژنی‌نووگورود و آستاراخان فزونی گرفت (همان، V/294). آفاناسی نیکیتین بازرگان اهل تور در ۱۴۶۶م از راه اتل به دریای خزر رفت و اطلاعاتی از این رود به دست داد (ویتاشفسکایا، 41-36). ایوان مخوف در اواسط سدهٔ ۱۶م خان نشینهای غازان و آستاراخان را به تابعیت روسیه درآورد و این نیز سبب ایجاد وحدت در سرزمینهای مسیر اتل، زیر نظر روسیه شد. پس از تصرف آستاراخان از سوی سپاهیان روس در ۱۵۵۶م، شهرهای بزرگ جدیدی چون سامارا، ساراتف و تزاریتسین (ولگا گراد کنونی) پدید آمدند. آدام اولئاریوس در ۱۶۳۶م اطلاعاتی دربارهٔ مسیر سفلای رود ولگا ارائه کرده است. رفته رفته با گسترش نفوذ روسیه، تاتارها و ترکان، نواحی اطراف ولگا را ترک گفتند و جایگاههای خود را به روسها واگذاردند. شهرهای تازهٔ اسلاوی ـ روسی در سواحل ولگا (اتل) پدید آمد که از آن جمله‌اند شهرهای سامارا (که از ۱۹۳۵م کوی‌بیشف[2] نام گرفت)، اوفا و سیمبیرسک که زادگاه ولادیمیر اولیانوف (لنین) بود و پس از مرگ وی در ۱۹۲۴م به نام وی اولیا نوفسک نامیده شد (BSE[3]، همانجا). بدین ترتیب اتل نه تنها راه ارتباط میان مرکز و جنوب روسیه شد، بلکه زمینه را برای نفوذ روسها در دریای خزر نیز فراهم آورد. پس از انقلاب روسیه، کوشش مسلمانان ساکن میان اتل و اورال به منظور تأسیس کشور «ادل‌ـ اورال» در ۱۹۱۷ـ ۱۹۱۸م بی‌نتیجه ماند (*دانشنامه*).

شهر اتل: این شهر مرکز سرزمین خزر بوده است (ابن حوقل، ۳۸۹/۲). دربارهٔ تختگاه خزر نظریات محققان متفاوت است. بعضی بَلَنْجَر در دامنهٔ شمالی قفقاز را نخستین‌پایتخت امپراتوری خزرنوشته‌اند (کسترلر، ۶۲). در این محدوده میان سپاهیان اسلام به فرماندهی سلمان ابن ربیعهٔ باهلی و خزران پیکار روی داد (بلاذری، ۲۹۲ـ۲۹۳). مؤلفان مسلمان از سمندر نیز به عنوان تختگاه کهن خزر یاد کرده‌اند. این شهر ظاهراً در دامنهٔ کوههای قفقاز نزدیک سریر قرار داشت، ولی محل دقیق آن تاکنون مشخص نشده است (آرتامونوف، 234). مسعودی حدود تغییر تختگاه خزر از سمندر به اتل را پس از پیکار خزران با مسلمانان نوشته است (مروج، ۲۰۰/۱). آرتامونوف مؤلف کتاب «تاریخ خزر» این نظر مسعودی را موثق نمی‌داند. وی معتقد است که هنگام لشکرکشی جراح بن عبدالله حَکَمی در ۱۰۴ق/ ۷۲۲م و فتح بلنجر و دیگر نواحی خزر، سمندر ظاهراً همچنان پایتخت خزر بود و احتمالاً به سبب حملات پی در پی مسلمانان، تختگاه خزران به شهر البیضاء در مسیر سفلای رود اتل انتقال یافت (همانجا؛ نیز نک: ابن اثیر، ۱۱۱/۵ـ۱۱۳).

این شهر در ۷۳۷م (۱۱۹ق) مقر خاقان بود (آرتامونوف، همانجا). در داستان مربوط به حملهٔ مروان بن محمد به خزر در ۱۱۹ق از شهر البیضاء به عنوان مقر خاقان یاد شده است (ابن اثیر، ۲۱۵/۵). بارتولد می‌نویسد خزر در جنوب غرب در منطقهٔ داغستان با سرزمین خلافت هم مرز بود و اغلب درگیریهایی میان خزران و مسلمانان روی می‌داد. به سبب همین برخوردها ملوک خزر ناگزیر از ترک تختگاه پیشین خود در داغستان شدند و شهر جدیدی را در دهانهٔ رود ولگا بنا نهادند (V/61). ابن خردادبه از ۳ شهر خزر به نامهای خَمْلیج، بلنجر و البیضاء یاد کرده است (ص ۱۲۴). گروهی از محققان، خملیج را یکی از نامهای اتل دانسته‌اند (آرتامونوف، 272؛ جودائیکا، III/823-824). به نوشتهٔ ابن رسته (ص ۱۳۹) دو بخش تختگاه خزر سارغَشِن و هَبْ‌تَلَغ یا حسلغ (بدون نقطه) بوده است. دخویه (ص ۱۳۹) با احتمال آن را به خملیج نزدیک دانسته است (نیز نک: آرتامونوف، 394). گردیزی نیز از دو شهر بزرگ خزران به نامهای سارغش و ختلغ یاد کرده است (ص ۲۷۲ و حاشیه‌های ۸ و ۹). حسلغ (بدون نقطهٔ) کتاب ابن رسته بی شباهت به ختلغ در کتاب گردیزی نیست. این بخشها در نوشتهٔ بکری نیز تا اندازه‌ای مشابه نوشتهٔ گردیزی است (مینورسکی، ۳۱۰؛ آرتامونوف، 395). همهٔ اینها از مأخذی متعلق به گذشتهٔ دور منشأ گرفته‌اند که به عقیدهٔ آ. یو. یاکوبوفسکی، ساراشِن (مینورسکی آن را با سَقْسین برابر دانسته) و خان بالغ بوده است (مینورسکی، ۳۰۷ـ۳۱۱؛ آرتامونوف، همانجا). هرگاه حسلغ (بدون نقطه) در کتاب ابن رسته را به صورت خَتْبلِغ نقطه گذاری کنیم که بی‌شباهت به نام هَبْ‌تَلَغ در همان کتاب نیست (همانجا)، آنگاه می‌توان گمان برد که نام مزبور تصحیفی از خان بالغ بوده باشد. مینورسکی به نام خان بالغ اشاره کرده است. این اصلاح از سوی هارتمن[3] صورت گرفته، ولی او نام مزبور را به صورت قبغ بالغ آورده است که درست به نظر نمی‌رسد (مینورسکی، ۳۱۱).

نام تمامی تختگاه خزر از سوی هیچ یک از مؤلفان اسلامی به روشنی نیامده است (آرتامونوف، همانجا). گروهی از مؤلفان اسلامی تختگاه خزر را اتل نامیده‌اند. نوشتهٔ اصطخری در این مورد روشن است. او می‌نویسد خزر نام قوم است و تختگاه آن اتل نامیده می‌شود که از رودی به همین نام است (ص ۱۰). ابن حوقل از تختگاه خزر با دو نام اتل و خزران یاد کرده است (۳۸۹/۲). ساراشن و خان بالغ در کدام ساحل رود اتل قرار داشتند و کدام یک از آنها به نوشتهٔ ابن حوقل اتل و خزران بوده‌اند؟ آرتامونوف می‌نویسد با توجه به اهمیت نام خان بالغ یا «شهر خان» که بخش غربی بدان نامیده شده است، می‌توان چنین پنداشت که «خزران» منطبق بر ساراشن (به معنای شهر زرد) بوده و این همان است که در متون عربی به احتمال زیاد با نام البیضاء آمده که به مفهوم [شهر] سپید است. متأسفانه دلیل مستقیمی که نشان دهد بخش غربی، خان بالغ و بخش شرقی، ساراشن نامیده می‌شده است، وجود ندارد. احتمالاً نام عربی البیضاء با نام سارکِل (ساری = زرد) می‌تواند هماهنگی داشته باشد (آرتامونوف، همانجا و حاشیهٔ ۲۰). می‌توان گفت که نامهای خان بالغ و ساراشن قدیم تر از نامهای اتل و خزران

---

1. Tver 2. Kuibishev 3. M. Hartmann

بوده است، زیرا که دو نام نخستین را در مآخذ سدۀ ۳ق/۹م می‌یابیم، حال آنکه نامهای اتل و خزران متعلق به سدۀ ۴ق/۱۰م است که ضمناً تمامی تختگاه خزر با نام اتل مشخص می‌گردد که در سدۀ ۲ق/۸م البیضاء نامیده می‌شد.

این شهر در سدۀ ۳ق/۹م از مراکز بازرگانی شد و در سدۀ ۴ق/۱۰م به اوج شکوفایی رسید (همو، 396). دربارۀ بخشهای اتل میان مؤلفان تفاوت نظر وجود دارد. ابن فضلان شهر را شامل دو قسمت نوشته است (ص ۱۱۵). اصطخری (ص ۲۲۰) و ابن حوقل (همانجا) نیز مشابه نظر ابن فضلان را ابراز داشته‌اند، ولی مسعودی شهر را شامل ۳ قسمت دانسته است. وی می‌نویسد اتل که اکنون شاه خزر آنجا اقامت دارد، ۳ قسمت است و رودی بزرگ آنها را از هم جدا می‌کند. این شهر بر دو سوی رود است و میان رود جزیره‌ای است که مرکز مملکت آنجاست و قصر ملک میان این جزیره است (مروج، ۱/۲۰۰-۲۰۱). این نظر با نوشتۀ یوسف شاه خزران که تاریخ نگارش آن را پس از ۹۵۴م (۳۴۳ق) و پیش از ۹۶۱م (۳۵۰ق) دانسته‌اند، نزدیک است (کستلر، ۷۹). یوسف در نامه‌ای به یکی از اشراف اسپانیا، تختگاه خود را با ذکر جزئیات و طول و عرض چنین تصویر کرده است: در این منطقۀ تحت فرمان من ۳ شهر وجود دارد... در یکی از آنها شهبانو با خاصگان و خدمتکاران سکنیٰ دارند. طول و عرض این شهر با حومه و روستاهای وابسته به آن ۵۰ در ۵۰ فرسنگ است. در این شهر یهودان، پیروان اسماعیل (مسلمانان) و مسیحیان مسکن گزیده‌اند. کسانی دیگر از اقوام و قبایل نیز در این شهر زندگی می‌کنند. شهر دوم همراه با حومۀ آن دارای طول و عرضی به مقیاس ۸ در ۸ فرسنگ است. در شهر سوم من همراه با شاهزادگان و اشراف و بزرگان و نزدیکان و خدمتکاران به سر می‌برم. این شهر چندان بزرگ نیست. طول و عرض آن ۳ در ۳ فرسنگ است. من در جزیرۀ کوچکی سکنیٰ دارم. مزرعه و تاکستان و همۀ آنچه مورد نیاز من است، در همین جزیرۀ کوچک نهاده است (آرتامونوف، 394-393). به نوشتۀ اصطخری (همانجا) و ابن حوقل (۲/۳۸۹-۳۹۰) هر یک از دو بخش اتل به طول یک فرسنگ بوده است. این رقم به مراتب کمتر از اندازه‌ای است که یوسف در نامۀ خود بدان اشاره کرده است. گمان می‌رود این رقم صرفاً شامل ابعاد شهر بدون در نظر گرفتن حومه و نواحی تابع آن باشد.

طبق نوشتۀ مؤلفان اسلامی اتل شهر بزرگی دارای بناهایی بافواصل بسیار به صورت خانه‌های چوبی، چادرهایی از پشم و نیز خانه‌های گلی اندکی بوده است. گمان می‌رود مشابهتهایی میان این بناها و خانه‌های کشف شده در سارکل وجود داشته است (آرتامونوف، 396). منطقه‌ای که این شهر در آن قرار داشته و از دیدگاه باستان شناسان از اهمیت فراوانی برخوردار بوده است، به سبب ایجاد تأسیسات هیدروالکتریک زیر آب رفت (کستلر، ۵۹). تنها قصر و قلعۀ شاه در محلی دورتر از ساحل رود در جزیره قرار داشت و گویا میان جزیره و ساحل از قایقها پلی ساخته بودند (مسعودی، آرتامونوف، همانجاها؛ BSE³, XI/53).

اصطخری می‌نویسد که قصر شاه از آجر است و جز این کوشک در همۀ ولایت عمارتی از آجر پخته نیست و نگذارند که دیگر کسان چنان بنایی از آجر بسازند (ص ۲۲۰). شهر درختان بسیاری داشت و دارای بازارها، گرمابه‌ها، کنیسه، کلیسا و حدود ۳۰ مسجد و مدرسه برای آموختن *قرآن* بود. در شهر مسجد جامعی با مناره‌هایی بلندتر از کاخ شاه وجود داشت. ارتباط میان بخشهای شهر در دو سوی رود با زورقها انجام می‌گرفت. سراسر شهر با دیوارها محصور بوده است. مقدسی دیوار اتل را با دیوار گرگانج (اورگنج) قیاس کرده و از آن بزرگ‌تر دانسته است. شهر ۴ دروازه داشت که یکی از آنها به رود اتل گشوده می‌شد (مقدسی، ۳۶۰-۳۶۱؛ اصطخری، ابن حوقل، همانجاها؛ آرتامونوف، 397-396). ابن حوقل مقر شاه و سپاهیانش را در بخش غربی شهر می‌داند (۲/۳۸۹). در بخش شرقی شهر بازرگانان و پیشه‌وران و جز آنان می‌زیستند. بیشتر مردم این بخش شهر را مسلمانان تشکیل می‌دادند. شمار اینان، بجز کسانی که در سپاه خدمت می‌کردند، بیش از ۱۰ هزار نفر بود. شمار یهودیان، مسیحیان و بت پرستان نیز اندک نبود. اسلاوها و روسها از زمرۀ بت پرستان بودند. خزرها عمدتاً در بخش غربی شهر می‌زیستند و بسیاری از اینان پیرو آیین یهود بودند. مسعودی (مروج، ۱/۲۰۱) شاه، درباریان و خدمتکاران او را از زمرۀ یهودیان دانسته است. ظاهراً گارد شاهی خزر که بخش بزرگی از آنان را مسلمانان تشکیل می‌دادند، در این بخش اقامت داشتند (همانجا؛ ابن حوقل، ۲/۳۹۰؛ آرتامونوف، 397). در ۳۱۰ق/۹۲۲م شاه خزر خبر یافت که در یکی از سرزمینهای اسلامی، مسلمانان کنیسه‌ای را ویران کرده‌اند. از این رو فرمان داد منارۀ مسجدی را فرو ریزند و مؤذنان آن را بکشند، ولی از بیم آنکه مبادا همۀ کنیسه‌ها در بلاد اسلام ویران شوند، از ویران کردن مسجد خودداری کرد (یاقوت، ۲/۴۴۰؛ بارتولد، V/600).

محل شهر اتل تاکنون به صورتی کاملاً دقیق مشخص نشده است. اصطخری آن را کنار رودی به همین نام و فاصلۀ آن تا سمندر را ۸ روز راه و فاصلۀ سمندر تا دربند (باب الابواب) را ۴ روز راه نوشته است (ص ۲۲۷). مشابه این رقم را ابن حوقل نیز ذکر کرده است (۲/۳۹۸). آرتامونوف شهر اتل را در دو سوی مسیر سفلای ولگا دانسته و با استناد به محاسبۀ یوسف شاه خزران، آن را حدود ۱۲۰ کم بالاتر از آستاراخان در ناحیۀ ینوتایفکا سلیتریانویه[1] که ویرانه‌های نخستین تختگاه تاتاران شهر سرای باتو در آن کشف شده، نوشته است (ص 390). در *جودائیکا* محل شهر در ۱۴۴ کیلومتری شمال آستاراخان آمده است (III/824). در ۱۹۵۹م در ساحل راست ولگا و ساحل چپ آختوبا و ناحیۀ ینوتایفکا سلیتریانویه حفاریهای باستان‌شناسی انجام شد، ولی نشانه‌هایی از اتل به دست نیامد (آرتامونوف، 391-390).

از روایات روسی آگاهیهایی به دست می‌آید مبنی بر اینکه چند قوم اسلاو تا نیمۀ دوم سدۀ ۹م خراجگزار ملوک خزر بوده‌اند. روسها در

1. Enotaevka-Selitryanoe

سدهٔ ۹ م ضرباتی بر اقوام جنوبی وارد آوردند. برخورد میان این اقوام امری ناگزیر بود. آنان در آغاز با موافقت ملک خزر به اقوام جنوبی حمله بردند و وعده کردند بخشی از غنایم را به وی تسلیم کنند، ولی بعدها فرمانروای خزر به اتباع مسلمان خود اجازه داد که هنگام بازگشت روسها به آنان حمله برند. در این حمله به تقریب همهٔ روسها کشته شدند. در این ماجرا مسیحیان اتل نیز با مسلمانان همراه بودند (مسعودی، همان، ۲۰۵/۱ـ۲۰۸؛ بارتولد، V/62). در ۹۶۵م (۳۵۴ق) فرمانروای کیف به سرزمین خزر حمله برد و شهر اتل را ویران کرد (همو، V/63؛ BSE³, XI/53). ابن حوقل تاریخ حملهٔ روسها به خزر را ۳۵۸ق نوشته است (۳۹۳/۲). گرچه روسها از اتل بیرون رفتند و ظاهراً سرزمین خزر مدتی به صورت متزلزل به حیات خود ادامه داد، ولی اتل هرگز صورت پیشین را باز نیافت و در نوشته‌ها نیز ذکری از آن به میان نیامد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل* ؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض* ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن‌خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک* ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة* ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فضلان، احمد، *سفرنامه* ، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان* ، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق* ، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک* ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان* ، ترجمهٔ محمد توکل، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *دانشنامه* ؛ دخویه، مقدمه و حاشیه بر *الاعلاق النفیسة* (نک: هم، ابن رسته)؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک* ، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ کستلر، آرتور، *خزران* ، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار* ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف* ، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب* ، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم* ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ موحد، محمدعلی، ملحقات بر *خزران* (نک: هم، کستلر)؛ مینورسکی، و.، حواشی و تعلیقات بر *حدود العالم* ، ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش؛ یاقوت، *بلدان* ؛ نیز:

Artomonov, M.I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Bartold, V.V., *Sochineniya*, Moscow, 1968; BSE²; BSE³; Dunlop, D.M., *The History of the Jewish Khazar*, New York, 1967; *Judaica;* Marquart, J., *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Darmstadt, 1961; *Pauly;* Vitashevskaya, M. N., *Sranstviya Afanasiya Nikitina*, Moscow, 1972.

عنایت‌الله رضا

اِتْلاف، قاعِدهٔ، نک: ضمان.

اِتـه، کارْلْ هِرْمان[1] (۱۸۴۴ـ۱۹۱۷م/۱۲۶۰ـ۱۳۳۵ق)، پژوهشگر و خاورشناس نامدار آلمانی و صاحب تحقیقات و تألیفات ارزنده دربارهٔ شعر فارسی و شعرای فارسی زبان.

اته در قصبهٔ اشترالْزوند زاده شد. آموزشهای مقدماتی را در زادگاه خویش و تحصیلات عالی را در دانشگاههای گرایزوالْد و لایپزیگ دنبال کرد. در ۱۸۶۵م به دریافت درجهٔ دکتری در رشتهٔ زبان‌شناسی نایل آمد. آنگاه راهی مونیخ شد و در دانشگاه این شهر به مطالعه و تدریس زبانهای فارسی، عربی و ترکی آغاز کرد که از ۱۸۶۷ تا ۱۸۷۱م ادامه یافت (*هوارزهو*، 333؛ «دائرة المعارف ایتالیا[2]»، XIV/447؛ رضازادهٔ شفق، ۱۳). در اوایل ۱۸۷۲م به آکسفورد دعوت شد تا در کار فهرست نویسی نسخه‌های خطی برخی زبانهای شرقی با آن دانشگاه همکاری کند. اته که سخت مشتاق آشنایی با آثار کهن این زبانها بود، به انگلستان رفت و حدود ۳ سال از عمر خود را در آن دانشگاه به مطالعهٔ نسخه‌های خطی گذراند. ثمرهٔ این مطالعات تکمیل فهرستی از نسخه های خطی فارسی، عربی، ترکی، هندی و پشتوی موجود در کتابخانهٔ بادلیان آکسفورد بود که چندی پیش از آن توسط خاورشناس نامور آلمانی، کارل ادوارد زاخاو، آغاز شده بود. به علاوه او فهرستی تکمیلی از نسخه‌های خطی عربی همین کتابخانه فراهم آورد (*هووازهو*، همانجا). ظاهراً در همین دوران بود که دانشگاه آکسفورد درجهٔ فوق لیسانس افتخاری به وی داد (همانجا). همزمان با آغاز کار در کتابخانهٔ بادلیان، از جانب وزیر انگلستان در امور هندوستان مأموریت یافت که از نسخه‌های فارسی موجود در کتابخانهٔ دیوان هند لندن فهرستی تهیه کند (همانجا). در سالهای ۱۸۸۷ـ۱۸۸۹م ممتحن رسمی مدرسهٔ مطالعات شرقی دانشگاه آکسفورد بود (همانجا).

در ۱۸۷۵م دانشگاه ویلز از وی دعوت کرد که در کهن‌ترین شعبهٔ این دانشگاه، واقع در شهر ابریستویث[3] به تدریس آلمانی و زبانهای شرقی بپردازد. او با پذیرش این دعوت در واقع اقامتگاه آیندهٔ خود را انتخاب کرد. اته ۴۰ سال (تا ۱۹۱۵م) در این گوشهٔ آرام در مقام استادی دانشگاه ویلز به تحقیق و تتبع و تدریس پرداخت (الیس، 171؛ هرفورد، 98). از پاره‌ای گزارشها بر می‌آید که پذیرفتن دعوت دانشگاه ویلز و اقامت دائم وی در آنجا، در واقع گریز از حکومت بیسمارک و تن دادن به نوعی تبعید سیاسی بوده است. با وجود این، اته همچنان به ملیت خویش می‌بالید (الیس، همانجا).

دامنهٔ دانش این عالم کوتاه قد، ولی قوی بنیه و مصمم، بسیار گسترده بود. شش هفت زبان و ادبیات مربوط به هر یک را تدریس می‌کرد. علاوه بر عبری، عربی و سانسکریت و نیز آلمانی، فرانسه و ایتالیایی که تدریس می‌کرد، در نشریهٔ دانشگاه پیوسته اعلام می‌کرد که حاضر است با دانشجویان دیگر زبانهای شرقی کار کند (همانجا) و به گفتهٔ یکی از هوادارانش در آنچه می‌گفت، قصد خودنمایی نداشت (همانجا).

او تا پایان عمر لهجهٔ آلمانی خود را حفظ کرد و با اینکه در زبان‌آموزی استعدادی درخشان داشت، هیچ‌گاه برای یاد گرفتن زبان ویلزی به خود زحمت نداد (همانجا، حاشیهٔ 28). طی اقامت در ابریستویث، فرصتی یافت که با خاورشناسان بزرگ انگلیسی، از جمله ادوارد براون آشنا شود (رضازادهٔ شفق، ۱۴). او سالها عضو رسمی انجمن خاورشناسی آلمان بود و مقالات متعددش در نشریات معتبر آلمان به چاپ می‌رسید.

در آغاز جنگ جهانی اول (اوت ۱۹۱۴م)، اته و همسرش در آلمان به سر می‌بردند، پس از چندی به تقاضای مقامات دانشگاه ابریستویث،

1. Ethé, Carl Hermann
2. *Enciclopedia Italiana.*
3. Aberystwyth

اجازه یافتند که به بریتانیا برگردند، ولی چون در آن روزها احساسات ضد آلمانی در سراسر بریتانیا و از جمله در ابریستویث بسیار تند و خطرناک بود، اته و همسرش ناچار به ترک شهر شدند و با آنکه مطبوعات و برخی از مقامات بلندپایهٔ دانشگاهی و سیاسی به حمایت از او برخاستند و او خود درخواست تابعیت انگلستان کرد، سرانجام در برابر مختصری حقوق بازنشستگی، ناگزیر به استعفا شد (الیس، 172-173). با این حال، وی همچنان تا هنگام مرگ به کار فهرست نویسی برای موزهٔ بریتانیا و دیوان هند لندن ادامه داد (همانجا).

آثار: از اته آثار بسیاری در زمینه‌های گوناگون (تحقیقات، ترجمه‌ها، نشر انتقادی متون کهن و فهرست نسخ خطی) در قالب مقاله، رساله و کتاب برجای مانده که اهم آنها به شرح زیر است:

الف ـ رساله‌ها و مقالات: ۱. «اسلاف و معاصران رودکی» در «تحقیقات شرقی[1]»، لایپزیگ، ۱۸۷۵م؛ ۲. «فردوسی غزل‌سرا یا اشعار غنایی فردوسی» در گزارشهای «آکادمی علوم[2]» مونیخ، ۱۸۷۲م؛ ۳. «دربارهٔ پاره‌ای از ترجمه‌های ناشناختهٔ ترکی *کلیله و دمنه*»، در «کنگرهٔ بین‌المللی خاورشناسان[3]»، ۱۹۸۸م؛ ۴. «مجدالدین ابو اسحاق کسائی، غزلیات کسائی» در گزارشهای «آکادمی علوم» مونیخ، ۱۸۷۴م.

ب ـ ترجمه‌ها: ۱. «رباعیات ابوسعید ابوالخیر»، گردآوری و ترجمه به آلمانی، در همان نشریه، لایپزیگ، ۱۸۷۵م؛ ۲. «شبستان خیال فتاحی نیشابوری»، ترجمهٔ فصل اول آن دربارهٔ ایمان و اسلام، از روی نسخهٔ لایپزیگ و وین، ۱۸۶۸م؛ ۳. «نظامی گنجوی، لشکرکشی اسکندر به آب حیات و ظلمات»، شعری از *اسکندرنامهٔ* نظامی، با تحشیه و توضیحات عرفانی، در همان نشریه، ۱۸۷۱م؛ ۴. *آثار البلاد*[4] زکریا قزوینی، ترجمه به آلمانی بر اساس چاپ ف. ووستنفلد و حواشی و تعلیقات فلایشر، لایپزیگ، ۱۸۶۸م.

ج ـ نشر انتقادی متون کهن: ۱. *روشنایی نامهٔ* ناصر خسرو، چاپ متن فارسی، لایپزیگ؛ ۲. *یوسف و زلیخا*، منسوب به فردوسی، ویرایش شده بر اساس نسخه‌های خطی کتابخانهٔ بادلیان، موزهٔ بریتانیا، انجمن آسیایی و دو نسخهٔ چاپ سنگی، آکسفورد، ۱۹۰۸م.

د ـ فهرست نسخه‌های خطی: ۱. «فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ترکی، هندی و پشتو در کتابخانهٔ بادلیان آکسفورد»، بخش ۲، آکسفورد، ۱۹۰۳م (ج ۱، ۱۸۸۹م). این فهرست شامل معرفی ۲۵۴ نسخهٔ خطی است که در ۱۷۵۸م از جیمز فریزر، کارمند شرکت هند شرقی، خریداری شده بود (کراستر، 110). ۲. «فهرست نسخه‌های خطی در کتابخانهٔ دیوان هند لندن»، ج۱ و ۲، آکسفورد، ۱۹۰۳م (این فهرست، در ۱۹۳۷م توسط ادوارد ادواردز ویرایش، و توضیحات و نمایه‌هایی بر آن افزوده شد). ۳. «فهرست نسخه‌هایی خطی شرقی، فارسی، عربی و هندوستانی در کتابخانهٔ ملی ویلز»، ابریستویث، ۱۹۱۶م. ۴. «فهرست توصیفی نسخه های خطی فارسی و عربی کتابخانه ادنبورگ» (با همکاری اشرف الحق و روبرتسن)، ادنبورگ، ۱۹۲۵م.

هـ ـ کتابها: ۱. «مطالعات خاورشناسی[5]»، لایپزیگ، ۱۸۷۰م؛ ۲. «مطالعاتی دربارهٔ تعزیه‌های ایرانی[6]»، لایپزیگ، ۱۸۷۰م؛ ۳. «شعر درباری و شعر رمانتیک ایرانیان[7]»، هامبورگ، ۱۸۸۷م؛ ۴. «نظم عرفانی و تربیتی و تغزلی و نوشته‌های متأخر ایرانیان[8]»، هامبورگ، ۱۸۸۸م؛ ۵. «زندگی، افکار و اشعار ناصرخسرو[9]»، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ۶. «ادبیات فارسی[10]». این اثر که شاید نخستین مجموعهٔ مستقل دربارهٔ ادبیات کلاسیک ایران و مهم‌ترین کار اته باشد، در ۱۳۴۷ش با عنوان *تاریخ ادبیات فارسی* توسط صادق رضازادهٔ شفق به فارسی ترجمه شده است، و با اینکه نزدیک به ۱۰۰ سال از تألیف آن می‌گذرد، هنوز از منابع معتبر تاریخ ادبیات فارسی به شمار می‌آید. *تاریخ ادبیات فارسی* اته با اینکه نسبتاً به اختصار نوشته شده، ولی پر از نکات ادبی تازه است. اظهار نظرهای عالمانه و استدراکات صائب اته حکایت از دقت عمیق، حوصلهٔ فراخ و اجتهاد ادبی او دارد. از مآخذ این کتاب بر می‌آید که اته بیشتر از نسخه‌های خطی بهره برده است. توجه او به پاره‌ای از ویژگیهای تذکره‌نویسی در زبان فارسی و همچنین چگونگی تحول زبان فارسی (ص ۳ـ۴) در خور عنایت است. اگر چه معدودی از داوریهای ادبی او، مانند انتساب منظومهٔ *یوسف و زلیخا* به فردوسی (ص ۴۶ـ۴۹) و استنتاجات نادرست ناشی از این انتساب (ص ۵۱ ـ۵۲) و یا تأیید روایات پاره‌ای از تذکره‌نویسان در این باره که اسدی طوسی استاد فردوسی بوده است (صفا، ۲۸۳)، دیگر اکنون مردود شمرده شده، ولی آراء و پژوهشهای وی عموماً هنوز به اعتبار خود باقی است. گویا بعضی از نظراتش در *تاریخ ادبیات ایران*، نخستین بار اظهار شده است؛ مثلاً اینکه کور زاده شدن رودکی محل تردید است (ص ۲۵)، دقیقی طوسی به کیش زرتشتی گرایش داشته است (ص ۲۸) و یا فردوسی در کنار شعر حماسی، در سرودن اشعار غنایی و رمانتیک نیز تبحر داشته است (ص ۴۵).

مآخذ: اته، کارل هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ صادق رضازادهٔ شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ رضازادهٔ شفق، صادق، مقدمه بر *تاریخ ادبیات فارسی* (نک: هم، اته)؛ صفا، ذبیح الله، *حماسه سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Craster, E., *History of the Bodleian Library, 1845-1945*, Oxford, 1952; Ellis, E.L., *The University College of Wales, Aberystwyth, 1872-1972*, Cardiff, 1972; *Enciclopedia Italiana*, Rome, 1949; Herford, C.H., «Impressions of Aberystwyth 1887-1901», *The College by the Sea*, Aberystwyth, 1928; *Who Was Who, 1916-1928*, London, 1967, vol. II.

مجدالدین کیوانی

1. *Morgenländische Forschungen.* 2. *Akademie der Wissenschaften...* 3. *International Congress of Orientalists.* 4. *Kosmographie.* 5. *Morgenländische Studien...* 6. *Die persischen Passionss piele Studien.* 7. *Die höfische und romantische Poesie der Perser.* 8. *Die mystische didaktische und lyrische Poesie und das spätere Schriftthum der Perser.* 9. *Nasir bin Khusraus Leben, Denken und Dichten.* 10. *Neupersische Litteratur.*

اِتینگهاوْزِن[1]، ریچارد (فوریهٔ ۱۹۰۶ ـ آوریل ۱۹۷۹م/ ۱۲۸۴ ـ ۱۳۵۸ ش)، خاورشناس آمریکایی و متخصص در هنر اسلامی. وی در خانواده‌ای کشاورز، در فرانکفورت آلمان به دنیا آمد. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را همانجا به پایان برد و سپس به دانشگاه رفت و در زمینهٔ معارف اسلامی به تحقیق پرداخت و در ۱۹۳۱م با تألیف پایان‌نامه‌ای دربارهٔ یک موضوع قرآنی، در فرانکفورت به دریافت درجهٔ دکترا نائل شد. در دانشگاههای مونیخ و کمبریج نیز تحصیل کرد (نک : گرابار، 281 به بعد؛ عقیقی، ۱۰۱۹/۳؛ «یاد بود»، ۴۱۰؛ *اینترنشنال*، 493). از آنجا که به هنر اسلامی علاقه‌مند بود، در موزهٔ دولتی برلین تحت نظر فردریش زاره[2] و ارنست کونل[3] به کار پرداخت. در اوایل دههٔ ۴ سدهٔ ۲۰م به یاری مؤسسهٔ آمریکایی «هنر و باستان‌شناسی ایران»، به آمریکا رفت و با آرتور پوپ آغاز به همکاری کرد. در سالهای ۱۹۳۸ ـ ۱۹۴۴م در دانشگاه میشیگان مشغول به تدریس شد. در ۱۹۵۰ ـ ۱۹۵۱م در خاور نزدیک و مخصوصاً در ایران و افغانستان به پژوهش پرداخت و سرانجام در شهر پرینستون آمریکا درگذشت (نک: *مایرز*، 314؛ «یاد بود»؛ *اینترنشنال*، همانجاها؛ *دایرة المعارف فارسی*).

اتینگهاوزن به رغم بیماری شدید، در پژوهش بسیار پرکار و کوشا بود (نک: گرابار، 282-281). گرابار می‌گوید: به سختی می‌توان موزه یا دانشگاهی را در آمریکا و کانادا یافت که اتینگهاوزن در آنجا سخن‌رانی نکرده باشد. وی به افتخارات بسیاری دست یافت، اما نشان «لیاقت» که در ۱۹۷۶م از سوی دولت آلمان به او داده شد، بیش از هرچیز مایهٔ خشنودی خاطر وی گردید. اتینگهاوزن به زبان فارسی نیز تکلّم می‌کرد و با برقراری درس زبان فارسی در دانشگاه میشیگان که با همکاری خود او صورت گرفت، چیره‌دستی خویش را در این زمینه افزایش داد (نک: همو، 281).

در بسیاری از تحقیقات مربوط به هنر اسلامی به آثار اتینگهاوزن استناد شده است. اهتمام وی به گردآوری آثار هنری که ابزار تحقیق در این رشته است، به معرفی هنر اسلامی منجر شد و آثار موجود در موزه‌ها گواه این تلاش است. هرچند اتینگهاوزن در این تلاش ادامه دهندهٔ روش زاره و کونل بود، اما می‌توان گفت که وی به بررسی تطبیقی آثار هنر اسلامی اهتمام داشته است (نک: همو، 284-282؛ اتینگهاوزن، «هنر اسلامی[4]»، 6-5، عناوین فصل C).

اتینگهاوزن در سالهای ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۳م معاون بخش اسلامی موزهٔ دولتی برلین، در ۱۹۳۴ ـ ۱۹۳۷م عضو مؤسسهٔ آمریکایی هنر و باستان‌شناسی ایران، در ۱۹۳۷ ـ ۱۹۳۸م دانشیار هنرهای اسلامی انستیتوی هنرهای زیبای دانشگاه نیویورک، در ۱۹۳۸ ـ ۱۹۵۴م سردبیر و نویسندهٔ مجلهٔ «هنر اسلامی[5]»، در ۱۹۴۴ ـ ۱۹۶۷م موزه‌دار بخش هنر خاور نزدیک در گالری هنری فریر[6] واشینگتن، در ۱۹۴۷ ـ ۱۹۵۰م عضو کمیتهٔ آمریکایی تحقیقات خاور نزدیک، در ۱۹۴۸م استاد هنرهای اسلامی در دانشگاه میشیگان، در ۱۹۵۴م نمایندهٔ انستیتوی اسمیت سونین[7] در جشن هزارهٔ ابن سینا و از ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۷م استادیار انستیتوی هنرهای اسلامی دانشگاه نیویورک بود (نک: گرابار، همانجا؛ عقیقی، ۱۰۱۹/۳). به هنگام مرگ نیز ریاست مشاورین بخش اسلامی موزهٔ هنری متروپولیتن و استادی کرسی هاگوپ کورکیان در انستیتوی هنرهای زیبای دانشگاه نیویورک را بر عهده داشت (نک: مقدمهٔ ناشر بر «هنر و معماری[8]» اتینگهاوزن، 1). وی همچنین عضو آکادمی مکتوبات و ادبیات، آکادمی بریتانیا، انستیتوی باستان‌شناسی آلمان، آکادمی آمریکایی هنرها و علوم، آکادمی باواریا، انستیتوی مصر و انجمن فلسفهٔ آمریکا و مدیر مجلهٔ «هنر شرقی[9]» بود (نک: گرابار، 282-281).

آثار:

الف ـ مقالات: بیش از ۲۴۰ اثر از او به‌صورت مقاله در منابعی چون «دائرة المعارف هنر جهان[10]»، «بررسی هنر ایران[11]»، «دائرة المعارف اسلام[12]»، «جهان اسلام[13]»، «میراث اسلام[14]»، «هنر و معماری اسلامی[15]» (از مجموعهٔ کتابخانهٔ تاریخ هنر گارلند[16])، نشریات «هنر شرقی»، «هنر اسلامی»، «بولتن مؤسسهٔ آمریکایی هنر و باستان‌شناسی ایران[17]» و غیره به چاپ رسیده است. در مجموعه‌ای تحت عنوان «مطالعاتی در هنر و ادبیات خاور نزدیک[18]» که به مناسبت چهلمین سال خدمات علمی و فرهنگی اتینگهاوزن به او تقدیم شده، فهرستی از ۲۲۱ مقاله، و در «مجموعهٔ مقالات دربارهٔ باستان‌شناسی و هنر اسلامی[19]» (برلین، ۱۹۸۴م) نزدیک به ۶۰ مقاله از او توسط میریام رزن‌آیالن جمع‌آوری و برحسب موضوع طبقه‌بندی شده است. موضوع مقاله‌ها عبارت است از جوهر هنر اسلامی، مضامین اسلامی در هنر اسلامی، شرح آثار هنری، بررسی آثار کهن، بررسی هنر اسلامی و غیره.

ب ـ کتابها:

۱. «تک شاخ[20]» (واشینگتن، ۱۹۵۰م). این کتاب نخستین و تنها مجلد از مجموعهٔ موسوم به «بررسیهای تصویر نگاری اسلامی» است. اتینگهاوزن در این کتاب به بررسی پیکرنگاری با موضوع تصاویر حیوان تک شاخ در هنر اسلامی ــ عمدتاً در نقاشی ــ می‌پردازد و دربارهٔ هویت تک شاخ (از جمله کرگدن) مباحثی را مطرح می‌کند.

۲. «نقاشی عرب[21]» (ژنو، ۱۹۶۲م). اتینگهاوزن در این کتاب به

---

1. Ettinghausen 2. F. Sarre 3. E. Kühnel 4. *Islamic Art...* 5. *Ars Islamica.* 6. Freer 7. Smithsonian 8. *The Art and...* 9. *Ars Orientalis.* 10. *Encyclopedia of World Art.* 11. *A Survey of Persian Art.* 12. EI[1]. 13. *The World of Islam.* 14. *The Legacy of Islam.* 15. *Islamic Art...* 16. Garland 17. *Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology.* 18. *Studies in Art and Literature of the Near East.* 19. *Islamic Art...* 20. *The Unicorn.* 21. *Arab Painting.*

بحث دربارهٔ تصویرگری اسلامی پرداخته و از شیوه‌ها و آثار نقاشی مسلمانان، از جمله ایرانیان، و از موضوعاتی چون پیدایش تصویرگری اسلامی، شکوفایی هنر کتاب‌سازی، تذهیب نسخ *قرآن* سخن گفته است. به گفتهٔ گرابار (ص 282)، شاید کتاب مذکور از نتایج نخستین سفر طولانی اتینگهاوزن در اوایل ۴۰ سالگی به سرزمینهای اسلامی بوده است. «نقاشی عرب» به فرانسه و آلمانی نیز ترجمه شده است.

۳. «از بیزانس تا ایران ساسانی و دنیای اسلامی[1]» (لیدن، ۱۹۷۲م). سخن اصلی اتینگهاوزن در این کتاب بیان ارتباط و تأثیرات متقابل عوامل هنری میان شیوه‌های بیزانسی، ساسانی و اسلامی است که آنها را ضمن مباحثی چون نقش اسب بالدار و تصاویر مربوط به دیونوسوس[2] خدای یونانی بارآوری و شراب آورده و در فصلی از آن، از قصر «خِربَة المَفجَر» در سرزمین فلسطین که معماری آن یادآور کوشکهای بیزانسی و ساسانی است، سخن گفته است (ص 17 به بعد؛ نیز نک‍: بورکهارت، 15). وی این کتاب را هنگامی نوشت که پژوهش در هنر اسلامی هنوز رشتهٔ تحقیقی نسبتاً جدیدی به شمار می‌آمد.

۴. «هنر و معماری اسلامی در ۶۵۰-۱۲۵۰م[3]» (لندن، ۱۹۸۷م). این کتاب تألیف مشترک اتینگهاوزن و گرابار است. در این اثر که پس از درگذشت اتینگهاوزن انتشار یافت، مؤلفان هنر را به عنوان یکی از جلوه‌های فرهنگ و تمدن اسلامی، از آغاز تا واپسین سالهای خلافت عباسی بررسی کرده‌اند.

با اینکه آثار بسیاری از اتینگهاوزن بر جای مانده، مترجمان ایرانی تاکنون به‌ندرت به ترجمهٔ نوشته‌های او پرداخته‌اند.

مآخذ: *دایرةالمعارف فارسی*؛ عقیقی، نجیب، *المستشرقون*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ «یادبود مؤلفان»، *آینده*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۰ ش، س ۷، شم ۵؛ نیز:
Burckhardt, Titus, *Art of Islam, Language and Meaning*, tr. J. Peter Hobson, London, 1976; Ettinghausen, Richard, *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World*, Leiden, 1972; id, *Islamic Art and Archaeology Collected Papers*, ed. M. Rosen – Ayalon, Berlin, 1984; id and Oleg Grabar, *The Art and Architecture of Islam 650–1250*, London, 1987; Grabar, Oleg, "Richard Ettinghausen", *Artibus Asiae*, Switzerland, 1971, no. 41; *The International Who's who 1978 – 79*, London, 1978; *Meyers Enzyklopädisches Lexikon Jahrbuch 1980*, Mannheim etc., 1979.
یدالله غلامی

اِتیوپی، جمهوری دموکراتیک مردم اتیوپی واقع در افریقای شرقی. این کشور بین ۳° و ۱۸° عرض شمالی و ۳۳° و ۴۸° طول شرقی قرار دارد و مساحت آن ۱٬۲۲۱٬۹۰۰ کم۲ است (*مایر*، II/829؛ نیز نک‍: «افریقا[4]»، I/355).

اتیوپی از شمال و غرب با سودان، از شرق و جنوب شرقی با سومالی، از شمال شرقی با جیبوتی و دریای سرخ و از جنوب با کنیا هم مرز است («اطلس[5]»، نقشهٔ 77). اتیوپی ۴٬۸۰۰ کم مرز خاکی و ۱٬۰۰۰ کم مرز آبی دارد (*کتاب سبز*، ۱). پایتخت آن آدیس آبابا (به معنای نوگل) است که در ۱۸۸۹ م بنیاد نهاده شده است (شیفرز، 408). این کشور از لحاظ اداری با احتساب پایتخت، به ۲۴ حوزهٔ اداری و ۵ منطقهٔ خودمختار تقسیم می‌شود («سالنامه[6]»، 965). در ۱۹۸۷ م جمعیت اتیوپی ۴۶٬۱۸۴٬۰۰۰ تن برآورد شده است. واحد پول این کشور بیر[7] و نرخ برابری ۱۰۰ واحد آن (در سپتامبر ۱۹۸۸) معادل ۴۸/۳۱ دلار آمریکا بوده است (همان، 969-968).

وجه تسمیه: نام اتیوپی مأخوذ از آئتیوپیای[8] لاتین، از واژهٔ اتیوپیای[9] یونانی وارد زبانهای اروپایی شده است. این نام به معنای سرزمین تیره‌پوستان (شیفرز، 396، حاشیهٔ 2) یا صورت سوختگان (*آمریکانا*، IX/545؛ عابدین، ۷) است. در منابع عربی آن را حبشه می‌خوانند که با تلفظ آبیسینیا[10] به زبانهای اروپایی نیز راه یافته و در اصل عنوان طایفه‌ای بوده است که از سرزمینهای عربی به شاخ افریقا کوچ کرده‌اند. عنوان حبشه (ه‍ م) که تا مدتها به این کشور اطلاق می‌شد، در واقع سرزمین وسیع‌تری از اتیوپی امروزی را شامل بوده است (قس: عارف، ۲۰) و امروز در اتیوپی این نام رسماً منسوخ شده است (شیفرز، همانجا).

ساختار زمین: سنگ اساس اتیوپی از جنس کریستالین (مانند گرانیت و دیوریت) است که بر روی آن رسوبات دریایی (ماسه سنگ، آهک و ژیپس) قرار گرفته است. وجود زلزله، آتش‌فشانها و چشمه‌های آبگرم، به ویژه در شرق و جنوب نشانهٔ آن است که این منطقه هنوز از لحاظ روندهای زمین ساختی، فعال است، چنانکه دریاچهٔ سوآی[11] در حدود ۱۱۰ کیلومتری جنوب آدیس آبابا بر یک دهانهٔ آتش‌فشانی کهن قرار دارد. در ۱۸۶۱ م کوه دوبی[12] فوران کرد و زلزلهٔ ۱۹۲۱ م، ناحیهٔ ماسائوا[13] را ویران ساخت (همو، 397-396).

یکی از عوارض مهم طبیعی منطقه، سیستم ریفت[14] افریقای شرقی است که جلگهٔ اتیوپی را از میان به دو بخش غربی و شرقی تقسیم می‌کند (*بریتانیکا*، VI/998؛ قس: شیفرز، 398).

اتیوپی از لحاظ پستی و بلندی به ۳ بخش اصلی تقسیم می‌شود که هر یک از این بخشها دارای شرایط اقلیمی، پوشش گیاهی، شبکهٔ آبها و نحوهٔ زیست انسانی خاص خود هستند. این ۳ بخش اینهاست:

الف ـ بلندیهای غربی با ارتفاعی بین ۲٬۴۰۰ تا ۳٬۷۰۰ متر.

ب ـ بلندیهای شرقی که مانند بلندیهای غربی تا حد زیادی ــ بجز در دره‌های رودخانه‌ای و نقاط پست‌تر ــ دارای پوشش سطحی بازالتی و قله‌های بلندی از جمله انکواولو[15] با ۴٬۳۱۱ متر ارتفاع است.

ج ـ درهٔ ریفتی و زمینهای پست غربی (*بریتانیکا*، VI/998-999) اتیوپی بین ۴۰ تا ۶۰ کم عرض دارد و کف آن دره را دریاچه‌های متعددی از جمله زوای، لانگانو، آبیاتا، شالا و چامو پوشانیده است («افریقا»، همانجا).

1. *From Byzantium...* 2. Dionysus 3. *The Art and Architecture of Islam 650 - 1250.* 4. *Africa, South...* 5. *Great World Atlas.* 6. *The Europa Year Book.* 7. Birr 8. Aethiopia 9. Ethiopia 10. Abyssinia 11. Suai 12. Dubbi 13. Massaua 14. Rift System 15. Encuolo

آب و هوا: هر چند اتیوپی در عرضهای حاره واقع شده، اما به واسطهٔ قرار گرفتن در محدوده‌ای وسیع از عرض جغرافیایی و تنوع پستی و بلندی، دارای شرایط اقلیمی مختلف است. بر این اساس آب و هوای اتیوپی را نمی‌توان استوایی به شمار آورد، زیرا اقلیم در بلندیها، معتدل و در قسمتهای کم ارتفاع و پست، گرم و خشک است (شیفرز، 400). اتیوپی را از لحاظ شرایط اقلیمی به طور سنتی به ۳ ناحیه تقسیم می‌کنند: ناحیهٔ دگا[1] یا جلگهٔ معتدل، ناحیهٔ کولا[2] یا زمینهای پست و گرم و ناحیهٔ بینابینی یا وینادگا.[3] مرز میان نواحی سه گانه را بخشهایی با ارتفاع ۱٬۷۰۰ تا ۲٬۴۰۰ متر تشکیل می‌دهد. متوسط درجهٔ حرارت سالانه در ناحیهٔ دگا حدود ۱۶°، در ناحیهٔ کولا دست کم ۲۶° و در ناحیهٔ بینابینی حدود ۲۲° سانتی‌گراد است («افریقا»، I/356؛ قس: شیفرز، 399).

بیشترین مقدار باران اتیوپی به سبب بادهای مرطوب استوایی که از جنوب و غرب می‌وزد، تأمین می‌شود و به این ترتیب، در ماههای ژوئن تا اوت تقریباً در سرتاسر کشور باران می‌بارد («افریقا»، همانجا). فصل خشک در بیشتر خاک کشور از اکتبر تا فوریه است. مقدار متوسط بارش سالانه از حدود ۲٬۵۰۰ میلی‌متر در گوره[4] واقع در جنوب غربی تا حدود ۵۰ میلی‌متر در آسب[5] در شمال شرقی، متغیّر است (بریتانیکا، VI/999). مقدار بارش سالانه در هرر[6]، ۹۰۲، در آدیس آبابا ۱٬۲۵۵ در گوندار[7] ۱٬۲۳۳ و در اسمره ۴۹۲ میلی‌متر است (شیفرز، 400، حاشیهٔ 1). با توجه به تنوع آب و هوایی و بی‌نظمی باران در اتیوپی، رخدادهای اقلیمی در سالهای اخیر باعث ایجاد قحطی به ویژه در نواحی پست شده است («افریقا»، همانجا).

شبکهٔ آبها: با توجه به اینکه بلندیهای غربی اتیوپی منطقهٔ پرباران کشور به شمار می‌آید، حوضهٔ آبگیر غربی، مهم‌ترین حوضه را تشکیل می‌دهد و حدود نیمی از حجم آب سالانه از آن تأمین می‌شود. مهم‌ترین رودخانه‌ها در این حوضه اینهاست: نیل آبی (ابای[8]) که ضمناً مهم‌ترین و بزرگ‌ترین رودخانهٔ کشور نیز به شمار می‌آید، تکزه[9] و بارو.[10]

در حوضهٔ آبگیر داخلی، رودخانه‌های عواش[11] و اومو[12] جریان دارند. رودخانه‌های وبی[13]، داوا[14] و شبله[15] در حوضهٔ آبگیر جنوب شرقی جاری هستند (بریتانیکا، همانجا؛ قس: عارف، ۲۷ ـ ۳۵). بستر رودخانه‌های اتیوپی معمولاً دارای شیب تندی است و در برخی قسمتها آبشارهایی را تشکیل می‌دهند. به این ترتیب اغلب رودخانه‌های این کشور قابل کشتیرانی نیستند (شیفرز، همانجا).

خاکها، پوشش گیاهی و حیات جانوری: خاکهای حاصل خیز اتیوپی، نهشته‌های غنی آبرفتی در دره‌های رودخانه‌ای است. دره‌های وسیع نیل آبی، عواش و اومو بیشترین امکانات را برای فعالیت کشاورزی عرضه می‌دارند (بریتانیکا، همانجا).

در اتیوپی با توجه به ارتفاع، از لحاظ پوشش گیاهی و حیات جانوری با تنوع زیادی روبه‌رو هستیم. ناحیهٔ اصلی پوشش گیاهی در این کشور شامل بلندیهای خنک و مرطوب و زمینهای پست گرم و خشک است (همانجا). پوشش گیاهی در بلندیها، تنک و پراکنده، اما در زمینهای پست و نیز دره‌ها بسیار متنوع و انبوه است (*آمریکانا*، IX/543). در واقع، در بلندیها جنگل تا حد زیادی از میان رفته و جای آن را مرتع و یا زمین زراعی گرفته است. زمینهای پست با توجه به شرایط بارش، دارای تنوع وسیعی از پوشش گیاهی منطقهٔ خشک است: از نواحی بیابانی محدود به ناحیهٔ بوته‌های تیغدار تا ساوانهای شامل اقاقیا («افریقا»، همانجا). درختان بلند اکالیپتوس که از استرالیا آورده شده، در اطراف کلیساها، مراکز دولتی و خانه‌ها به فراوانی یافت می‌شود. امروزه حدود ۷٪ از کل مساحت اتیوپی را جنگل تشکیل می‌دهد (*بریتانیکا*، همانجا).

در اتیوپی همچنین با تنوع و فراوانی گونه‌های مختلف جانوری روبه‌رو هستیم: از پستانداران بزرگ نظیر زرافه، گاومیش، بزکوهی و گورخر تا انواع میمون (BSE^3, XXX/343؛ *بریتانیکا*، همانجا). مهم‌ترین نواحی غنی از لحاظ حیات جانوری شامل درهٔ سفلای رود اومو، ناحیهٔ گامبلا[16] در ایلوبابور[17] و جنوب غربی کشور است. در بیشتر رودخانه‌ها و دریاچه‌های اتیوپی تمساح دیده می‌شود (همانجا).

برخی ویژگیهای تاریخی: اتیوپی دارای تاریخی بسیار کهن است و یکی از قدیمی‌ترین مناطق زیستی انسانی به شمار می‌رود. کوشیهای جنوبی افریقا در هزارهٔ دوم ق م از طریق اتیوپی به قسمتهایی که امروزه کنیا و تانزانیا خوانده می‌شود، وارد شده‌اند. این عده در آغاز مسیحیت به دو گروه تقسیم شده‌اند: گروهی به زندگی مبتنی بر گردآوری خوراک و شکار ادامه داده‌اند، اما گروه دیگر که از لحاظ فرهنگی غلبه داشته‌اند، ارتفاعات را به اشغال خود در آورده و به نگهداری دام و تا حدی کشاورزی پرداخته‌اند («افریقای شرقی[18]»، 23).

ظاهراً در هزارهٔ اول ق م عنصر سامی به این گروهها ملحق و با آنها ترکیب شده است (*مایر*، II/837؛ قس: دورانت، ۴ (۱) / ۱۹۹). مهم‌ترین اینان حبشیها بودند که پس از تصرف قسمتهای ساحلی به قسمتهای دیگر نیز رسوخ کردند (شیفرز، 402). این حرکتها تا سده‌های ۳ و ۴ م ادامه یافت و احتمالاً یهودیان نیز در همین دوره به سرزمین اتیوپی آمده‌اند (*مایر*، همانجا). دربارهٔ اینگونه مهاجرتها افسانه‌هایی نیز وجود دارد، تا جایی که هایله سلاسی[19] پادشاه پیشین اتیوپی خود را از اعقاب منلیک[20] اول پسر ملکهٔ سبا و سلیمان نبی به شمار می‌آورد و این امر را در قانون اساسی ۱۹۵۵ م کشور نیز گنجانده بود (شیفرز، 408).

---

1. Dega 2. Kolla 3. Woina Dege 4. Gore 5. Aseb 6. Harrar 7. Gondar 8. Abbay 9. Tekeze 10. Baro 11. Awash 12. Omo 13. Wobi 14. Dawa 15. Shebele 16. Gambela 17. Ilubabor 18. *East...* 19. Haile Selassie 20. Ménélik

در پایان هزارهٔ اول ق م در اتیوپی به سبب ترکیب نژادی حامی و سامی، تمدنی پدید آمد که می‌توان آن را به طور اخص تمدن اتیوپیایی به شمار آورد. آثار این تمدن در خرابه‌های شهر آکسوم و شهرهای اطراف آن مشهود است. پادشاهی آکسوم در پیش از میلاد نه تنها اولین تمدن بزرگ اتیوپیایی به شمار می‌رود، بلکه تمدنی است که به طور سنتی در راه و رسم زندگی مردمان این سرزمین در بسیاری جنبه‌ها در دوره‌های بعدی تا به امروز تأثیر گذاشته است. مؤید این نظر شیوهٔ زندگی روستایی، روشهای زراعت و مانند آن در این کشور است (دیک رید، 73). پادشاهی آکسوم در شمال اتیوپی پدید آمد و در سده‌های ۳ و ۴ م به اوج شکوفایی خود رسید (BSE^3, XXX/344).

عزانا[1]، پادشاه آکسوم، در ۳۲۴ م به مسیحیت گروید (دیک رید، همانجا؛ قس: انده، 427)، چنانکه سکه‌های یافت شده در اتیوپی مربوط به حدود ۳۴۰ م، دارای علامت صلیب است (شیفرز، 402). پذیرش مسیحیت در این سرزمین به ویژه از لحاظ محاسبات قدرت و گسترش امپراتوری آکسوم حائز اهمیت بود («تاریخ اسلام کمبریج[2]»، I(A)/ 11-12). در این دوره میان بیزانس و اتیوپی مسیحی روابط دوستانه‌ای برقرار شد (قس: وات، 4)، اما با ظهور اسلام، امپراتوری آکسوم به عنوان قدرت بزرگ دریای سرخ رو به ضعف نهاد (دیک رید، همانجا). علاوه بر آن، دولت آکسوم به هنگام ورود مسلمانان در سدهٔ ۷ م به اتیوپی، به سبب قدرت گرفتن ایرانیان در دریای سرخ رو به ضعف نهاده بود (EI^2, III/3)؛ هرچند در دوره‌ای به ویژه پیش از هجرت حضرت رسول (ص)، ظاهراً اتیوپی پناهگاه برخی پیروان اسلام به شمار می‌رفته است («تاریخ اسلام کمبریج»، II(A)/ 382).

اسلام در آغاز در میان عشایر ساحل دریای سرخ رایج شد و سپس به سمت شمال و بلندیهای شرقی گسترش یافت. گسترش اسلام با عربی شدن ساکنان اتیوپی همراه نبود، بلکه سازمانهای اجتماعی آنان به همان صورت محفوظ ماند (EI^2, III/6)، هر چند از این زمان به بعد، آثار مسیحیت در سواحل دریای سرخ از میان رفت و راههای ارتباطی آکسوم به دست مسلمانان افتاد (دیک رید، همانجا). به این ترتیب، مسیحیان اتیوپی به بلندیها روی آوردند و تا حدی از بقیهٔ جهان منزوی شدند. این وضعیت تا اوایل سدهٔ ۱۶ م که ارتباطهای تازه‌ای با اروپا برقرار شد، پابرجا ماند (همانجا).

اولین گام در جهت برپایی حکومت اتیوپی جدید توسط تئودروس[3] دوم (۱۸۵۵ ـ ۱۸۶۸ م) برداشته شد. پس از او منلیک دوم (۱۸۸۹ ـ ۱۹۱۳ م) با حمایت ایتالیاییها به پادشاهی رسید، اما او در سالهای بعد، از تحت الحمایگی ایتالیا سرباز زد و در نبرد عدوه[4] در ۱۸۹۶ م استقلال اتیوپی را به دست آورد (*مایر*، همانجا؛ قس: نهرو، ۱۰۷۷/۲، ۱۱۳۴). وی در جنوب شرقی، هرر را تسخیر کرد و سلطنت خود را در جنوب و غرب گسترش داد. بین سالهای ۱۸۸۷ و ۱۸۹۱ م پایتخت جدید یعنی آدیس آبابا را که بعداً به سرعت رو به رشد نهاد، بنیاد گذاشت (*مایر*، همانجا). پس از او هایله سلاسی در ۱۹۱۶ م نایب‌الحکومه و در ۱۹۲۸ م شاه شد و در ۱۹۳۰ م خود را امپراتور خواند («سالنامه»، 964). در دورهٔ حکومت وی، اتیوپی در سالهای ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۱ م توسط ایتالیاییها اشغال و او مجبور به ترک کشور شد و در ۱۹۴۱ م بار دیگر به اتیوپی بازگشت («سالنامه»، *مایر*، همانجاها).

پس از جنگ جهانی دوم، درگیری گروههای مختلف قومی و اجتماعی با رژیم سلطنتی اتیوپی بالا گرفت؛ مردم اوگادن در جنوب شرقی و اریتره در شمال، این رژیم را زیر فشار قرار دادند. در ۱۹۶۲ م جنبش ملی آزادیبخش اریتره تشکیل شد و با حکومت مرکزی مستقیماً به مبارزه برخاست. علاوه بر این، دگرگونیهای جاری منجر به ایجاد گروههای اجتماعی جدیدی شده بود که از آن میان تحصیل‌کردگان اتیوپیایی با تکیه بر سطح و کیفیت نازل زندگی در کشور به مخالفت با دستگاه سلطنتی برخاستند. از سوی دیگر، با توجه به عدم پذیرش دین اسلام به طور رسمی در کشور و دور نگهداشتن مسلمانان از احراز مقامهای مهم، جمعیت قابل توجه مسلمانان نیز با نارضایی به زندگی ادامه می‌دادند («دائرة المعارف کولیر[5]»، IX/349؛ انده، 431-432). درنتیجه با شدت گرفتن تورم و بیکاری از یک سو و قحطی سالهای ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۴ م از سوی دیگر، نارضاییهای مردم اوج گرفت و در ۱۹۷۴ م واحدهایی از ارتش سر به شورش برداشتند و بدون مقاومت جدی، کنترل کشور را به دست گرفتند و به این ترتیب در ۱۲ سپتامبر ۱۹۷۴ هایله سلاسی از مقام خود خلع شد و در ۲۷ اوت سال بعد در خانهٔ خود ازدنیا رفت («دائرة المعارف کولیر»، همانجا).

در واقع انقلاب ۱۹۷۴ م توسط یک کمیتهٔ همکاری نیروهای مسلح که به درگو[6] (سایه) موسوم بود، طرح‌ریزی و انجام شد. درگو پس از پیروزی، یک حکومت موقت نظامی به ریاست ژنرال اندوم[7] تشکیل داد. در نوامبر همان سال، پس از بروز اختلافاتی در رهبری نظامی، ژنرال اندوم برکنار و تیرباران شد و یک شورای اداری موقت نظامی به ریاست ژنرال بنتی[8] قدرت را دردست گرفت. در دسامبر ۱۹۷۴ از اتیوپی به عنوان یک کشور سوسیالیست یاد شد و اولین برنامهٔ ملی آن در سال بعد به اجرا درآمد. مطابق این برنامه شرکتهای بیمه، بانکها، مؤسسات مالی، تأسیسات بزرگ صنعتی، زمینهای روستایی و شهری و مدارس ملی شدند و در عوض تعاونیهای روستایی و شوراهای کارگری برپا شد. در فوریهٔ ۱۹۷۷ سرهنگ منگیستو هایله ماریام[9]، ژنرال بنتی و دستیاران نزدیک او را اعدام کرد و خود را رئیس حکومت و رهبر شورای اداری موقت نظامی خواند («سالنامه»، همانجا).

در طول سالهای ۱۹۷۷ و ۱۹۷۸ م هزاران نفر از مخالفان حکومت

1. Azana 2. *The Cambridge...* 3. Tewodros 4. Adua 5. *Collier's ...* 6. Dergue 7. Aman Andom 8. Teferi Benti 9. Mengistu Haile Mariam

به قتل رسیدند و یا به زندان افتادند. تا ژوئیهٔ ۱۹۷۷ درگو از همکاری میسون[1] (جنبش مارکسیست سوسیالیستی اتیوپی) بهره می‌برد، اما از این زمان حزب خاص خود را به نام آبیوت سدد[2] (شعلهٔ انقلابی) برپا داشت. به هر تقدیر، در اواخر ۱۹۷۹ م با ایجاد «حزب زحمتکشان اتیوپی» تمامی گروههای سیاسی از میان برداشته شدند (همانجا؛ سرگئی‌یف، 18). رهبری نظامی حزب از ۱۹۸۱ م به ایجاد و تقویت تعاونیهای روستایی، سازمانهای توده‌ای جوانان، زنان، روستاییان و کارگران پرداخت و در ۱۹۸۴ م، همزمان با جشنهای دهمین سال انقلاب، «حزب کارگران اتیوپی» را جایگزین حزب زحمتکشان ساخت. در ۱۹۸۶ م به هنگام انتقال قدرت به یک حکومت غیر نظامی، پیش‌نویس قانون اساسی جدید تهیه شد و از طریق رفراندوم ۱۹۸۷ م ــ مطابق داده‌های رسمی ــ توسط ۸۱٪ از رأی دهندگان کشور مورد تأیید قرار گرفت و در سپتامبر ۱۹۸۷ شورای موقت نظامی ملغی و «جمهوری دموکراتیک مردم اتیوپی» اعلام و سرهنگ منگیستو به عنوان رئیس جمهور کشور انتخاب شد (همانجا؛ تکله، 80) و تا ۱۹۹۱م در مقام ریاست جمهوری باقی ماند (کاتلر، ۳۵).

انتظارات دو جنبش مهم اریتره ــ جنبش آزادی‌بخش مسلمانان اریتره و جبههٔ آزادی‌بخش مارکسیست مردم اریتره ــ که برای استقلال می‌جنگیدند، پس از ۱۹۷۴ م برآورده نشد و این امر تا به امروز به درگیریهای شدیدی میان حکومت و مردم اریتره انجامیده است (شواب، 15 به بعد).

سرزمین اتیوپی از صدر اسلام تاکنون پیوسته با دنیای اسلام در ارتباط بوده است و امروزه استانهای هرر و کفا دو کانون فرهنگی مسلمانان در اتیوپی است (نک‍: EI²؛ *بریتانیکا*، VI/1001). در دورهٔ پادشاهی هایله سلاسی به طرق مختلف زندگی مسلمانان در حاشیهٔ مسائل جاری کشور قرار داشت (انده، 427). پس از دگرگونیهای ۱۹۷۴ م و اعلام برابری ادیان، هرچند حدود ۸۰٪ از ۳٬۰۰۰٬۰۰۰ فراریان کشور، مسلمان بودند، اما ظاهراً مسلمانان از امکانات اجتماعی و نسبی بیشتری برخوردار شدند. اقدامات ضد مذهبی حکومت در زمینهٔ بازسازی فرهنگی در کشور و به خصوص قتل فرزند خردسال پیشنماز و امام مسجد جامع آدیس آبابا در ۱۹۷۸ م یک بار دیگر مسلمانان را در اتیوپی تحت فشار قرار داد (همو، 437). بر همین مبناست که شمار مسلمانان اتیوپی پیش و پس از ۱۹۷۴ م هنوز به درستی دانسته نیست.

ویژگیهای جمعیتی: داده‌های جمعیتی اتیوپی همچون بسیاری از دیگر کشورهای غیر صنعتی ناکافی و غیرقابل اعتماد است. تا ۱۹۸۴ م هنوز سرشماری عمومی کامل در این کشور به انجام نرسیده بود. پراکندگی جمعیت در اتیوپی تابعی است از پستی و بلندی کشور. نواحی مرتفع با برخورداری از باران کافی، به صورت مراکز فعالیت کشاورزی و جمعیت درآمده است. علاوه بر این، زمینهایی که بیش از ۲٬۰۰۰ متر ارتفاع دارند، پشهٔ مالاریا ندارند، حال آنکه مالاریا خیز بودن زمینهای پست که قابل زراعت نیز هستند، مانع از جذب جمعیت شده است. بر این مبنا می‌توان اظهار داشت که حدود ۱۰٪ از جمعیت اتیوپی در ارتفاع کمتر از ۱٬۰۰۰ متر، ۲۰٪ در ارتفاع بین ۱٬۰۰۰ تا ۱٬۸۰۰ متر و ۷۰٪ بقیه در ارتفاعی بیش از ۱٬۸۰۰ متر زندگی می‌کنند («افریقا»، I/356). بر این اساس، مرتفعات اتیوپی که تنها ½ از خاک کشور را تشکیل می‌دهد (دیک رید، همانجا)، حدود ¾ جمعیت را در خود جای داده است.

در ۱۹۸۴ م جمعیت اتیوپی ۴۲٬۱۸۴٬۹۵۲ نفر بود که مطابق برآوردهای رسمی در ۱۹۸۷ م به ۴۶٬۱۸۴٬۰۰۰ نفر می‌رسیده است. تراکم جمعیت در کل کشور مطابق همین برآوردها ۳۶/۹ نفر در کم۲ بوده است («سالنامه»، 968؛ *آفریکا...*[3]، II/581). طی دورهٔ زمانی ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۰ م نرخ رشد جمعیت اتیوپی ۲/۵٪، نرخ موالید ۵٪ و نرخ مرگ و میر ۲/۵٪، حال آنکه نرخ مرگ و میر کودکان ۱۶/۲٪ بوده است («آمار جهانی[4]»، 98). برحسب برآوردهای انجام شده، نرخ رشد سالانهٔ جمعیت روستایی ۲٪ و همین نرخ در مراکز شهری ۷٪ بوده است («افریقا»، همانجا). تا ۱۹۷۴ م بیش از ۹۰٪ از جمعیت اتیوپی بیسواد بودند که این نسبت در میان روستاییان و زنان به مراتب بیشتر بود (BSE³, XXX/347)؛ هنوز نیز بخش اعظم جمعیت اتیوپی بیسواد است. حدود ۴۵٪ از جمعیت کشور کمتر از ۱۵ سال سن دارند و حدود ۸۵٪ روستانشین هستند («آمار جهانی»، همانجا). جمعیت فعال اتیوپی عمدتاً در بخش کشاورزی فعالیت دارند؛ نسبت اشتغال در بخشهای سه گانهٔ اقتصادی به ترتیب ۷۹/۸٪ در بخش کشاورزی، ۷/۹٪ در بخش صنعت و ۱۲/۳٪ در بخش خدمات است («سالنامه»، همانجا).

هرچند ساکنان اتیوپی را به ۳ گروه اصلی نژادی، یعنی ساميها، حاميها و افریقاییان تقسیم می‌کنند (شیفرز، 404)، اما سکنهٔ این کشور نه براساس نژاد، بلکه بیشتر برمبنای زبان، دین و سایر جنبه‌های فرهنگی قابل تقسیم است.

حدود ۱۰۰ زبان در اتیوپی رایج است که برخی از آنها دارای چندین لهجه با تفاوتهای کم و بیش ناحیه‌ای است. این زبانها را به گروههای سامی، کوشی و نیلی تقسیم می‌کنند؛ گروه زبانی سامی با توجه به اهمیت تاریخی، سیاسی و فرهنگی آن، مهم‌ترین گروه زبانی به شمار می‌رود. زبان امهری از سدهٔ ۱۳ م در دربار اتیوپی رایج شد و از آن زمان به عنوان زبان مرکز قدرت به کار رفته است (*بریتانیکا*، VI/1000)؛ امروز نیز این زبان، زبان رسمی اتیوپی است («آمار جهانی»، همانجا). در اتیوپی علاوه بر زبانهای محلی، زبان انگلیسی به عنوان زبان دوم و نیز زبان ایتالیایی آموزش داده می‌شود (BSE³, XXX/346؛ «آمار جهانی»، همانجا).

1. Mei'son 2. Abyot Seded 3. *Afrika, Entsiklopedicheskii...* 4. *Weltstatistik...*

ظاهراً مسیحیان نیمی از جمعیت اتیوپی را تشکیل می‌دهند؛ حدود ۳۵٪ مسلمان و مابقی انیمیست و یهودی هستند. مرکز مسیحیان، منطقهٔ بلندیهای شمال غربی است، حال آنکه مسلمانان در ناحیهٔ کم ارتفاع و بیشتر در استان کفا ساکن هستند. انیمیستها غالباً در منتهی‌الیه جنوبی و دامنه‌های جنوب غربی کشور زندگی می‌کنند و فلاشه‌ها ــ یهودیان این کشور ــ به صورت گروههای اقلیت در استانهای بگم‌دیر[1] و سیمن[2] به سر می‌برند (*بریتانیکا*، VI/1001).

ویژگیهای اقتصادی: اتیوپی از لحاظ اقتصادی یکی از توسعه نیافته‌ترین کشورهای جهان به شمار می‌رود و عمدتاً با مسائلی نظیر شرایط نامساعد اقلیمی، زیر ساختهای نامناسب و کمبود نیروی کار ماهر روبه‌روست. این مسائل در کنار درگیریهای نسبتاً دائمی سیاسی - نظامی در دهه‌های اخیر باعث شده است تا نه تنها سهم مهمی از منابع کشور صرف فعالیتهای نظامی شود، بلکه باعث تضعیف فعالیتهای بنیادی، اجتماعی - اقتصادی و تشدید صدمات حاصل از درگیریهای سیاسی - نظامی و پیدایش قحطیهای دوره‌ای گردد (قس: «سالنامه»، 966).

هرچند استخراج طلا و مس در اتیوپی به دوره‌های ماقبل تاریخ بازمی‌گردد، اما تاحدود ۱۹۷۰ م هنوز منابع طبیعی این کشور به درستی شناسایی و استخراج نشده بود («افریقا»، I/355). مطالعات اولیه نشان می‌دهد که ذخایر معدنی این کشور باید قابل توجه باشد؛ سنگهای اساس حاوی فلزات قیمتی هستند که مهم‌ترین آنها عبارتند از طلا، پلاتین، قلع، تنگستن و مس (*بریتانیکا*، VI/1002). ظاهراً در ناحیهٔ جلگه‌ای اریتره ذخایر غنی آهن و مس وجود دارد. ناحیه‌ای که دارای بیشترین منابع معدنی است در غرب و جنوب غربی کشور واقع شده است، اما این ناحیه به واسطهٔ وجود جنگلهای بارانی درحال حاضر به سختی قابل دسترسی است («افریقا»، همانجا).

سنگهای رسوبی این کشور احتمالاً دارای ذخایر نفتی است (*بریتانیکا*، همانجا). در ۱۹۴۵ م شرکت نفتی سینکلر امتیاز اکتشاف نفت را برای مدت ۵۰ سال به دست آورد، ولی در ۱۹۵۹ م به کار خود خاتمه داد (محمدیان، ۳۳). البته کوششهای زیادی در زمینهٔ کشف و استخراج نفت در سالهای اخیر به عمل آمده، اما گزارشهای تأیید نشدهٔ موجود هنوز نمی‌تواند مؤید دسترسی به منابع قابل توجه نفت باشد («افریقا»، I/356, 365).

ذخایر قابل توجه سولفور، نمکهای سدیم و پتاسیم، گچ و زاج، درصورت بهبود شرایط ارتباطی و استخراجی، می‌تواند منبع مهمی از صادرات معدنی اتیوپی به شمار آید (همان، I/355؛ *بریتانیکا*، همانجا). علاوه بر این، از چوب درختان جنگلی به مقادیر بسیاری استفاده می‌شود؛ این مقدار در ۱۹۸۶ م حدود ۳۷/۱۰۵ میلیون متر مکعب بوده است («سالنامه»، 969). ضمناً حیات وحش اتیوپی و تنوع آن می‌تواند شالودهٔ صنعت توریسم این کشور به شمار آید.

بسیاری از رودخانه‌های اتیوپی توان تأمین نیروی برقابی را دارند، حال آنکه نواحی آتش‌فشانی درهٔ ریفتی از لحاظ نیروی ژئوترمال[3] قابل بهره‌برداری است. در حدود ۱۹۸۲ م با کمک کشور شوروی سابق و ایتالیا و سازمانهای جهانی، برنامه‌هایی برای گسترش بهره‌برداری از این منابع طرح‌ریزی شده بود («افریقا»، I/366).

کشاورزی مهم‌ترین فعالیت و منبع درآمد اقتصادی در اتیوپی است: حدود ۸۰٪ از جمعیت فعال کشور به آن وابسته است وتقریباً نیمی از درآمد ناخالص ملی و حدود ۹۰٪ صادرات، از آن تأمین می‌شود («سالنامه»، 966, 968؛ قس: دیک رید، 77)؛ با اینهمه، بجز معدودی مزارع بزرگ به مقیاس تجاری، زمینهای زراعی عمدتاً از طریق شیوه‌های سنتی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد (BSE[3]، همانجا). علاوه بر این، با وجود اقداماتی که در زمینهٔ دولتی کردن مالکیت اراضی از ۱۹۷۵ م به بعد صورت گرفته، هنوز ۹۸٪ از زمینهای زراعی در اختیار خانوارهای زارع قرار دارد که همین واحدهای خانوادگی حدود ۹۰٪ از محصول زراعی کشور را تولید می‌کنند («افریقا»، I/364). مطابق برنامه‌های دولتی تا ۱۹۹۴ - ۱۹۹۵ م حدود ۵۰٪ از مزارع کشور زیر پوشش تعاونیها درخواهد آمد، هر چند که در حال حاضر نیز قسمت عمدهٔ تولیدات بازاری توسط مزارع دولتی عرضه می‌شود («سالنامه»، 966). به این ترتیب، تولیدات واحدهای خانوادگی بیشتر توسط خانوارهای روستایی به مصرف می‌رسد و تنها نسبت ناچیزی از آن به بازار می‌رود (*بریتانیکا*، همانجا).

تنها ۱۸٪ از کل مساحت اتیوپی زیر کشت است و علاوه بر آن فقط ۱۰۰٬۰۰۰ هکتار زمین آبی در دسترس است («سالنامه»، همانجا). کل مقدار زمینهای زراعی و چراگاهی اتیوپی ۸۷٬۰۰۰٬۰۰۰ هکتار است («افریقا»، همانجا). ۱۱٪ از مساحت این کشور به زراعت و۵۳٪ به چراگاه اختصاص یافته است. علاوه بر این، ۷٪ از اراضی را جنگل و ۲۹٪ بقیه را نواحی بیابانی و استپی تشکیل می‌دهد («آمار جهانی»، همانجا).

تنوع اقلیمی وزیستی در اتیوپی، شرایط لازم برای تولید انواع محصولات زراعی را فراهم ساخته است که البته نوع محصولات با توجه به ارتفاع و شرایط اقلیمی تفاوت دارد. اتیوپی زاد بوم نوعی قهوه (عربی) است که در مرتفعات شرقی و غربی به عمل می‌آید (وایت بک، 588؛ BSE[3]، همانجا). البته کشت قهوه در اتیوپی در کنار گردآوری سنتی قهوهٔ وحشی مورد بهره‌برداری است (همانجا). سایر محصولات زراعی مهم شامل نیشکر، انواع دانه‌های روغنی، انواع سبزی ومیوه است (*بریتانیکا*، همانجا). در زمینهٔ گسترش کشت پنبه در سالهای اخیر با حمایتهای مالی خارجی و طرحهای آبیاری، اقداماتی صورت گرفته است («افریقا»، I/365). در نیمهٔ شمالی مرتفعات غربی نوعی غلهٔ خاص به عمل می‌آید که بومی اتیوپی است و تف[4] نام دارد (*بریتانیکا*، همانجا).

1. Begemdir 2. Simen 3. Geothermal 4. Teff

مهم‌ترین منبع درآمد اتیوپی بعد از قهوه، دامداری است. این کشور از لحاظ شمار دام یکی از مهم‌ترین کشورهای جهان به‌شمار می‌رود. اتیوپی در ۱۹۸۵ م دارای ۷۴/۷ میلیون رأس انواع دام و ۵۶ میلیون انواع طیور بوده است («سالنامه»، 968). با اینهمه، تولید گوشت در اتیوپی ــ به سبب شیوه‌های نامناسب دامداری ــ ناکافی است وهمه ساله حدود ۱٬۰۰۰٬۰۰۰ رأس دام به علت کمبود علوفه، انواع بیماری و مشکلات بازاریابی از میان می‌رود (BSE[3]، همانجا). تولید انواع گوشت در این کشور در ۱۹۸۶ م، ۵۶۳٬۰۰۰ تن برآورد شده است («سالنامه»، 969). ماهیگیری در اقتصاد اتیوپی نقش محدودی دارد و به‌طور سنتی منحصراً در دریای سرخ صورت می‌گیرد و می‌توان گفت که کاملاً به‌بازارهای خارجی وابسته است (*بریتانیکا*، همانجا). مقدار کل صید در ۱۹۸۶ م ۴٬۱۰۰ تن برآورد شده است («سالنامه»، همانجا).

صنایع اتیوپی نیز توسعه نیافته است. این بخش تا پیش از ۱۹۶۱م به ۲۰۰ واحد کارگاهی محدود می‌شد و تنها ۵٪ از درآمد ناخالص ملی را تأمین می‌کرد و عمدتاً شامل واحدهای نساجی، تولید مواد غذایی، آجر، سیمان و شیشه بود (دیک‌رید، 78). با وجود آنکه در ۱۹۸۶م سهم این بخش در درآمد ملی ۱۵٪ بود («سالنامه»، 966)، اما هنوز هم واحدهای صنعتی اتیوپی با مشکلات بی‌شمار، از جمله ناچیز بودن سرمایه‌گذاریهای جدید، کمبود مواد خام و لوازم یدکی و نیز مسائل مدیریت و نیروی متخصص رو به روست. هنوز بیشتر تولیدات صنعتی این کشور شامل کالاهای مصرفی همچون مواد غذایی و منسوجات است. صنایع نساجی حدود ۵۰٪ از کل کارکنان بخش صنعت را به خود اختصاص داده است. سایر شاخه‌های صنعتی را تولیدات مصالح و مواد ساختمانی، پوشاک و تولیدات چرمی و کفش تشکیل می‌دهد («افریقا»، همانجا).

صنایع دستی و کوچک بخش ناچیزی درآمد ناخالص ملی را تأمین می‌کنند و عمدتاً شامل نخ‌ریسی و بافندگی، خیاطی، نجاری، تولید محدود فرش، طناب و مانند آن است. این نوع فعالیتها معمولاً در کارگاههای خانگی انجام می‌پذیرد و بر کار افراد خانواده متکی است (*بریتانیکا*، VI/1003). مصرف انرژی در اتیوپی بسیار محدود است و منابع انرژی عمدتاً شامل چوب، زغال، کود حیوانی و بقایای گیاهی (زراعی) است. در سالهای اخیر به کمک شوروی سابق پیشرفتهای نسبی در زمینهٔ تولید انرژی پدید آمده است («افریقا»، I/366).

اتیوپی دارای دو خط‌آهن اصلی است: یکی آدیس‌آبابا را به جیبوتی و دیگری بندر ماساوا را از طریق اسمره به آگوردات متصل می‌سازد. خط‌آهن اول دارای ۷۸۱ کم طول است و بر مسیر اصلی ارتباطات تجاری ـ تاریخی کشور قرار گرفته است. این خط‌آهن توسط فرانسویان ساخته شده و از ۱۹۸۱م به تملک مشترک جیبوتی و اتیوپی درآمده است. اتیوپی ضمناً دارای ۳ فرودگاه بین‌المللی در شهرهای آدیس‌آبابا، دیره‌داوا و اسمره است. وضع راههای زمینی اتیوپی بسیار نامطلوب است، اما با کمکهای خارجی در سالهای اخیر بهبود یافته است (همانجا).

مهم‌ترین اقلام صادراتی اتیوپی شامل قهوه، پوست، دام زنده و گوشت و مهم‌ترین واردات این کشور نیز تولیدات نفتی، ماشین‌آلات، وسایل نقلیه، مواد غذایی، مواد شیمیایی و دام زنده است (همان، I/372؛ قس: «آمار جهانی»، همانجا). مهم‌ترین منابع واردات کشور (با توجه به ارزش مواد) اتحاد شوروی سابق، ایالات متحدهٔ آمریکا، آلمان، انگلستان و ایتالیا و مهم‌ترین طرفهای صادرات این کشور در همان دوره (۱۹۸۵م) ژاپن، آلمان، هلند و ایالات متحدهٔ آمریکاست («سالنامه»، 971).

آموزش در اتیوپی رایگان است و در سالهای اخیر بر شمار مدارس افزوده شده است. اعتبارات آموزشی در بودجهٔ ۱۹۸۰ ـ ۱۹۸۱م، ۹/۸٪ از کل بودجهٔ کشور بود. در اتیوپی ۳ دانشگاه وجود دارد (همان، 967). شهرهای مهم اتیوپی عبارتند از: اسمره (۲۹۰٬۰۰۰ نفر)، دیره‌داوا[1] (۷۰٬۰۰۰ نفر)، دسی[2] (۶۰٬۰۰۰ نفر)، هرر (۵۵٬۰۰۰ نفر) و آداما[3] (۵۰٬۰۰۰ نفر) («آمار جهانی»، همانجا).

مآخذ: دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمهٔ ابوطالب صارمی و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ عابدین، عبدالمجید، *بین‌الحبشة والعرب*، بیروت، دارالفکر العربی؛ عارف، ممتاز، *الاحباش بین مأرب و اکسوم*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ کاتلر، پیتر، «اقتصاد سیاسی قحطی در اتیوپی و سودان»، ترجمهٔ رضا رضوی، *گزیدهٔ مسائل اقتصادی ـ اجتماعی*، تهران، ۱۳۷۰ ش، س ۸، شم ۱۲؛ کتاب سبز، *کشور سوسیالیستی اتیوپی*، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ محمدیان، م. م.، *شاخ افریقا*، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امورخارجه، تهران؛ نهرو، جواهر لعل، *نگاهی به تاریخ جهان*، ترجمهٔ محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نیز:

Africa, South of the Sahara, 1984 – 85, London; *Afrika, Entsiklopedicheskii spravochnik*, Moscow, 1987; *Americana*; *Britannica*; BSE[3]; *The Cambridge History of Islam*, London, 1977 – 1980; *Collier's, Encylopedia*, New York, 1985; Dick Read, Robert, "Ethiopia", *Africa (A Handbook)*, London, 1971; *East Africa: its Peoples and Resources*, ed. W.T.W. Morgan, London, 1972; EI[2]; Ende, W. & Udosteinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, München, 1984; *The Europa Year Book*, 1989; *Great World Atlas*, London, 1981; *Meyer*; Schiffers, H., *Afrika*, München, 1962; Schwab, P., "Cold War on the Horn of Africa", *African Affairs*, 1978, vol. LXXVII; Sergeyev, S., "Ethiopia Starts a New Life", *International Affairs*, Moscow, 1979, No. 5; Tekle, A., "The New Constitution of Ethiopia", *Journal of African Studies*, 1988, vol. XV; Watt, W. Montgomery, *The Majesty That Was Islam*, London, 1974; *Weltstatistik 84/85*, Braunschweig, 1984; Whitbeck, R.H. & V.C. Finch, *Economic Geography*, New York, 1941.

عباس سعیدی

آثاث، نک‍: اسباب خانه.

آثارِب، قلعه‌ای در ۳ فرسخی (ح ۲۰ کیلومتری) غرب حلب. برخی گفته‌اند از آنجا تا حلب یک روز راه بوده است (اصطخری، ۶۷؛ ابن حوقل، ۱۸۷/۱). سمعانی این فاصله را ۳ روز راه نوشته که با توجه به مطالب اصطخری و ابن حوقل، بعید می‌نماید (ص ۱۱۱). اثارب، هم به جادهٔ انطاکیه ـ حلب، هم به جادهٔ انطاکیه ـ قنسرین

1. Diredawa 2. Dessie 3. Adama

مشرف است و در یکی از دو رشته تپهٔ نسبتاً مرتفع، ولی صعب‌العبور جای دارد که حلب را از انطاکیه جدا می‌سازند (کانار، 384). این قلعه در خلال جنگهای صلیبی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است (همانجا).

در ۵۰۴ ق/۱۱۱۰ م تانکرِد، فرمانروای مسیحی انطاکیه با لشکری از پیاده و سوار، قلعهٔ اثارب را مورد حمله قرار داد و آنجا را به محاصرهٔ خود درآورد و مانع رسیدن خواربار به قلعه شد. مسلمانان به سختی افتادند (ابن اثیر، ۴۸۱/۱۰). رضوان حاکم حلب سعی کرد با رشوه تانکرد را وادار به صلح کند، ولی به علت شرایط سنگینی که از سوی تانکرد پیشنهاد شد، رضوان تن به صلح نداد (رانسیمان، ۱۳۶/۲). ساکنان قلعه درصدد احداث نقبی برآمدند تا از آن راه بر فرمانروای انطاکیه دست یابند، ولی فرمانروا از نقشه آگاه شد، درنتیجه بر فشار خود افزود،تا اینکه قلعه را در جمادی الآخر آن سال به تصرف درآورد (ابن قلانسی، ۱۷۰؛ ابن اثیر، همانجا). به نوشتهٔ ابن قلانسی، تانکرد بعد از تصرف قلعه به مردم آنجا امان داد و آنان را در خروج از قلعه آزاد و مختار گذاشت (همانجا)، ولی ابن اثیر می‌نویسد ۲٬۰۰۰ تن از ساکنان قلعه را کشت و باقی را اسیر کرد (همانجا).

بر اثر فتوحات تانکرد، حکام شهرهای اسلامی پیشنهاد صلح کردند. مسیحیان متارکهٔ جنگ را تا رسیدن فصل درو به شرطی پذیرفتند که هر کدام از حکام مبالغی پرداخت نمایند، از جمله رضوان نیز تعهد کرد ۳۲٬۰۰۰ دینار نقد بپردازد و نیز چندین رأس اسب و مقداری جامه تحویل دهد (ابن اثیر، ۴۸۲/۱۰؛ ابن وردی، ۳۴/۲)، ولی ابن قلانسی می‌نویسد بدین شرط که رضوان اسیران را آزاد سازد و همه ساله از درآمد حلب ۲۰٬۰۰۰ دینار نقد و ۱۰ رأس اسب تحویل دهد، صلح بین آنان برقرار شد (ص ۱۷۱)، اما بعد از این توافق مسیحیان کالاهای مسلمانان حلب را که با کشتیهای مصری حمل می‌شد، غارت کردند (همو، ۱۷۱ ـ ۱۷۲). بر اثر این رفتار، گروهی از مردم حلب به بغداد رفتند و در نخستین جمعهٔ شعبان همان سال به همراهی گروهی از فقها و بازرگانان و دیگران در مسجد سلطان محمد گرد آمدند و مانع برپایی نماز شدند. جمعهٔ دیگر در ادامهٔ درخواست خود به مسجد خلیفه رفتند. خلیفه المستظهر بالله (۴۸۷ ـ ۵۱۲ ق/ ۱۰۹۴ ـ ۱۱۱۸ م) رسیدگی و حل مسأله را به سلطان محمد [فرزند ملکشاه] محول کرد. سلطان محمد به فرمانروایان دستور داد تا برای جهاد آماده شوند و پسر خود سلطان مسعود را همراه امیر مودود، فرمانروای موصل برای مقابله با صلیبیان اعزام داشت (همو، ۱۷۳؛ ابن اثیر، ۴۸۲/۱۰ ـ ۴۸۳).

در ۵۱۳ ق/ ۱۱۱۹ م صلیبیان بار دیگر بر حلب تاخته، آن را ویران ساختند. فرمانروای حلب، امیر ایلغازی با عده‌ای از افراد داوطلب برای جنگ به سوی شام روانه شد. جنگ در محلی به نام تل عفرین، در نزدیکی اثارب درگرفت. در این جنگ پیروزی نصیب مسلمانان گشت و اینان موفق شدند قلعهٔ اثارب را باز پس گیرند (همو، ۵۵۳/۱۰ـ ۵۵۵).

در ۵۱۵ ق بار دیگر صلیبیان بر قلعه هجوم آوردند و دست مسلمانان را از آن دژ کوتاه کردند و عده‌ای را اسیر گرفتند و نیز غنایمی به چنگ آوردند (غزّی، ۸۵/۳).

در ۵۱۷ ق نیز صلیبیان به قلعه حمله کردند. بدرالدوله سلیمان بن عبدالجبار بن ارتق، حاکم حلب که قدرت مقابله با آنان را در خود نمی‌دید، قلعه را تسلیم کرد (ابن قلانسی، ۲۰۸ ـ ۲۰۹؛ رانسیمان، ۱۸۶). این قلعه همچنان در دست صلیبیان بود تا در ۵۲۴ ق/ ۱۱۳۰ م اتابک عمادالدین زنگی بن آق سنقر از موصل به شام آمد و به مقابله با مسیحیان شتافت. جنگ در خارج قلعه درگرفت و کشتار شدیدی روی داد. این بار پیروزی از آن مسلمانان شد و از آنجا که مسلمانان از این قلعه آسیب فراوانی دیده بودند و مردم حلب نیز از جانب مسیحیان ساکن قلعه همواره در معرض خطر و ضرر قرار داشتند، لذا عمادالدین پس از پیروزی، تمام ساکنان قلعه را کشت و استحکامات آن را ویران کرد. برخی از آثار آن خرابی تا سدهٔ ۸ ق باقی بوده است (ابن اثیر، ۶۶۲/۱۰ـ۶۶۳؛ ابوالفداء، ۹/۵).

در ۲۵ رجب ۵۳۱ فرمانروای روم، بُزاعه را به تصرف خود درآورد و به کشتن مردم پرداخت، زنان و کودکان را اسیر کرد و پس از ۱۰ روز توقف در آنجا رهسپار حلب شد. در آنجا بین مردم و سپاهیان مسیحی وی جنگ درگرفت. مسیحیان آسیب فراوان دیدند و عقب‌نشینی کردند، ولی ۳ روز بعد به قلعهٔ اثارب تاختند. مسلمانان به وحشت افتاده، در ۹ شعبان همان سال از قلعه گریختند و قلعه به آسانی به دست مسیحیان افتاد. آنگاه کسانی را که در بزاعه به اسارت گرفته بودند، در قلعه باقی گذاردند، عده‌ای را مأمور نگهبانی قلعه کردند و خود آنجا را ترک گفتند. امیر اسوار، جانشین زنگی در حلب، چون از واقعه آگاه شد، به مسیحیانی که در قلعه بودند، حمله آورد، آنان را کشت و اسیران را آزاد ساخت (ابن قلانسی، ۲۶۵؛ ابن اثیر، ۵۶/۱۱ ـ ۵۷؛ ابن وردی، ۶۵/۲ ـ ۶۶). بدین ترتیب این قلعه بار دیگر به دست مسلمانان افتاد.

چنانکه یاقوت آورده،اثارب نام محلی نیز در پایین قلعهٔ اثارب بوده است (۱۱۵/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۸ م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ ابوالفداء، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲م؛ غزی، کامل بن حسین، *نهر الذهب فی تاریخ حلب*، حلب، المطبعة المارونیه؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Canard, Marius, *Sayf al Daula*, Alger, 1934.

ابوالحسن دیانت

اِثْبات، نک: مقامات و احوال.

اَثْبَج (= دارندهٔ پشت پهن و برآمده، نک: ابن منظور، ذیل ثبج)، قبیله‌ای منسوب به اثبج بن ابی ربیعة بن نهیک بن هلال و بزرگ‌ترین

شاخهٔ قبیلهٔ بنی هلال. با آنکه دربارهٔ قبیلهٔ اثبج اشاراتی در آثار مورخانی چون ابن‌اثیر (۹/۵۶۶ ـ ۵۶۷، ۱۸۵/۱۱ به‌بعد)، تجانی (ص ۱۸) و ابن ابی زرع فاسی (ص ۳۰۲، ۳۴۳) آمده، ولی *تاریخ* ابن خلدون مهم‌ترین منبعی است که آگاهی نسبتاً جامعی دربارهٔ این قبیله به دست داده است و مورخان پس از او نیز بیشتر منقولات خود را از او گرفته‌اند.

قبایل و تیره‌های کوچ‌نشین بنی هلال در دورهٔ عباسیان در اطراف کوه غُزوان در نزدیکی طائف زندگانی بادیه‌نشینی داشتند و در نواحی عراق و شام دست به غارت و چپاول می‌گشودند (ابن خلدون، ۶(۱)/۲۷). پس از ظهور قرامطه بسیاری از افراد بنی هلال همراه بنی سُلیم به آنان پیوستند و آنگاه که پیروان عبیدالله مهدی (فاطمیان) بر مصر و شام چیرگی یافتند، افراد این قبایل را به مصر منتقل کردند و در بخش شرقی رود نیل، در صعید مصر، سکنیٰ دادند (همو، ۶(۱)/۲۸). در ۴۳۷ق چون معزّ بن بادیس، فرمانروای صنهاجه (در قیروان) به مذهب اهل سنت گروید و پس از بیعت با خلیفهٔ عباسی، آشکارا بر ضد المستنصر فاطمی (خلافت: ۴۲۷-۴۸۷ق) سر به شورش برداشت، خلیفهٔ فاطمی به اشارهٔ وزیرش، حسن یازوری، مشایخ قبایل بنی هلال و نیز بنی اثبج را به خود نزدیک ساخت و بر آن شد تا از آنان برضد معز شورشی بهره گیرد. پس مستنصر توابع افریقیه (تونس و بخشی از الجزایر کنونی) را به این قبایل واگذاشت و آنان در ۴۴۳ق غرب افریقیه را متصرف شدند (برای تفصیل، نک: همو، ۶(۱)/۲۸-۳۴؛ قس: تجانی، ۱۷-۱۸).

به روایت ابن خلدون، گروهی از مشایخ بنی اثبج هنگام استیلای اعراب مهاجم بر افریقیه، از مردان نامدار به شمار می‌رفتند و ریاست این اعراب از آنِ اثبج و هلال بود (۶(۱)/۳۵-۳۶). همچنانکه پس از غلبه بر امرای محلی این ناحیه، قبیلهٔ اثبج بر دیگر تیره‌ها ریاست داشت (همو، ۶(۱)/۴۳). ولی اتحاد این قبایل پیوسته پایدار نبود: مثلاً ملوک صنهاجه به یاری اثبج به مقابله با قبایل ریاح در زغبه می‌پرداختند (همو، ۶(۱)/۴۲) و گاهی قبیلهٔ اثبج به سود امیری بر ضد امیری دیگر وارد نبرد می‌شد (تجانی، ۷۰؛ مقدیش، ۱۹۳/۲) و گاه فرمانروایان مسیحی‌نیز به آتش این اختلافات دامن می‌زدند (نک: ابن‌اثیر، ۱۸۵/۱۱). چون دولت موحدون بر دیگر دولتهای مغرب چیرگی یافت (۵۴۱ق) عبدالمؤمن به افریقیه حمله کرد، دو تن از امرای عرب از جمله ابوالجلیل بن شاکر، امیر اثبج به حضور او رسیدند و نواخت یافتند و ابوالجلیل از سوی عبدالمؤمن در ریاست اثبج باقی ماند. بااینهمه، قبیلهٔ اثبج همراه با دیگر قبایل بنی هلال، شورشی را بر ضد عبدالمؤمن ترتیب دادند که به شکست و اسارت بسیاری از آنان انجامید، اما عبدالمؤمن اسیرانشان را آزاد کرد و از آن پس گاهی از آنان می‌خواست تا در جهاد اندلس به سپاه موحدون بپیوندند (ابن خلدون، ۶(۱)/۴۳-۴۵). موحدون هر تیره از قبیلهٔ اثبج را در جایی سکنیٰ دادند، مثلاً تیرهٔ کرفه را در شرق کوه اوراس و بسیاری از آنان را در بلاد زاب شرقی پراکندند و نیز کار گردآوری مالیات در این نواحی به آنان واگذار شد (همو، ۶(۱)/۴۸-۴۹). ولی با شکست موحدون و استقرار دولت مرابطون، در شمار یاران آنان درآمدند و در فتح اشبیلیه (۶۸۳ق/۱۲۸۴م) شرکت کردند (ابن ابی زرع، ۳۴۳)، تا آنکه رفته رفته و در اثر پراکندگی و آمیختن با قبایل دیگر، دوران تاریخی آنان به پایان رسید.

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ ابن‌منظور، *لسان*؛ تجانی، عبدالله، *رحلة*، به‌کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ مقدیش، محمود، *نزهة الانظار فی عجائب التواریخ والاخبار*، به کوشش علی زواری و محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۸م.

عبدالأمیر سلیم

أثرَم، ابوبکر احمد بن محمد بن هانی بغدادی اسکافی، محدث و فقیه سدهٔ ۳ ق / ۹ م. نسبت او طائی (ابن ابی‌حاتم، ۱(۱)/۷۲) و به قولی کلبی (خطیب، ۱۱۰/۵) است. اصلاً خراسانی بود، ولی در بغدادمی‌زیست (ابن حبان، ۳۶/۸)، با این حال ابن ندیم (ص ۲۸۵) و خطیب (۱۱۲/۵) شاید از آن رو که اواخر عمرش را در اسکاف بنی جنید اقامت داشته، او را اهل اسکاف دانسته‌اند. به گفتهٔ ذهبی (*سیر*، ۶۲۴/۱۲) وی به روزگار هارون (حک ۱۷۰ ـ ۱۹۳ ق) زاده شد.

اثرم نزد برخی مشایخ به آموختن فقه و حدیث پرداخت و پس از ملاقات با احمد بن حنبل، به جرگهٔ شاگردان و دوستداران او پیوست. خود می‌گوید که پیش از آن ملاقات، از مسائل فقه و آراء فقیهان آگاه بوده است، اما چون صحبت احمد بن حنبل را گزیده، در مسائل فقه از رأی او پیروی کرده و جز در یک مسأله با او مخالفت نکرده است (خطیب، ۱۱۰/۵ ـ ۱۱۱؛ ابن حجر، ۷۸/۱). اثرم چنان شیفتهٔ شخصیت احمد بن حنبل شد که کس را با وی برابر نمی‌گرفت (نک: ابن جوزی، ۱۴۱). در نامه‌ای که پس از مرگ احمد بن حنبل نوشته، او را امام و آموزگار خویش خوانده است (نک: ابن ابی یعلی، ۶۸/۱-۷۲).

اثرم از ابوبکرابن ابی‌شیبه، ابو نعیم فضل بن دکین، نعیم بن حماد، مسدد بن مسرهد و قالون عیسی بن مینا روایت کرده است (ابن حبان، همانجا؛ خطیب، ۱۱۰/۵؛ ذهبی، همان، ۶۲۴/۱۲-۶۲۶). افرادی چون یحیی بن محمد بن صاعد، نسائی و ابوالقاسم بغوی از وی روایت کرده‌اند (خطیب، همانجا؛ مزی، ۴۷۷/۱؛ ابن حجر، همانجا). ظاهراً اثرم در بغداد یک چند با حارث محاسبی، صوفی مشهور (د ۲۴۳ ق) صحبت داشته است، ولی بعدها از این ارادت توبه نموده و صحبت وی را ترک گفته است (ابن ابی یعلی، ۶۸/۱).

ابن‌حبان (همانجا) او را در شمار ثقات آورده و خطیب (همانجا) و ذهبی (*تذکرة*، ۵۷۱/۲) برخی آثار او را نشان دهندهٔ میزان دانش و معرفت وی دانسته‌اند. آنچه خطیب (۱۱۱/۵) و ابن ابی‌یعلی (۷۲/۱ ـ۷۳) دربارهٔ اثرم آورده‌اند، نشان از سخت کوشی و توان علمی او در فقه و حدیث دارد.

اثرم سرانجام پس از سالها تدریس و تألیف، در اسکاف بنی جنید درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (خطیب، ۱۱۲/۵). تاریخ وفات او به درستی روشن نیست. ذهبی (*سیر*، ۶۲۶/۱۲) حدود ۲۶۰ ق را یاد

کرده و عجیب اینکه ابن کثیر (۱۱۵/۱۱) درگذشت او را ضمن حوادث سال ۲۹۶ ق آورده است. ابن حجر با ترجیح قول ابن قانع تاریخ ۲۷۳ ق را صحیح دانسته است (۷۹/۱).

آثار: اثرم دارای تألیفاتی چند در فقه وحدیث است که از آن میان تنها *ناسخ الحدیث و منسوخه* (قس: ابن ندیم، همانجا) در دست است. از این کتاب چند نسخهٔ خطی در کتابخانه‌های اسماعیل صائب آنکارا، اولو جامع بورسا و مجموعهٔ سنجر در دانشگاه آنکارا موجود است (ریتر، 301-300؛ کوچکوزو، 366)، همچنین نسخهٔ ناقصی از آن در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (زرکلی، ۲۰۵/۱). دیگر آثاری که به وی نسبت داده‌اند، اینهاست: ۱. *التاریخ*؛ ۲. *السنن* (ابن ندیم، همانجا)، که متضمن احادیثی در تأیید آراء فقهی احمد بن حنبل بوده و ذهبی (همان، ۶۲۷/۱۲) بخشی از آن را به نام بیوع در اختیار داشته است؛ ۳. *الصلاة* (نک: خطیب، ۱۱۱/۵)؛ ۴. *العلل* (ابن‌ندیم، همانجا)؛ ۵. *مسائل احمد بن حنبل* (ابن ابی حاتم، همانجا). اثرم جوابهایی را که احمد بن حنبل به پرسشهای او و دیگران داده بوده، در مجموعه‌ای فراهم آورده که برخی از آنها در *طبقات* ابن ابی یعلی آمده است (۶۶/۱-۶۸، ۷۳)؛ ۶. *الولاء و العتق و امّ‌الولد والمکاتب والمدبّر* (کتانی، ۴۹).

مآخذ: ابن ابی حاتم، محمد بن ادریس، *الجرح و التعدیل*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی‌یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *مناقب الامام احمد بن حنبل*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ابن‌حبان، محمد، *الثقات*، حیدر آباد دکن، ۱۴۰۲ ق /۱۹۸۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ کتانی، محمد بن جعفر، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ نیز:
koçkuzu, A. O., *Hadiste nâsih-mensûh meselesi*, Istanbul, 1985; Ritter, H., "Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul", *Oriens*, 1949, vol. II.

محمد رضا ناجی

اِثناعَشَری، نک: امامیه.

اِثناعَشَریّه، نک: امامیه.

اَثور، یا اسور، اشور، اشّور، آشور، شهری باستانی که اکنون به قلعهٔ شرقاط شهرت دارد. این شهر نخستین تختگاه دولت باستانی آشور بود که تا سقوط آن دولت و پس از آن همچنان شهری مقدس محسوب می‌شد (داندامایف، 42؛ بستانی، ۶۷/۱۴؛ EI², S). اثور در کرانهٔ غربی دجله در استان موصل، در حدود ۲۵۰ کیلومتری شمال بغداد، در ۳۵° و ۳۰′ عرض شمالی و ۴۵° و ۱۵′ طول شرقی واقع شده است (بستانی، همانجا).

اثور ناحیه‌ای سوق‌الجیشی در کوههای حمرین است (نک: EI²) که از مرز ایران آغاز می‌شود و تا دجله ادامه دارد (EI², S). برخی مؤلفان اسلامی این شهر را به صورت اثور نوشته‌اند (ابن رسته، ۱۰۴/۷؛ مسعودی، ۳۸، ۹۵؛ ابوعبید، ۱۰۸/۱؛ ابوالفداء، ۲۸۰؛ بیرونی، ۱۲۵، ۱۲۸). مقدسی اثور را به صورت «اقور» ذکر کرده (۲۸/۱، ۱۹۰) و یاقوت میان دو نام اثور و اقور تردید کرده است (۱۱۹/۱). گمان می‌رود که پیش از مقدسی، در متون تاریخی و جغرافیایی نام اقور وجود نداشته است. شاید بتوان گفت، چون اقور در عربی با فای ۳ نقطه (اڤور) نیزنوشته‌می‌شده‌است، این‌کلمه‌احتمالاً تصحیف اثور باشد (منزوی، ۱۹۰/۱). گروهی از مؤلفان اثور را با موصل یکی دانسته‌اند (مسعودی، ۳۸؛ ابن رسته، همانجا؛ ابوعبید، ۷۷۱/۳)، حال آنکه اثور در ۱۰۰ کیلومتری جنوب موصل است (EI², S).

شهر اثور بر روی تپه‌ای صخره‌ای و مثلث شکل ساخته شده بود. کوهپایه‌های آن شیب تندی داشت که به استحکام شهر می‌افزود. اثور نقطهٔ تجمع قبایل کوچندهٔ این سرزمین به شمار می‌رفت. وضع طبیعی شهر نیز آن را به دژی دایره شکل بدل کرده بود (بستانی، همانجا). مقدسی اثور را سرزمینی ارجمند، زیارتگاه پیامبران و جایگاه اولیا دانسته و نوشته است که کشتی نوح در آنجا بر کوه جودی نشست و نیز در آنجا خداوند توبهٔ قوم یونس را پذیرفت و بوتهٔ کدو را برای یونس رویانید. داستان جرجیس و داذیانه نیز در آنجا رخ داد. وی می‌نویسد که محل مسجد یونس بر تپهٔ توبه است که گویند ۷ بار زیارت آن برابر با ثواب یک حج است (۱۹۰/۱-۱۹۱).

دربارهٔ قدیم‌ترین ساکنان این سرزمین آگاهی کافی در دست نیست. در اواسط هزارهٔ سوم ق‌م گروههای مهاجری از غرب و یا جنوب به این منطقه آمده بودند. اثور یا اشور نه تنها نام محل، بلکه نام یکی از خدایان محلی است که در منابع اکدی، آرامی و یونانی نیز بدان اشاره شده است (EI², S). از نوشتهٔ ویل دورانت چنین برمی‌آید که نام این شهر، کهن‌تر از نام کشور و یا سرزمین آشور است. به نوشتهٔ او خدایی به نام آشور ابتدا نام خود را به شهری داد و پس از آن تمام مملکت به این نام خوانده شد. نخستین شاهان کشور آشور در همین شهر به سر می‌بردند (۳۱۲/۱). در تاریخ شرق باستان به سختی می‌توان نمونه‌ای یافت که در آن، کشور و یا قوم به نام خدای آن قوم نامیده شده باشد و در این باره باید از آشور به عنوان نمونه یاد کرد (پیوتروفسکی، 118).

گفته شده است که شهر اثور در هزارهٔ سوم ق‌م، اوشر نام داشته است. در ۲۳۷۶ ق م یکی از شاهان آشور الواحی برجا نهاده که در آن شهر آشور، «اشیر» و یا «الشیر» نامیده شده است (منشی، ۴۰؛ بستانی، ۶۸/۱۴). دیاکونوف نام کهن آشور را «شاشروم» یا «شاـآشوروم» نوشته است (ص ۱۵۶). اعراب این شهر را قلعة الشرقاط می‌خوانند، ولی معلوم نیست اثور از چه زمان این نام را گرفته است. چنین به نظر می‌رسد که تا ۱۸۲۱ م، پیش از سفر ریچ[1] به این سرزمین، کسی از اثور با نام قلعة الشرقاط یاد نکرده بود (EI², S). در برخی نوشته‌ها عنوان جزیره را نیز به ناحیهٔ اثور داده‌اند. اعراب بین‌النهرین علیا را که

1. C.J. Rich

شامل ۳ دیار: دیار ربیعه، دیار مضر و دیار بکر که پیش از اسلام زیر فرمان دولت ساسانی بود، جزیره می‌نامیدند. این همان است که مقدسی اقلیم اقور نامیده است (همانجا؛ لسترنج، ۹۳). برخی منابع جزیره یا قسمت شمالی عراق را با آشور منطبق دانسته‌اند، نیز گفته شده است که نام اشور منبعث از نام اثور است و خرابه‌ای با این نام در نزدیکی سلامیه، در حدود ۴ کیلومتری نینوای نمرود وجود دارد که برخی آن را با خرابه‌های اثور یکی شمرده‌اند. سبب این تصور وجود دو تختگاه در شمال آشور قدیم بوده است (همو، ۲۶؛ EI^2,S).

نام جغرافیایی اثورا[1] شاید تنها به شهر اطلاق می‌شده است، ولی در منابع یونانی آثوریا[2] شامل منطقهٔ شمالی است (همانجا). کشور آشور در اطراف ۴ شهر واقع بر دجله یا نهرهایی که به آن می‌ریزند، گسترده شده بود. این شهرها عبارت بودند از: آشور، آربلا[3] که اربل یا اربیل کنونی است، کالح (کلح) که اکنون نمرود در محل آن واقع شده است و نینوا که قویونجیک کنونی درست مقابل شهر موصل مرکز استخراج نفت در آن سوی دجله برجای آن قرار دارد (دورانت، ۳۱۱/۱). اثور در اواخر هزارهٔ سوم و اوایل هزارهٔ دوم ق م به صورت دولت ـ شهر اداره می‌شد و متأثر از تمدن سومر (شومر) و اکد بود. این شهر بر سر راه بازرگانی عمده‌ای واقع شده بود (BSE^3,II/475). ظهور شهر اثور را مربوط به برتری فرهنگ و تمدن سومری در بین‌النهرین دانسته‌اند (BSE^2,III/590). در هزارهٔ سوم ق‌م در محلی که شهر اثور بنا شد، ناحیهٔ سومر قرار داشت. آشوریان مردم آنجا را از میان بردند و ازاواخر هزارهٔ سوم (حدود سال ۲۱۰۰ ق‌م) در این مرز و بوم استقرار یافتند (فهمی، ۱۴۴). از اواسط هزارهٔ دوم ق‌م اثور تختگاه دولت اشور شد (BSE^3، همانجا). در یکی از کتیبه‌های شَلْمَنَصر اول در سدهٔ ۱۳ ق‌م از اثور به عنوان شهر یاد شده است (آروتونیان، 12). در عهد تیگلت پیلَسَر اول (۱۱۱۴ ق‌م) گروهی از اسیران به شهر اثور منتقل شدند. پرستشگاههای اداد[4] و انو[5] به فرمان او در این شهر بنا گردید (همو، 14,348). شلمنصر سوم که در سالهای ۸۵۸ ـ ۸۲۵ ق م بر آشور فرمانروایی داشت (پیوتروفسکی، ۲۵)، ۳۰۰۰۰ تن از اسیران را به شهر اثور انتقال داد (آروتونیان، 111). از سدهٔ ۹ ق‌م اثور از صورت پایتخت فرمانروایان آشور به درآمد، ولی‌همچنان اهمیت‌داشت (BSE^3، همانجا). شهر اثور هرچند به عنوان مرکز سیاسی شناخته می‌شد، ولی به عنوان نخستین مرکز دینی نیز مورد احترام بود. گرچه در سدهٔ ۱۰ ق‌م کالح و نینوا از سوی شاهان آشور به عنوان پایتخت انتخاب شدند، با اینهمه،اثور اهمیت خود را از دست نداد (EI^2,S). در اواخر ۷۱۴ ق‌م سارگن دوم به سرزمین اورارتو لشکر کشید و ضمن غارت و ویرانی شهر اولهو[6]، ستونهای بلند سقف کاخ شاهی را که از چوب سدر بود، به اثور برد (پیوتروفسکی، ۴۷، ۴۸).

اسرحدون پیش از درگذشت خود در ۶۶۸ق‌م اثور را به سرور شهرهای خاور نزدیک بدل کرد و عامل شکوفایی این شهر شد (فهمی، ۱۵۶؛ دورانت، ۳۱۴/۱ ـ ۳۱۵). در عصر حمورابی، اثور به تابعیت دولت بابل در آمد، ولی بعدها که دولت بابل رو به ضعف نهاد، این شهر یکی از مراکز مستقل سرزمین آشور شد (BSE^2، همانجا). نبوپلسر (حک ۶۲۵ ـ ۶۰۵ ق م)، فرمانروای بابل دو سال پیش از ویرانی نینوا در ۶۱۴ق م اثور را مورد حمله قرار داد و آن را متصرف شد (EI^2,S). در ماه آب (ژوئیه ـ اوت) ۶۱۴ ق م لشکریان دولت ماد به فرمان هووخشتره (کیاکسار)، بالاتر از نینوا به گذرگاههای دجله رسیدند و از کرانهٔ راست آن تا شهر آشور پیش تاختند. این لشکرکشی با تسخیر این شهر که برای آشوریان مقدس بود، پایان یافت. بقایای شهر اکنون نیز از نظر استحکامات مایهٔ عبرت بینندگان است. (دیاکونوف، ۳۷۴ ـ ۳۷۵). نبوپلسر و هووخشتره در محل ویرانه‌های شهر با یکدیگر دیدار کردند و حاصل آن انعقاد پیمان نظامی بود (پیوتروفسکی، 236). در شهر ویران شده زندگی همچنان ادامه داشت و قرنها بعد نیز خدایان آشور مورد پرستش بودند (دیاکونوف، ۳۸۳). مدارک بسیار اندکی دربارهٔ بازسازی اثور برجا مانده است. گمان می‌رود که در روزگار بابلیان تا پیش از حملهٔ کوروش و تصرف این سرزمین در ۵۳۹ق‌م تنها چند منطقهٔ آباد وجود داشته است (EI^2,S). کوروش در کتیبهٔ خود دربارهٔ تصرف اثور آورده است که در این شهر مقدس آن سوی دجله، در مکانهای مقدسی که مدتی دراز به ویرانه بدل شده بودند، خدایان پیشین را بازگرداندم. من مردمی را که از آنجا فرار کرده بودند، گرد آوردم و به منازل خود عودت دادم (داندامایف، 42). در سدهٔ نخست ق‌م اثور شهری پارتی شد. در عهد ساسانیان از اهمیت این منطقه کاسته شد و اثور تنها به بخشی از آن منطقه اطلاق می‌شد و این حالت تا سده‌های میانه ادامه داشت (EI^2,S).

خرابه‌های آشور نخستین بار در ۱۸۲۱م کشف شد. در مارس این سال ریچ سفری به عراق داشته و گزارشهایی در جریان سفر از دجله به بغداد تهیه کرده است. پس ازاو رس[7] از این ناحیه دیدن کرده و مطالبی دربارهٔ آن نوشته است. در این ناحیه تندیسی از شلمنصر سوم به دست آمد که اکنون در موزهٔ بریتانیاست. چند کتیبه نیز از دوران پادشاهی ادادنیراری سوم (حک ۸۱۰ ـ ۷۸۳ ق‌م) در ۱۸۷۳ م کشف شد (EI^2,S). کاشف عمدهٔ اثور، لایارد انگلیسی بود که در۱۸۴۵ـ۱۸۴۷م به تحقیق و حفاریهایی در این منطقه پرداخت و آثاری در این زمینه از خود بر جای نهاد (BSE^3, II/475). این منطقه در ۱۹۰۳ ـ ۱۹۱۳م توسط چند تن از باستان‌شناسان و محققان آلمانی حفاری و بررسی شد. آنان در حفاریهای خود به ادامهٔ بررسی آثاری پرداختند که نمونه‌هایی از آن، پیش‌تر از سوی سلطان عبدالحمید دوم امپراتور عثمانی، به ویلهلم دوم قیصر آلمان هدیه‌شده بود (EI^2,S). در ۱۹۰۳ـ ۱۹۱۴م خط دوم تأسیسات دفاعی اثور کشف شد که احتمالاً متعلق به

1. Athura 2. Athuria 3. Arbela 4. Adad 5. Anu 6. Ulhu 7. J. Ross

هزاره‌های سوم و دوم ق‌م و شامل تندیسها، دروازه‌ها و دژهایی بود (BSE[3]، همانجا)؛ شمال و مشرق شهر به شکل طبیعی توسط رودخانه و خندق محافظت می‌شد؛ در دیگر نقاط سنگرهایی برای حفظ دیوارها پدید آمده بود. سناخریب (حک ۷۰۴ ـ ۶۸۱ ق م)، به شرح بنای برجهای نیم دایرهٔ دیده بانی اثور پرداخته است که ظاهراً کهن‌ترین آنها در جنوب و جنوب غرب این دژ با سنگربندیهایی همراه بوده است (EI[2],S). بر اثر حفاری در ویرانه‌های این شهر کتابخانه‌ای کشف شد که کهن‌تر از کتابخانهٔ آشور بانی‌پال بود. در این کتابخانه کتیبه‌هایی به خط میخی به دست آمد که کتیبه‌های هیتی از آن جمله‌اند. آثار پیش از عهد پارتیان در داخل شهر یا شهر کهنه شامل بقایایی از کاخها و نیز پرستشگاههای نبـو، عِشتار (ایشتار)، سینا، شَمَش، انو، اداد و جز آنهاست. در بخش نو شهر که متعلق به عهد پارتیان بوده، بناهایی بر پایه‌های ابنیهٔ کهن شهر پدید آمده بوده است که از آن جمله کاخها، دژها و آکروپولیس پارتی همراه با پرستشگاه آشور را می‌توان نام برد (BSE[3]، همانجا).

مآخذ: ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، بیروت، عالم الکتب؛ ابوالفداء، *تقویم البلدان*، به کوشش م. رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ بستانی؛ بیرونی، ابوریحان، *آثار الباقیه*، ترجمهٔ اکبر دانا سرشت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ پیوتروفسکی، ب. ب.، *اورارتو*، ترجمهٔ عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمهٔ احمد آرام و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ دیاکونوف، ا. م.، *تاریخ ماد*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ فهمی درویش، محمود و دیگران، *دلیل الجمهوریة العراقیة لسنة ۱۹۶۰*، بغداد، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ لسترنج، گای، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۴م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ منزوی، علینقی، حاشیه بر *احسن التقاسیم* (نک: هم، مقدسی)؛ منشی امیر، رابی، *تاریخ آشور*، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Arutyunyan, N.V., *Biainili (Urartu)*, Erevan, 1970; BSE[2]; BSE[3]; Dandamaev, M. A., *Politicheskaya istoriya Akhemenidskoi derzhavi*, Moscow, 1985; EI[2]; EI[2], S; Piotrovskii, B. B., *Vanskoe tsarstvo (Urartu)*, Moscow, 1959.

عنایت الله رضا

اُثولوجیا، ترجمهٔ عربی نوشته‌ای منسوب به ارسطو، یا احتمالاً تفسیر فیلسوف نوافلاطونی پرفوریوس (فُرفوریوس) بر گزیده‌ای از نظریات ارسطو، یا بخشی از آثار فلوطین که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق/ دههٔ سوم سدهٔ ۹ م در محافل فلسفی رواج یافت و از آن پس مهر و نشان خود را بر بسیاری از اندیشه‌های فلسفی اسلامی ـ و نیز یهودی و مسیحی ـ نهاد. واژهٔ «اثولوجیا» معرّب واژهٔ یونانی ثِئولوگیا[1]، یعنی الٰهیات یا خداشناسی است.

درمیان فیلسوفان یونان باستان، ارسطو و نوشته‌های وی سرنوشت ویژه‌ای داشته‌اند. از زمان مرگ ارسطو به بعد، دهها اثر مجعول در زمینه‌های گوناگون نوشته، و به وی نسبت داده شد. در سده‌های ۳ و ۴ ق/ ۹ و ۱۰ م انبوهی از این نوشته ها به عربی ترجمه شد و سپس در سده های ۶ ـ ۱۰ق/ ۱۲ـ۱۶م، به صورت ترجمه‌های لاتین به اروپای سده‌های میانه راه یافت. سرنوشت نوشته‌ها و اندیشه‌های فلوطین (۲۰۵ـ۲۷۰م) بنیاد گذار فلسفهٔ نوافلاطونی نیز کم و بیش چنین بوده است (نک: هـ د، فلوطین). پس از مرگ وی، محافل ناشناخته‌ای در مکتب اسکندریه، نوشته‌هایی پدید آوردند که محور اصلی آنها اندیشه‌های نوافلاطونی و به ویژه فلوطینی بود. اینان در این نوشته‌ها، غالباً عقاید و اندیشه‌های آن فیلسوف را ـ ظاهراً به قصد آسان تر ساختن و فهمیدنی‌تر کردن آنها ـ دگرگون می‌کردند و اندیشه‌ها و نظریات خود را نیز بر آنها می‌افزودند و سپس آن نوشته‌ها را به فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو ـ و حتی به بعضی از فیلسوفان پیش از سقراط، مانند فیثاغورس و اِمپِدُکلِس ـ نسبت می‌دادند. اما در این میان، ارسطو از نفوذ و اعتبار ویژه‌ای برخوردار بود، هر چند کسانی که آنگونه نوشته‌ها را پدید آورده، به ارسطو نسبت می‌دادند، در روی‌کرد و گرایش اصولی خود، افلاطون‌گرا بودند. به هر حال باید به یاد داشت که گسترش فلسفه از سدهٔ ۳ م به بعد دو ویژگی داشت: نخست اینکه این فلسفه صرفاً نو افلاطونی نبود، دوم اینکه مکتب نوافلاطونی مدتی کوتاه بیشتر ارسطویی بود، تا افلاطونی.

همچنین از سدهٔ ۲ م نیز کار اساسی آموزش فلسفه، تفسیر آثار افلاطون و ارسطو بود، زیرا باور بر این بود که آن دو فیلسوف همهٔ حقایق را یافته، و برای همیشه در آثار خود ثبت کرده‌اند. در مرحله‌ای نیز شارحان و مفسران آثار ارسطو در مکتب «آکادمیا» ی افلاطونی ـ مثلاً برجسته‌ترین ایشان سیمپلیکیوس[2] (سدهٔ ۶ م) ـ کوشش داشتند که اثبات کنند میان فلسفهٔ افلاطون و ارسطو هماهنگی و یگانگی وجود دارد.

در مرحلهٔ دیگری، مفسران و جعل کنندگان نوشته‌های فلسفی، در مکتب نوافلاطونی با اینکه ـ چنانکه اشاره شد ـ اصولاً افلاطون گرا بودند، نظریات و عقاید ارسطویی را ـ حتی در مواردی که نظریات متافیزیکی اصیل ارسطویی با گرایشهای توحیدی آنان در تضاد می‌نمود و کار هماهنگ سازی نظریات افلاطون و ارسطو را دشوار می‌ساخت ـ برای اثبات گرایشهای خود به کار می‌گرفتند. بدین سان آنان نوشته‌هایی را با محتواهای نوافلاطونی پدید می‌آوردند و آنها را به ارسطو نسبت می‌دادند و می‌کوشیدند که بر این دشواریها چیره شوند. بنابراین، ارسطو همچنان «معلم اول» به شمار می‌رفت و نوشته‌های نوافلاطونی، رنگ ارسطویی به خود می‌گرفت. اینگونه نوشته‌ها، از راه ترجمه ـ یا مستقیماً از یونانی، یا با واسطهٔ سریانی ـ به جهان اسلام نیز راه یافت و یکی از برجسته‌ترین و پر تأثیرترین آنها *اثولوجیا* بود که در اینجا به اختصار به سرنوشت و سرگذشت آن می‌پردازیم.

متن عربی *اثولوجیا*، در شکلی که اکنون در دست است، نخستین بار در شرق (بی ذکر محل انتشار) در ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م منتشر شد. محقق آلمانی فریدریش دیتریچی، متن انتقادی عربی آن را بر پایهٔ ۳ دست‌نوشته در ۱۸۸۲م منتشر کرد و سپس ترجمهٔ آلمانی[3] آن را در ۱۸۸۳م در لایپزیگ

1.Theologia 2.Simplikios 3.F.Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem arabischen Übersetzung.*

انتشار داد. چاپ سنگی متن آن نیز در حاشیهٔ *قبسات* میرداماد در تهران(۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م) منتشر شده است. آخرین متن انتقادی *اثولوجیا* به کوشش عبدالرحمان بدوی، بر پایهٔ ۹ دست نوشته ، با یک مقدمه، زیر عنوان *افلوطین عندالعرب* در ۱۹۵۵م، در قاهره منتشر شد (برای نقدی از این متن، نک: لوئیس، 399 - 395). لوئیس پیش از آن، متنِ بازویراستهٔ *اثولوجیا* را همراه با ترجمهٔ انگلیسی آن با عنوان «آزمایش دوبارهٔ تئولوژی به اصطلاح ارسطو»، در ۱۹۴۹م، به عنوان رسالهٔ دکتری خود فراهم کرده بود. وی بعدها ترجمهٔ انگلیسی *اثولوجیا* و بقیهٔ آثار عربی فلوطینی را در جلد دوم متن یونانی «آثار فلوطین[1]»، به کوشش پاول هنری و هانز رودلف شویتسر (پاریس و بروکسل،۱۹۵۹م) منتشر کرد. همچنین ۴ مقاله (میمر) از *اثولوجیا* همراه با «تعلیقات» قاضی سعید قمی، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، در ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م، در تهران منتشر شده است.

از دست نوشته‌های متن پذیرفته شدهٔ *اثولوجیا* تاکنون ۲۲ نسخه در کتابخانه‌های متعدد شناخته شده است (نک: فنتون، 249). همچنین دست نوشتهٔ دیگری از *اثولوجیا* در کتابخانهٔ مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (شم ۹۷۰۸۳) یافت می‌شود که ظاهراً مربوط به سدهٔ ۱۲ق است. این دست نوشته که نظم «میمرها» در آن رعایت نشده است، جای جای با متنهای چاپ شده، اندک اختلافهایی دارد.

از سوی دیگر، خاورشناس روسی بُریسُف[2]، در ۱۹۲۹م در کتابخانهٔ دولتی عمومی «سالتیکوف شچدرین» در لنینگراد، ۳ دست نوشتهٔ کهنه از *اثولوجیا* را به خط عبری کشف کرد که روایتی طولانی‌تر از متن چاپی دیتریچی را در برداشت و مطالب آن با متن ترجمهٔ لاتین این اثر که در سدهٔ ۱۶م در اروپا منتشر شده بود، مطابقت داشت. وی پژوهشهای خود را پیرامون این روایتِ طولانی‌تر، در مقاله‌ای با عنوان «اصل عربیِ [اثر] موسوم به *تئولوژی ارسطو*» در نشریهٔ «یادداشتهای هیأت خاور شناسان» (ص83-98) منتشر کرد. کشف بریسف درمیان پژوهشگران هیجانی برانگیخت، زیرا افزوده‌هایی در آن یافت می‌شود که در روایت شناخته‌شدهٔ‌کوتاه‌تر‌آن‌دیده‌نمی‌شود.اکنون‌میکروفیلمهایی‌ازاین دست‌ـ نوشته‌ها در«مؤسسهٔ‌میکروفیلم نسخه‌های‌عبری در دانشگاه‌اورشلیم» (شم ۴۰۷۵۵ـ۴۰۷۵۷) و نیز در کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج (میکروفیلم شرقی، شم ۱۳۸۶) یافت می‌شود (نک: فنتون، 261، یادداشت 37).

***اثولوجیا*، فلوطین و پرفوریوس:** چندین قرن در شرق و غرب، *اثولوجیا* را اثر اصیلی از ارسطو می‌دانستند، هر چند گاهی کسانی در انتساب آن به ارسطو تردید می‌کردند و مطالب آن را نمایندهٔ اندیشه‌ها و عقاید افلاطون و مکتب وی می‌شمردند. کسانی نیز بودند که چون از یک‌سو دلیلی برای تردید در انتساب آن به ارسطو نمی‌یافتند و از سوی دیگر اختلاف آشکار مطالب آن را با جهـان بینی ارسطویی می‌دیدند، به این نتیجه می‌رسیدند که گویا ارسطو در مرحلهٔ پایانی زندگیش در آراء و عقاید خود تجدیدنظر کرده، و به نگرش افلاطونی گراییده است.

پژوهش جدی و پیگیر دربارهٔ نادرستیِ انتساب *اثولوجیا* به ارسطو در سدهٔ۱۹م‌آغازشد.برای نخستین بار پژوهندهٔ‌انگلیسی تیلر[3]،این نوشته را یک «بر ساخته و جعل عربی» معرفی، و به این نکته اشاره کرد که مطالب تا اندازهٔ زیادی «یک گرد آوری ناشیانه» از گزیده‌هایی از *انئادها*[4]ی فلوطین است (نک: فنتون، 241,260).

در ۱۸۵۷م محقق فرانسوی مونک با پژوهش بیشتری تأکید کرد که مطالب اساسی *اثولوجیا* درواقع برگرفته از نوشته‌های فلوطین است. وی پس از اشاره به اینکه عربها، با مهم‌ترین عقاید و نظریات مکتب اسکندریه آشنا بوده‌اند، می‌افزاید که ادبیات عرب یک اثر تاریخی را برای ما حفظ کرده است که در آن فلسفهٔ اسکندریه و به ویژه فلسفهٔ فلوطین، با تفاصیل بسیاری بیان شده و گاه در آن بخشهایی را می‌یابیم که متن آنها از *انئادها* گرفته شده است. این اثر تاریخی همان *تئولوژی* مشهور منسوب به ارسطوست که در آغاز سدهٔ ۱۶م در ترجمهٔ لاتین از روایت عربی آن منتشر شده است (مونک، 248,250). مونک همچنین به این نکته توجه داد که متن عربی *اثولوجیا* که وی در آن زمان دست‌ـ نوشته‌ای از آن را در کتابخانهٔ سلطنتی پاریس یافته بود، در ۱۰ کتاب است، در حالی که متن ترجمهٔ لاتین آن ۱۴ کتاب را در بردارد و حاوی مطالب افزوده‌ای است که در متن عربی آن یافت نمی‌شود و میان این دو متن اختلافهای قابل ملاحظه‌ای وجود دارد (ص 250). این اشارهٔ مونک‌به‌منابع‌اصلی‌*اثولوجیا*،توجه‌جدی‌پژوهشگران‌رابه‌آن‌برانگیخت.

پس از انتشار متن عربی *اثولوجیا* به وسیلهٔ دیتریچی، دانشمند آلمانی و متخصص برجستهٔ آثار مجعول ارسطو، رُزه[5]، در بررسی و نقد بر متن عربی دیتریچی، به این کشف شگفت انگیز رسید که *اثولوجیا* در واقع ترجمهٔ آزاد از برخی از بخشهای *انئادها*ی ۴ـ۶ فلوطین است. وی همچنین در مقالهٔ خود، شتابزده جدولی برای مطابقه میان فصلهایی از *اثولوجیا* و بخشهایی از *انئادها* عرضه کرد و با اشاره به اختلافهای موجود میان ترجمهٔ لاتین و متن عربی *اثولوجیا* به این نتیجه رسید که افزوده‌های ترجمهٔ لاتین آن، از مترجمان مسیحی سدهٔ ۱۶م بر متن اصلی است (نک: بریسف، 86؛ بدوی، ۶ـ۷).

از زمان رزه به بعد، پژوهش تازهٔ قابل ملاحظه‌ای دربارهٔ *اثولوجیا* نشده بود، تا هنگامی که ـ چنانکه اشاره شد ـ بریسف در ۱۹۲۹م متن روایت دیگر و طولانی‌تری از این اثر را کشف کرد. در این میان بعضی از پژوهشگران به این پرسش پرداختند که آیا متن عربی *اثولوجیا* مستقیماً از متنی یونانی به وسیلهٔ ابن ناعمهٔ حمصی (د ح ۲۲۰ق/۸۳۵م) به عربی ترجمه شده، یا ترجمهٔ سریانیِ واسطه‌ای‌داشته‌است؟ نخست پژوهشگر آلمانی باومشتارک[6] در مقاله‌ای بر این نکته تأکید کرد که ترجمهٔ عربی بر

---

1. *Plotini opera.* 2. A.Borisov 3. Thomas Taylor 4. *Ennéades.* 5. Valentin Rose, *Deutsche Literatur-Zeitung*, 1883, pp. 843-846. 6. Baumstark, A., « Zur Vorgeschichte der arabischen *Theologie* des Aristoteles», *Oriens Christianus*, 1902,II/187-191.

پایهٔ یک متن سریانی انجام گرفته که اکنون از میان رفته است. وی همین عقیده را در جای دیگری، در اثر دیگرش[1] تکرار می‌کند. پس از وی خاورشناس نامدار آلمانی دیگر شِیدِر نیز بر این باوراست که متن عربی *اثولوجیا* یک الگوی سریانی گم شده داشته است (ص 222).

از سوی دیگر، فلوطین شناس نامدار پاول هنری[2] در ۱۹۳۷م در مقاله‌ای می‌کوشد اثبات کند که مطالب *اثولوجیا* برگرفته از درسهای شفاهی فلوطین است که شاگرد وی آملیوس[3] آنها را در شکل یادداشتهایی در ۱۰۰ جلد گردآورده بود و همهٔ آنها از میان رفته است، چنانکه پرفوریوس نیز در نوشتهٔ خود «دربارهٔ زندگانی فلوطین» (بخش ۳) این نکته را گزارش کرده است (نک: بدوی، ۲۴- ۲۹). هنری می‌افزاید که *اثولوجیا* در شکل کنونی آن، منعکس کنندهٔ یادداشتهای آملیوس نیست، زیرا یعقوب بن اسحاق کِندی ـ چنانکه در عنوان آغاز ترجمهٔ عربی یافت می‌شود ـ آنها را «اصلاح» کرده، از آنها کاسته، یا مطالبی بر آنها افزوده است و اگر متن کتاب در شکلی که ابن ناعمهٔ حمصی آن را ترجمه کرده بود، باقی می‌ماند، ما متن یادداشتهای آملیوس را در اختیار می‌داشتیم. آنگاه هنری به این نتیجه می‌رسد که شاید *اثولوجیا*، بخش اول، یا بخشی از یادداشتهای آملیوس بوده و این بخش یک چهارم یا یک پنجم یادداشتهای او را در برمی‌گرفته است (همو، ۲۹).

این نظریهٔ توجه انگیز پاول هنری را، فلوطین شناس نامدار دیگر شویتسر[4]، همکار وی در تهیهٔ چاپ جدید *انئادهای* فلوطین رد می‌کند، اما می‌افزاید که ممکن است برخی از نقل قولهای فلوطین که در متن *انئادها* یافت نمی‌شود، به یادداشتهای آملیوس باز گردد (نک: *پاولی*، XXI(1)/510؛ نیز نک: فنتون، 245). در کنار این نظریات، پژوهشگر دیگر، کوچ، در ۱۹۵۳م پس از بررسی *اثولوجیا* برپایهٔ متن عربی چاپ دیتریچی، به این نتیجه رسید که اصل این متن را می‌توان از پرفوریوس دانست، بدین معنا که وی گزیده‌ای از نظریات متافیزیکی ارسطو را شرح و تفسیر کرده است (ص 279,281).

سرانجام در ۱۹۶۵م ریشارد والتسر، محقق سرشناس فلسفهٔ اسلامی- یونانی، در یک سخنرانی اعلام کرد که هیچ دلیل معتبری نمی‌بیند که ترجمهٔ آزادی از آثار فلوطین که مؤلف *اثولوجیا* انجام داده است، برپایهٔ ترجمهٔ آزادی به وسیلهٔ پرفوریوس نباشد. احتمالاً تا آن زمان این نخستین کاری بوده که به قصد آشنا کردن دانشجویان با این اثر فلسفی ـ که هنوز ناشناخته مانده بوده ـ صورت گرفته است. وی سپس نظریهٔ پاول هنری را دربارهٔ تعالیم شفاهی فلوطین چونان اصل *اثولوجیا* رد می‌کند و آن را پذیرفتنی نمی‌شمارد (ص 297).

با وجود همهٔ پژوهشهای پیشین دربارهٔ *اثولوجیا* و اصل آن، پس از ۱۰۰ و اندی سال هنوز این مسأله چنانکه شاید و باید روشن نشده بود. پس جای شگفتی نیست که گروهی از پژوهشگران بار دیگر مسألهٔ *اثولوجیا* را مطرح کرده، و کوشیده‌اند که به بسیاری از پرسشها دربارهٔ آن پاسخ گویند. چنانکه اشاره شد، در ۱۹۸۶م مجموعه‌ای با عنوان «ارسطوی مجعول در سده‌های میانه، *تئولوژی* و متون دیگر»، در لندن منتشر شد. در این مجموعه زیمرمان[5] مقالهٔ بسیار مهمی را باعنوان «سرچشمه‌های *تئولوژی* ارسطو» به پژوهش در *اثولوجیا* اختصاص داده است. وی در این مقاله به بازنگری جامع و کامل همهٔ شواهد و پژوهشهای پیشین می‌پردازد و نظریات و پیشنهادهای تازه‌ای را بر پایهٔ تحلیل مفصل و دقیق متون عرضه می‌کند. ۲۵ صفحه نخست نوشتهٔ وی استدلالها و نتیجه‌گیریهای او را در بر دارد و سپس شواهد اصلی را در ۲۲ «ضمیمه» می‌گنجاند که ۹۰ صفحهٔ دیگر را در برمی‌گیرد. وی نخست این فرضیه را مطرح می‌کند که یعقوب بن اسحاق کندی (د ح ۲۵۹ق/ ۸۷۳م)، به منظور تأمین بنیادهایی برای هلنیسم عربی، گروهی را به ترجمهٔ متون معتبر فلسفهٔ کلاسیک یونانی ـ که مهم‌ترین آنها *متافیزیک* یا *مابعدالطبیعهٔ* ارسطوست ـ گمارده بوده است. زیمرمان این گروه را «حلقهٔ کندی» می‌خواند. یکی از این مترجمان، یعنی ابن ناعمهٔ حمصی ـ که مسیحی بوده است ـ ترجمه‌ای آزاد از بخشهایی از *انئادهای* ۴-۶ فلوطین را فراهم کرده، و دیباچه‌ای بر آن افزوده، و توضیح داده است که مسألهٔ خدا، عقل، روان (نفس) و طبیعت مکمل پژوهشهای ارسطو دربارهٔ علل در کتاب *متافیزیک* اوست، یا به دیگر سخن، بیان کنندهٔ الهیات ارسطوست، به گونه‌ای که در آن کتاب طرح شده است (نک: ص 128).

زیمرمان مجموعهٔ نوشته‌هایی را که از بخشهای گزیده‌ای از آثار فلوطین به عربی ترجمه شده بوده است، AP می‌نامد که از جمله *اثولوجیا* را به روایت کنونی یا در شکل کوتاه کنونی آن در برداشته است؛ وی این روایت را K می‌نامد. دیگری متنی بی‌عنوان منسوب به «الشیخ الیونانی» (فلوطین) که تنها از راه نقلهایی از آن شناخته شده است؛ وی به آن نشانهٔ GS می‌دهد (ص 128, 208, 209؛ نک: بدوی، ۱۸۴- ۱۹۸؛ نیز نک: مقالات روزنتال در مجلهٔ *اورینتالیا*، زیر عنوان «الشیخ الیونانی و منبع عربی فلوطین[6]»)؛ سرانجام «رساله‌ای در علم الٰهی» که به غلط به فارابی نسبت داده شده است که زیمرمان آن را DS می‌نامد (ص 214؛ قس: بدوی، ۱۶۷-۱۸۳). مطابقت در برخی جاهای K و GS و یکی‌بودن بخشهای مشترک آنها، وجود اثر بزرگ تری را ثابت می‌کند که هر دو از آن مشتق شده‌اند. DS نه با K مطابقت دارد، نه با هیچ یک از نقل قولهای شناخته شده از GS، اما با «افلوطینیات» دیگر، نه تنها به وسیلهٔ یک «زیر نهادهٔ» یونانی، بلکه همچنین از لحاظ شیوهٔ مشترک در تعبیر عربی و ترجمهٔ آزاد، یگانگی دارد (زیمرمان، 113 - 112). اما نتیجه‌ای که زیمرمان به آن می‌رسد، این است که K (*اثولوجیا* در شکل کنونی متن

1. *Geschichte der syrischen Literatur*, 1922, p. 167. 2. Henry, P., « Vers la reconstruction de l'enseignement oral de Plotin», *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, 1937, XXIII/310-342. 3. Amélios 4. H.R. Schwyzer 5. F.W. Zimmermann 6. Rosenthal, F., « Aš-Šayḫ al-Yûnânî...», *Orientalia*, vol. XXI, 1952, vol. XXII, 1953, vol. XXIV, 1955.

آن) *تئولوژی* اصیل نیست و باید این عنوان را که همراه با دیباچهٔ خود از AP به میراث برده است، از آن بازگرفت. عنوان دقیق آن را اکنون تنها می‌توان حدس زد. در دیباچه آمده که مطالب آینده پیش از هر چیز و سرانجام دربارهٔ تئولوژی است، اما این *تئولوژی* را (با یک استثنا) به دشواری می‌توان در K یافت و آن بخشهایی از AP که الٰهیات ویژهٔ فلوطین را در بردارد، غالباً در GS و DS یافت می‌شوند. بدین سان از سه مجموعهٔ حاوی پاره‌های فلوطینی، K از همه کمتر شایستهٔ عنوان *تئولوژی* است (همو، 126-125).

از سوی دیگر، زیمرمان می‌گوید: می‌توان پذیرفت که مؤلف AP (ابن ناعمه) برای کندی کار می‌کرده است، زیرا AP همانندیهای چشمگیری با بقیهٔ نوشته‌های یونانی ـ عربی مربوط به «حلقهٔ کندی» و نیز نوشته‌های خود کندی دارد. همچنین می‌توان پذیرفت که کندی *اثولوجیا* را به احمد پسر المعتصم بالله خلیفهٔ عباسی (د ۲۲۷ق/۸۴۲م) اهدا کرده باشد؛ زیرا کندی بعضی از نوشته‌های خود را نیز گاه به معتصم و گاه به احمد اهدا کرده است. کندی همچنین متن ترجمهٔ ابن‌ناعمه را «اصلاح» کرده، اما این ویراستاری کندی نه در K (متن کنونی *اثولوجیا*)، بلکه در AP انجام گرفته است. به هر حال نمی‌توان گفت که کندی تا چه اندازه محتوای ترجمهٔ حمصی را تغییر داده است. به نظر زیمرمان، کندی سهم زیادی در این کار نداشته است (ص 118-117).

زیمرمان همچنین این فرضیه را قاطعانه رد می‌کند که گویا AP بر پایهٔ تفسیر پرفوریوس بر *انٔادهای* فلوطین پدید آمده است و می‌افزاید که این فرضیه معماهای بیشتری به میان می‌آورد که نمی‌توان آنها را حل کرد. وی نتیجه می‌گیرد که AP، در کل آن، به نظر نمی‌رسد که تفسیری از پرفوریوس باشد، و آنجا که در آغاز *اثولوجیا* اشاره به «تفسیر» [توضیح] پرفوریوس می‌شود، نشانهٔ کافی بر این نیست که زیر نهادهٔ یونانی AP اثر پرفوریوس بوده، یا متعلق به وی تلقی می‌شده است (ص 134-131).

زیمرمان وجود یک الگوی واسطهٔ سریانی را برای *اثولوجیا* نیز نفی می‌کند (ص 115-114). او در پایان مقاله‌اش، از پژوهشهای خود چنین نتیجه می‌گیرد: *تئولوژی* مجموعه‌ای برای قرائت[1] بوده است ـ اما نه ضرورتاً در شکل یک کتاب مشخص با عنوان *اثولوجیا*، یعنی «فی علم الربوبیة» ـ که به وسیلهٔ عضوی یا اعضایی از «حلقهٔ کندی»، در آغاز سدهٔ ۹ م گردآوری شده بود. آن مجموعه، افزون بر AP، همچنین حاوی [بخشهایی(؟) از] «عناصر الٰهیات» اثر پروکلوس و برخی رسائل متافیزیکی از اسکندر افرودیسی بوده است. متنهای زیر نهادهٔ یونانی آنها بیشتر به شکلی بوده است که ما اکنون آنها را در دست داریم. شاهدی بر وجود یک متن واسطهٔ سریانی نیز یافت نمی‌شود. AP ترجمهٔ آزاد بخشهای بیشتری از آنچه پاره‌های موجود نشان می‌دهند، از *انٔادهای ۴ـ۶* فلوطین را در برداشته است.

ابن ناعمه همان نظم متن اصلی (یونانی) را حفظ کرده و فهرست مطالب مفصلی بر آن افزوده است. بخشهای افزوده و دخیل دیگر *تئولوژی* را می‌توان کار دیگر اعضای حلقهٔ کندی به شمار آورد. از سوی دیگر نفی فرضیهٔ پرفوریوس چونان مؤلف اصلی این مجموعه خلأی پدید می‌آورد، زیرا می‌توان پرسید که چه کسی یا چه چیزی این اندیشه را در ذهن کسانی پیرامون کندی پدید آورده بود که پروکلوس، اسکندر افرودیسی و فلوطین را به عنوان نمایندگان تئولوژی یا الٰهیات پس از ارسطو، برگزینند، اما راه حل اکثر مسائل *اثولوجیا* را که با آثار یونانی پایهٔ آن متفاوت است، باید در دوران و زمان خود آنها جست و جو کرد (ص 135-134؛ دربارهٔ نقد مقالهٔ زیمرمان، نک‍ : مقالهٔ اِوِرت ک. راسون، «*تئولوژی* ارسطو و متون مجعول ارسطویی دیگر در بازنگری» در «مجلهٔ انجمن خاوری آمریکایی[2]»).

ترجمهٔ لاتین *اثولوجیا* و روایت طولانی‌تر آن: چنانکه در آغاز مقاله اشاره شد، روایتی از *اثولوجیا* در اروپای دوران رنسانس به زبان لاتین ترجمه شد. مردی ایتالیایی به نام فرانچسکو رُزی ـ که دربارهٔ او آگاهی چندانی در دست نیست و گویا زائر یا دیپلماتی با مأموریت سیاسی در خاور نزدیک بوده است ـ در سفرهای خود، در کتابخانه‌ای در دمشق دست نوشته‌ای از *اثولوجیا* می‌یابد و پس از بازگشت به ایتالیا، پزشکی یهودی اهل قبرس، به نام موسیس آرُواس را مأمور می‌کند که آن را لفظ به لفظ به لاتین ترجمه کند. ظاهراً ارواس خود نیز به این اثر علاقه‌مند بوده است، زیرا نه تنها در نوشته‌های خود از آن نام می‌برد، بلکه یک ترجمهٔ عبری نیز از آن فراهم کرده بوده که اکنون فقط پاره‌هایی از آن در دست است. پس از آن، پزشک و فیلسوف ایتالیایی پیر نیکولا کاستِلّانی، به اصلاح و ویراستاری آن ترجمهٔ لاتین پرداخت و بعداً آن را به پاپ لِئو دهم تقدیم کرد و با اجازهٔ او در ۱۵۱۹م، با عنوان «*تئولوژی* فرزانه ترین فیلسوف، ارسطوی استاگرایی، یا فلسفهٔ عرفانی نزد مصریان» در رُم منتشر شد.

سالها پس از آن دانشمند فرانسوی ژاک شارپانتیه، در ۱۵۷۲م بار دیگر ترجمهٔ آزاد زیبایی به لاتین، بر پایهٔ ترجمهٔ تحت اللفظی قبلی *اثولوجیا* فراهم آورد، دیباچه‌ای نیز بر آن افزود و آن را در پاریس منتشر کرد. وی در دیباچهٔ خود، در اصالت این کتاب تردید می‌کند و حدس می‌زند که انتساب آن به ارسطو مجعول است؛ وی نشانه‌های متعددی از تأثیر فلسفهٔ مکتب اسکندریه در آن می‌یابد. این ترجمه، پس از آن، چندین بار در سالهای آخر سدهٔ ۱۶ و نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۷ م در اروپا تجدید چاپ و منتشر شده است.

از سوی دیگر، چنانکه در آغاز نیز اشاره شد، در ۱۹۲۹م، پژوهشگر روسی بریسف، متن تازه‌ای از *اثولوجیا* کشف کرد که با متن شناخته و پذیرفته شدهٔ آن تفاوتهایی داشت. این متن در ۱۰ «میمر» است، در حالی که ترجمهٔ لاتین ۱۴ کتاب را در بر دارد. از لحاظ محتوا و مطالب

1. lecture
2. *Journal of the American Oriental Society*, 1992, CXII/481-483.

نیز میان روایت کوتاه‌تر *اثولوجیا* و متن طولانی‌تری که بریسف کشف کرده بود، تفاوتهایی یافت می‌شود، از آن جمله افزوده‌هایی است که در ترجمهٔ لاتین گنجانده شده است، به ویژه در کتاب دهم ترجمهٔ لاتین مطالب بسیاری دربارهٔ «کلمه» آمده است که در متن عربی دیتریچی یا بدوی یافت نمی‌شود.

پیش از آن، والنتین رزه، در مقاله‌ای که به آن اشاره شد، در تطبیق مطالب ترجمهٔ لاتین *اثولوجیا* و متن عربی آن، به این نتیجه رسیده بود که ترجمهٔ لاتین، تحریف عمدی متن عربی است که با جهت‌گیری ویژه و منطبق با روح اسکولاستیکی مسیحی انجام گرفته و مطالب دخیلی دارد که در ترجمهٔ لاتین بر متن عربی افزوده شده است. اما بریسف کشف کرد که معادلهای آن مطالب اضافی در متن عربی روایت طولانی‌تر *اثولوجیا* یافت می‌شود. از سوی دیگر، تفاوتهای اندکی که میان ترجمهٔ لاتین و روایت طولانی تر عربی این اثر دیده می‌شود، به کاستلانی و شاریانتیه باز می‌گردد که در نخستین ترجمهٔ لاتین ارواس دستکاری کرده بودند. همچنین از آنجا که در ترجمهٔ لاتین نامی از کندی به عنوان اصلاحگر متن *اثولوجیا* نیامده است، بریسف به این نتیجه رسید که احتمالاً خود این فیلسوف مسئول مختصر کردن متن اصلی عربی *اثولوجیا* بوده، و کوشیده است همهٔ مطالبی را که رنگ بینش مسیحی داشته، از آن حذف کند و آن را با سلیقهٔ خوانندگان مسلمان موافق‌سازد. سرانجام‌متن‌کوتاه‌تر این‌اثر رواج‌یافته‌و روایت‌طولانی‌تر اصلی به فراموشی سپرده شده، و تنها نزد محافل معینی باقی مانده بوده است. این متن طولانی‌تر که بریسف آن را یافته است، با حروف عبری نوشته شده، و اصل آن دست‌نوشته‌ای به حروف عربی بدون‌نقطه‌گذاری بوده است.

بریسف در سالهای بعد همچنان به پژوهشهای خود دربارهٔ *اثولوجیا* ادامه می‌داد. وی در ۱۹۳۳م، دربارهٔ نظریهٔ «اراده»، نزد ابن جبیرول و تأثیر مطالب *اثولوجیا* بر اندیشهٔ این فیلسوف، مقاله‌ای زیر عنوان «در پیرامون نقطهٔ آغاز اراده گرایی ابن جبیرول» در «نشریهٔ خبری آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی، بخش علوم اجتماعی[1]» منتشر کرد. بریسف در این مقاله پاره‌هایی از متن طولانی‌تر *اثولوجیا* را نقل کرد و به بررسی آنها پرداخت. وی در این مقاله دربارهٔ اصل مسیحی روایت طولانی‌تر تردید می‌کند و وجود نظریهٔ «کلمه» در آن را دلیل قاطعی بر تأثیر تفکر مسیحی بر *اثولوجیا* نمی‌شمارد و احتمال می‌دهد که مطالب روایت طولانی‌تر به نظریات فلسفی هلنیستی التقاطی باز می‌گردد که صابئهٔ حران تا قرنها پس از ظهور اسلام پیرو آن بوده‌اند.

خاورشناس دیگر پینس در ۱۹۵۵م، در مقاله‌ای که با عنوان «نسخه بدل طولانی‌تر تئولوژی ارسطو در پیوندهای آن با عقیدهٔ اسماعیلی» در «مجلهٔ مطالعات اسلامی»، منتشر کرد، پاره‌هایی را که بریسف در مقالهٔ دوم خود نقل کرده بود، به فرانسه ترجمه کرد. وی استنباطهای بریسف را رد می‌کند و بر این باور است که نظریهٔ «کلمه» در نسخهٔ طولانی‌تر *اثولوجیا*، پیوند تنگاتنگی با عقاید معادل آن نزد اسماعیلیان دارد (ص 11-12؛ قس: زیمرمان، 198-197).

خاورشناس دیگر استرن نیز در ۱۹۶۱م، مقاله‌ای با عنوان «نوافلاطونی ابن حسدای، یک رسالهٔ نوافلاطونی و تأثیر آن بر اسحاق اسرائیلی و روایت طولانی‌تر *تئولوژی ارسطو*»، در *اوریئنس*[2] منتشر کرد و متن عربی پاره‌هایی از روایت طولانی تر *اثولوجیا* را همراه ترجمهٔ انگلیسی آنها آورد (دربارهٔ روایت طولانی‌تر *اثولوجیا*، نک: فنتون، 241-264).

***اثولوجیا* و فیلسوفان اسلامی:** چنانکه‌درآغازگفته‌شد، *اثولوجیا* از سدهٔ ۴ ق به بعد مهر و نشان خود را بر بسیاری از اندیشه‌های فلسفهٔ اسلامی نهاده است. نشانه‌هایی از تأثیر آن را نخست در برخی از نوشته‌های یعقوب بن اسحاق کندی می‌یابیم، اما از سوی دیگر، جای شگفتی و پرسش است که خود کندی ــ که گفته می‌شود *اثولوجیا* در حلقهٔ فلسفی او ترجمه و به وسیلهٔ او اصلاح شده است ــ در فهرستی که از آثار ارسطو فراهم کرده بود، *اثولوجیا* را نام نمی‌برد (نک: کندی، ۳۶۳/۱ــ۳۸۴). آیا نمی‌توان پنداشت که کندی در انتساب آن به ارسطو شک داشته، یا نام ارسطو بعدها، از سوی دیگران بر آن افزوده شده است؟

ابونصر فارابی نیز، در یک نوشتهٔ مشهورش (*الجمع* ...) در چند جا از *اثولوجیا* نام می‌برد و به مطالب آن استشهاد می‌کند (ص ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۹؛ دربارهٔ فارابی و *اثولوجیا* نک: زیمرمان، 183-177). ابن سینا نیز تعلیقاتی بر *اثولوجیا* داشته که بخشی از کتاب *الانصاف* گم شدهٔ او را تشکیل می‌داده است. وی هر چند به نام نویسندهٔ آن تصریح نمی‌کند، اما چنین پیداست که انتساب آن را به ارسطو نیز نفی نکرده است (نک: ابن سینا، «شرح ...»، ۳۵ــ۷۴). وی در نامه‌ای که به ابوجعفرمحمدبن‌حسین‌بن‌مرزبان کیا نوشته است، می‌گوید که در کتاب *الانصاف* خود، همهٔ موارد مشکل فلسفی را تا پایان *اثولوجیا* با وجود همهٔ اعتراضهایی که به آن می‌شود، توضیح داده و شرح کرده است (همو، «*المباحثات*»، ۱۲۱). پاول کراوس از این عبارت استنباط می‌کند که ابن سینا در انتساب *اثولوجیا* به ارسطو تردید داشته است (ص 273 - 272؛ برای رد استنباط کراوس، نک: زیمرمان، 184- 183). در *رسائل اخوان الصفا* هم با پذیرش انتساب *اثولوجیا* به ارسطو، پاره‌ای از «میمر» اول نقل می‌شود (نک: ۱۳۸/۱؛ قس: بدوی، ۲۲). اما در این میان، شهاب الدین سهروردی (د ۵۸۷ق/۱۱۹۱م) پس از نقل پاره‌ای از *اثولوجیا*، آن را گفتهٔ افلاطون می‌شمارد، نه ارسطو (نک: «التلویحات»، ۱۱۲، قس: «حکمة‌الاشراق»، ۱۶۲؛ قطب‌الدین، ۱۶۲، حاشیه). صدرالدین شیرازی (د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) نیز در نوشته‌های خود به مطالب *اثولوجیا* استشهاد می‌کند (نک: *اسفار*، ۳۱۷/۳). وی در

1. *Izvestiya Akademii nauk SSR*, 1933, pp. 755-768.

2. Stern, S.M., «Ibn Ḥasdāy's...», *Oriens*, 1961, vols. XIII-XIV.

نوشتهٔ دیگری، پس از اعتراض به ابن سینا در انکار نظریهٔ «مُثُل» افلاطونی، می‌گوید که گویا وی *اثولوجیا* را ندیده، یا آن را نه به ارسطو، بلکه به افلاطون نسبت می‌دهد (عرشیه، ۲۴۰ـ۲۴۱).

در پایان جدول کاملی از مطالب *اثولوجیا* و معادلهای آنها را در *انئادها* می‌آوریم. متن عربی این مطالب در *افلوطین عندالعرب* به‌کوشش عبدالرحمان بدوی یافت می‌شود (برای مطابقهٔ معادلها در *انئادها*، قس: متن یونانی و ترجمهٔ فرانسوی از امیل برئیه[1]؛ نیز متن یونانی و ترجمهٔ انگلیسی *انئادها* از آرمسترانگ[2]). در سمت راست، متن عربی *اثولوجیا* (زیر عنوان بدوی)، طبق صفحه و سطر (س) و در سمت چپ متن *انئادها*، طبق شمارهٔ «انئاد»، شمارهٔ رساله، شمارهٔ بخش و سطر قرار دارد. این جدول از «آثار پلوتینوس[3]» (II/489-494) برگرفته شده است.

«اثولوجیا» (بدوی)	انئاد
ص ۳۸، س ۱۳ـ۱۴	IV(3), 12, 2-19
ص ۳۸، س ۱۴ـ ص ۳۹، س ۱	IV(3), 19, 1-5
ص ۳۹، س ۱ـ۴	—
ص ۳۹، س ۴ـ ص ۴۰، س ۱۱	IV(3), 19, 6-30
ص ۴۰، س ۱۱ـ۱۴	—
ص ۴۰، س ۱۴ـ ص ۴۱، س ۲	IV(3), 19, 30-31
ص ۴۱، س ۲ـ۵	—
ص ۴۱، س ۵ - ۷	IV(3), 20, 1-3
ص ۴۱، س ۷ـ۱۳	—
ص ۴۱، س ۱۷ـ ص ۴۲، س ۸	IV(3), 20, 4-14
ص ۴۲، س ۸ـ۱۲	—
ص ۴۲، س ۱۳ـ۱۸	IV(3), 20, 14-19
ص ۴۲، س ۱۸ـ ص ۴۳، س ۸	IV(3), 20, 19-23
ص ۴۳، س ۸ـ۱۲	—
ص ۴۳، س ۱۳ـ ص ۴۴، س ۱۳	IV(3), 20, 24-39
ص ۴۴، س ۱۳ـ۱۸	—
ص ۲۹، س ۳ـ ص ۳۲، س ۲	IV (4), 1, 1-31
ص ۳۲، س ۳ـ۹	IV(4), 1, 31-36
ص ۳۲، س ۱۰ـ ص ۳۷، س ۴	IV(4), 2, 4 — 4, 11
ص ۳۷، س ۴ـ ص ۳۸، س ۱۲	—
ص ۹۹، س ۱۰ـ ص ۱۰۲، س ۱۲	—
ص ۱۰۲، س ۱۲ـ۱۳	IV(4), 5, 9-11
ص ۱۰۲، س ۱۳ـ۱۸	—
ص ۱۰۲، س ۱۹ـ ص ۱۰۸، س ۴	IV(4), 5, 11 — 8, 39
ص ۷۴، س ۴ـ۶	IV(4), 32, 1-4
ص ۷۴، س ۷ـ ص ۷۶، س ۱۱	IV(4), 39, 9 — 40, 14
ص ۷۶، س ۱۲ـ ص ۷۷، س ۹	IV(4), 40, 21-31
ص ۷۷، س ۹ـ۱۲	—
ص ۷۷، س ۱۲ـ ص ۷۸، س ۱	IV(4), 41, 1-9
ص ۷۸، س ۱ـ۹	—
ص ۷۸، س ۹ـ ص ۸۴، س ۱۶	IV(4), 42, 5 — 45, 7
ص ۱۲۱، س ۵ـ ص ۱۲۸، س ۱۵	IV(7), 1, 1 — 4, 14
ص ۱۲۸، س ۱۵ـ۱۷	—
ص ۱۲۸، س ۱۸ـ ص ۱۲۹، س ۷	IV(7), 4, 18-30
ص ۴۸، س ۸ـ۱۷	IV(7), 8, 38-44
ص ۴۸، س ۱۷ـ ص ۴۹، س ۹	IV(7), 8^1, 1-11
ص ۴۵، س ۳ـ۷	—
ص ۴۵، س ۷ـ ص ۴۶، س ۶	IV(7) 8^1, 9-23
ص ۴۶، س ۷ـ۱۱	IV(7), 8^1, 23-28
ص ۴۶، س ۱۲ـ۱۴	IV(7), 8^1, 28-31
ص ۴۶، س ۱۴ـ ص ۴۷، س ۱	IV(7), 8^1, 32-34
ص ۴۷، س ۱ـ۷	—
ص ۴۷، س ۸ـ ص ۴۸، س ۶	IV(7), 8^2, 1-10
ص ۴۸، س ۷ـ۸	IV(7), 8^2, 10-11
ص ۴۹، س ۹ـ۱۴	IV(7), 8^2, 15-22
ص ۴۹، س ۱۵ـ ص ۵۱، س ۷	IV(7), 8^3, 1-22
ص ۵۱، س ۷ـ ص ۵۲، س ۸	—
ص ۵۲، س ۸ـ ص ۵۵، س ۵	IV(7), 8^3, 22 — 8^5, 11
ص ۵۵، س ۱۰ـ۱۷	IV(7), 8^5, 11-18
ص ۵۵، س ۱۷ـ۱۹	—
ص ۵۵، س ۵ـ۹	IV(7), 8^5, 19-20
ص ۱۸، س ۱۳ـ ص ۲۱، س ۱۷	IV(7), 13, 1 — 15, 12
ص ۲۲، س ۲ـ ص ۲۵، س ۱۴	IV(8), 1, 1 — 2, 8
ص ۲۵، س ۱۵ـ ص ۲۸، س ۳	—
ص ۸۴، س ۵ـ ص ۸۵، س ۵	IV(8), 5, 24 — 6, 5
ص ۸۵، س ۵ـ۱۳	—
ص ۸۵، س ۱۳ـ ص ۸۶، س ۱۵	IV(8), 6, 6-18
ص ۸۶، س ۱۵ـ۱۸	IV(8), 6, 18-20
ص ۸۶، س ۱۹ـ ص ۸۷، س ۶	—
ص ۸۷، س ۶ـ ص ۸۸، س ۸	IV(8), 6, 23 — 7, 10
ص ۸۸، س ۸ـ۱۶	—
ص ۸۸، س ۱۷ـ ص ۸۹، س ۱۳	IV(8), 7, 11-23
ص ۸۹، س ۱۳ـ ص ۹۰، س ۸	—
ص ۹۰، س ۹ـ ص ۹۱، س ۲۰	IV(8), 8, 1-23
ص ۱۰۸، س ۱۷ـ ص ۱۰۹، س ۶	V(1), 3, 6-12
ص ۱۰۹، س ۶ـ ص ۱۱۰، س ۴	V(1), 3, 12-23
ص ۱۱۰، س ۵ـ ص ۱۱۲، س ۱۱	V(1), 4, 1-41
ص ۱۱۲، س ۱۲ـ ص ۱۱۴، س ۶	V(1), 5, 1 — 6, 11
ص ۱۱۴، س ۷ـ۱۴	V(1), 6, 12-19
ص ۱۱۴، س ۱۴ـ۱۶	V(1), 6, 19-20
ص ۱۱۴، س ۱۷ـ۱۸	—
ص ۱۲۹، س ۱۰ـ۱۱	—
ص ۱۲۹، س ۱۱ـ۱۶	V(1), 11, 1-5
ص ۱۲۹، س ۱۶ـ ص ۱۳۰، س ۱۶	—
ص ۱۳۰، س ۱۶ـ ص ۱۳۱، س ۹	V(1), 11, 3 — 12, 9
ص ۱۳۱، س ۹ـ ص ۱۳۲، س ۱۲	—
ص ۱۳۲، س ۱۲ـ ص ۱۳۳، س ۳	V(1), 12, 12-20
ص ۱۳۴، س ۵ـ۱۱	V(2), 1, 1-6
ص ۱۳۴، س ۱۲ـ ص ۱۳۵، س ۴	—
ص ۱۳۵، س ۵ـ ص ۱۳۶، س ۱۸	V(2), 1, 7-27
ص ۱۳۶، س ۱۸ـ ص ۱۳۷، س ۴	—

1. Plotin, *Ennéades*, texte é tabli et traduit par Emile Bréhier, vols. IV - VI, Paris, 1963 - 1964. 2. Plotinus, *Enneads*, tr. A. H. Armstrong, vols IV-VI, Loeb Classical Library, London, 1984 - 1988. 3. *Plotini opera*.

ص ۱۳۷، س ۵ـ ص ۱۳۸، س ۱۵	V(2), 2, 1-23
ص ۱۳۸، س ۱۶ ـ ص ۱۳۹، س ۵	—
ص ۵۶، س ۴ ـ ص ۶۴، س ۱	V(8), 1, 1—4, 7
ص ۶۴، س ۱ـ ۵	—
ص ۱۵۴، س ۹ـ ص ۱۵۶، س ۱۸	V(8), 4, 6-46
ص ۱۵۶، س ۱۸ ـ ص ۱۵۷، س ۵	—
ص ۱۵۷، س ۵ ـ ۱۰	V(8), 4, 47-50
ص ۱۵۷، س ۱۰ ـ ۱۴	—
ص ۱۵۷، س ۱۴ ـ ص ۱۶۰، س ۱۲	V(8), 4, 50—6, 9
ص ۱۶۰، س ۱۲ ـ ص ۱۶۱، س ۶	—
ص ۱۶۱، س ۶ ـ ص ۱۶۲، س ۳	V(8), 6, 13—7, 8
ص ۱۶۲، س ۳ـ ۱۰	—
ص ۱۶۲، س ۱۱ ـ ص ۱۶۴، س ۲	V(8), 7, 8-22
ص ۱۱۴، س ۱۹ ـ ص ۱۱۵، س ۵	V(8), 10, 18-32
ص ۱۱۵، س ۵ ـ ص ۱۱۶، س ۱۵	—
ص ۱۱۶، س ۱۵ ـ ص ۱۱۷، س ۲	V(8), 11, 7-13
ص ۱۱۷، س ۳ـ ۱۷	—
ص ۱۱۷، س ۱۷ ـ ص ۱۱۹، س ۱۶	V(8), 11, 24—12, 26
ص ۱۱۹، س ۱۷ـ ص ۱۲۰، س ۸	—
ص ۱۲۰، س ۸ـ ۱۷	V(8), 13, 12-22
ص ۶۵، س ۴ ـ ص ۶۷، س ۱۵	VI(7), 1, 1-38
ص ۶۷، س ۱۶ ـ ص ۶۸، س ۱	—
ص ۶۸، س ۱ ـ ص ۷۰، س ۲	VI(7), 1, 45—2, 19
ص ۷۰، س ۲ ـ ص ۷۱، س ۶	—
ص ۷۱، س ۷ ـ ۹	VI(7), 2, 24-27
ص ۷۱، س ۹ ـ ص ۷۲، س ۲	—
ص ۷۲، س ۳ ـ ص ۷۳، س ۱۵	VI(7), 2, 30-50
ص ۷۳، س ۱۵ ـ ۱۶	—
ص ۱۳۹، س ۷ـ ۱۴	VI(7), 2, 51-55
ص ۱۳۹، س ۱۵ ـ ص ۱۴۰، س ۱۱	—
ص ۱۴۰، س ۱۲ ـ ص ۱۴۶، س ۱۵	VI(7), 3, 7—6, 16
ص ۱۴۶، س ۱۵ ـ ص ۱۵۱، س ۱۸	VI(7), 7, 17—9, 46
ص ۱۵۱، س ۱۹ ـ ص ۱۵۴، س ۹	VI(7), 10, 50—11, 36
ص ۹۲، س ۳ ـ ص ۹۳، س ۸	VI(7), 11, 36-63
ص ۹۳، س ۹ـ ۲۱	VI(7), 12, 1-13
ص ۹۴، س ۱ـ ۱۰	VI(7), 12, 19-30
ص ۹۴، س ۱۰ـ ۱۵	—
ص ۹۴، س ۱۵ ـ ص ۹۵، س ۱۴	VI(7), 13, 1-15
ص ۹۵، س ۱۵ ـ ص ۹۹، س ۸	VI(7), 13, 27—14, 23

مآخذ: ابن سینا، «شرح کتاب *اثولوجیا* »، «المباحثات»، *ارسطو عندالعرب* عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ «اثولوجیا»، منسوب به ارسطو، *افلوطین عندالعرب* (نک: هم، بدوی)؛ بدوی، عبدالرحمان، *افلوطین عندالعرب* ، کویت، ۱۹۷۷م؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ سهروردی، شهاب الدین، «التلویحات»، *فی الحکمة الالهیة* ، به کوشش هانری کربن، استانبول، ۱۹۴۵م؛ همو، «حکمة الاشراق»، *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق* ، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۹۵۲م؛ صدرالدین شیرازی، *اسفار* ، تهران، ۱۳۸۳ق؛ همو، *عرشیه* ، به کوشش غلامحسین آهنی، اصفهان، ۱۳۴۱ش؛ فارابی، *الجمع بین رأیی الحکیمین* ، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۶۸م؛ قطب الدین شیرازی، «شرح بر *حکمة الاشراق* » (نک: هم، سهروردی)؛ کندی، یعقوب، «فی کمیة کتب ارسطو طالیس»، *رسائل الکندی الفلسفیة* ، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ نیز:
Borisov, A., « Arabskiĭ original latinskoĭ versii tak nazivayemoĭ *Teologii* Aristotelya», *Zapiski kollegii vostokovedov*, Leningrad, 1930, vol.V; Fenton, P.B., « The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology* of Aristotle», *Pseudo - Aristotle in the Middle Ages*, ed. J. Kraye et al., London, 1986; Kraus, P., « Plotin chez les Arabes», *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 1940 - 1941, vol. XXIII; Kutsch, W., « Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios ...», *Mélanges de l'université Saint Joseph*, Beirut, 1954, vol. XXXI; Lewis, G., « A Re-examination of the So - called *Theology* of Aristotle», *Oriens*, 1957, vol. X; Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1955; *Pauly*; Pines, S., « La Longue recension de la *Théologie* d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaéleinne», *Revue des études islamiques*, Paris, 1955; Schaeder, H., « Die islamische Lehre ...», ZDMG, 1925, vol. LXXIX; Walzer, R., «Porphyry and the Arabic Tradition», *Porphyre*, Geneva, 1965, vol. XII; Zimmermann, F.W., « The Origins of the So-called *Theology* of Aristotle», *Pseudo - Aristotle in the Middle Ages*, London, 1986.

شرف الدین خراسانی (شرف)

اِثیخا، نک: استجه.

اَثیر، عربی شدهٔ واژهٔ آیثر[1] یونانی. به گفتهٔ ارسطو پیشینیان اثیر را جسمی می‌دانستند که جاودانه در حرکت است، دارای طبیعت خدایی است، و با عناصر زمینی فرق دارد (*متئورلوگیکا*، کتاب I، فصل 3، ص 339b، سطر 25).

در میان فیلسوفان یونان باستان، پارمنیدس، آناکساگوراس و رواقیان، اثیر را برترین و ناب‌ترین قشر آتشگون آسمان می‌دانستند. امپدُکلس و افلاطون اثیر را برترین و خالص‌ترین قشر نور می‌شمردند (نک: افلاطون، *اپینومیس*، 981C). ارسطو آن را جوهر یا عنصر پنجم می‌خواند که با عناصر چهارگانه متفاوت، و از آنها جداست. افلاطون (*کراتولس*، 410b، سطر 7) و ارسطو («دربارهٔ آسمان[2]»، کتاب I، فصل 3، 270b، سطر 23) واژهٔ اثیر را مشتق از aei thein (= جاودانه دونده) می‌دانند و ارسطو می‌نویسد: پیشینیان باور داشتند که جسم نخستین، چیزی جز خاک، آتش، هوا و آب است و آن را اثیر نامیدند (*متئورلوگیکا*، همانجا). عقاید نگاران نیز گزارش می‌دهند که به عقیدهٔ ارسطو، ارواح و ستارگان از همین «جوهر یا عنصر پنجم» یعنی اثیرند (سیسرون، کتاب I، فصل 10، پارهٔ 22).

در فلسفهٔ ارسطویی، جهان به دو بخش فروقمری (زیر فلک قمر) و فراقمری (فراز فلک قمر) تقسیم می‌شده است. جهان فراقمری همواره در حرکت، بسیط، ازلی و ابدی است و مادهٔ آن، با آن حرکت تناسب دارد. این ماده را اثیر یا عنصر پنجم، در برابر عناصر چهارگانهٔ عالم سفلی یا فرو قمری نامیده‌اند (کرم، ۱۴۸؛ بدوی، ۲۲۲ـ۲۲۳) که در واقع می‌توان آن را جوهر عناصر دانست.

اصطلاح اثیر در سخنان برخی از حکمای دورهٔ اسلامی، گاه به معنای کرهٔ آتش در طبقات چهارگانهٔ فرو قمری در نظام هستی، یعنی طبقهٔ حاز زیر فلک قمر و بالای کرهٔ هوا به کار رفته است و گاه مادهٔ عالم علوی و فلکیات اثیر یا عنصر پنجم نامیده شده است (نک: کرم، همانجا؛ قس: نصر، ۳۶۶). چنانکه ناصر خسرو دایرهٔ اثیر را مرکز آتش، هوای

1. aithèr 2. *De Caelo.*

گرم زیر فلک ماه و بالای زمهریر دانسته است (*جامع الحکمتین*، ۶۹، ۹۲). وی همچنین اثیر را «چرخ آتش» دانسته که زیر «جسم فلک» و بالای عناصر دیگر قرار دارد (همان، ۱۹۳، ۲۳۹). اما در جای دیگر بر این نکته که آتش کرهٔ اثیر گرم و روشن نیست، دلیلهایی اقامه کرده است (*زادالمسافرین*، ۸۳-۸۴).

در *رسائل اخوان الصفا* هوای مماس با بخش فروقمری که همواره متحرک و در غایت حرارت است، اثیر نامیده می‌شود (۶۵/۲) و چنین آمده است که ستارگان دنباله‌دار در کرهٔ اثیر حادث می‌شوند (۸۵/۲) و به همین دلیل شعله‌ورند و با فلک قمر می‌گردند. البته در این *رسائل*، جهان بر خلاف نظر ارسطو، پیوسته و متصل دانسته شده و بین افلاک فاصله‌ای نیست و هوا و اثیر کره‌ای واحدند (همان، ۲۶/۲-۲۸).

ابن سینا اجسام عالم را به دو گونهٔ اثیری و عنصری تقسیم کرده است، و می‌نویسد: جسم اثیری آن است که فقط یک صورت می‌پذیرد و ضد ندارد و حدوث آن بر سبیل ابداع است، نه تکوین از شیء دیگر؛ و همچنانکه عناصر چهارگانه، ارکان عالم عناصرند، افلاک و کواکب نیز ارکان عالم اثیرند («رسالة...»، ۴۶، ۴۸-۴۹). فلکیات صورت خود را از دست نمی‌دهند (همو، *الاشارات...*، ۱۵۳/۲) و همواره به حرکت دورانی متحرک، و از طبایع چهارگانه خارجند و بر عنصریات تأثیر می‌گذارند، یعنی قوت و طبعشان مبدأ احوال عارض بر عالم عناصر است (همو، *النجاة*، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۵۰-۱۵۱، «رسالة»، ۵۷). یکی از سه گونه حرکتِ طبیعیِ اجسامِ بسیط نیز ویژهٔ اجسام اثیری است که همواره در موضع طبیعی خود حرکت می‌کنند (همان، ۴۹، ۵۷).

سهروردی نیز اجسام را به دو گونهٔ عنصری که متغیر و قابل کون و فسادند، و اثیری که صورتهای ثابت دارند، تقسیم کرده و عنصریات را منفعل از اثیریات دانسته است (ص ۱۲-۱۳).

فخرالدین رازی نیز از اثیر به مثابهٔ کرهٔ آتش که نزدیک‌ترین اجسام به فلک، و خود محیط بر کرهٔ هواست، یاد کرده است (۸۱/۲، ۱۰۸). البته این آتش، بسیط است (علامهٔ حلی، ۱۶۷؛ قس: قطب الدین شیرازی، ۲۳/۴) و چون به حرکت فلک متحرک است، شهابها و ستارگان دنباله‌دار که در این کره حادث می‌شوند، نیز متحرکند (کاتبی، ۵۶۱). اما بابا افضل کاشانی جرم آتش را پس از چرخ ماه نزدیک‌ترین جسم به طبقات سپهر، و زبر همهٔ عناصر، بسیط، بی رنگ و شفاف دانسته است (۱۶۰/۱-۱۶۱). یکی دیگر از ویژگیهای کرهٔ آتش، داشتن تنها یک طبقه به نام کرهٔ اثیر است (علامهٔ حلی، ۱۶۷-۱۶۸). در بحث عناصر چهارگانه، برخی از متفکران دورهٔ اسلامی آتش را عنصر مستقلی ندانسته‌اند، چنانکه بیرونی بر آن است که کرهٔ هوا در اثر مجاورت با فلک، از حرکت آن حرارتی گرفته، استحاله یافته، و به آتش بدل گشته است (*الآثار...*، ۲۵۶، ۲۵۷). همین معنی اساس یکی از سؤالات او از ابن سینا بوده است (*الاسئلة...*، ۳۱؛ نیز نک: *لغت نامه*، ذیل ابوریحان).

مآخذ: ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، تهران، ۱۴۰۳ق؛ همو، «رسالة فی الاجرام العلویة»، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، قاهره، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م؛ همو، *النجاة*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ باباافضل، محمد، *مصنفات*، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بدوی، عبدالرحمان، *ارسطو*، قاهره، ۱۹۵۳م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیه*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو و ابن سینا، *الاسئلة و الاجوبة*، به کوشش حسین نصر و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۲ش؛ *رسائل اخوان الصفا*، به کوشش بطرس بستانی، بیروت، دارصادر؛ سهروردی، یحیی، «الواح عمادیه»، *سه‌رساله‌ازشیخ‌اشراق*، به‌کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶ش/۱۳۹۷ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *کشف المراد*، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ فخرالدین رازی، *المباحث المشرقیة*، قم، ۱۴۱۱ق؛ قطب الدین شیرازی، محمود، *درة التاج*، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۱۷-۱۳۲۰ش؛ کاتبی قزوینی، علی، *حکمة العین*، شرح مبارکشاه بخاری، به کوشش جعفر زاهدی، مشهد، ۱۳۵۳ش؛ کرم، یوسف، *تاریخ الفلسفة الیونانیة*، بیروت، ۱۹۷۷م؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ ناصرخسرو، *جامع الحکمتین*، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، ۱۳۳۲ش/۱۹۵۳م؛ همو، *زادالمسافرین*، به کوشش محمد بذل الرحمان، تهران، کتابفروشی محمودی؛ نصر، حسین، *نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نیز:

Aristotle, *De Caelo;* id, *Meteorologica;* Cicero, *Tusculan Disputations;* Plato, *Epinomis;* id, *Kratylos.*

سیدجعفر سجادی

اَثیرُالدّینِ اَبْهَری، مُفَضَّل بن عمر بن مُفَضَّل (د ح ۶۶۳ق/۱۲۶۵م)، فیلسوف، منطقی، منجم و ریاضی‌دان. از جزئیات زندگانی اثیرالدین همین اندازه معلوم است که از مردم ابهر ــ شهری میان زنجان و قزوین ــ بوده‌است. برخی از متأخران او را ابهری سمرقندی دانسته‌اند (بغدادی، ۴۹۶/۲؛ صفا، ۳(۱)/۲۴۷؛ *ایرانیکا*؛ زرکلی، ۲۷۹/۷)، اما علت این انتساب دانسته نیست. آیا پدرانش از اهل سمرقند بوده‌اند؟ خود او مدتی در سمرقند زیسته است؟ و یا مقصود از ابهر یکی از مضافات سمرقند است؟ به هرحال در منابع قدیم هیچ‌گونه خبری در این باره در دست نیست. از طرف دیگر در *ایرانیکا* آمده است که اثیرالدین در موصل متولد شده و همانجا به تحصیل پرداخته است. اگرچه می‌توان تحصیل اثیرالدین را در موصل به جهت شاگردی او نزد کمال‌الدین ابن یونس موصلی محتمل دانست، ولی اینکه در موصل زاده شده باشد، در هیچ‌یک از منابع قدیم به این مطلب اشاره نشده است؛ وانگهی اگر این دانشمند در موصل متولد شده و تحصیل کرده باشد، چرا به ابهری یا ابهری سمرقندی شهرت یافته است؟ افزون بر اینها تصریح خود اثیرالدین مبنی بر اینکه وی از دیار خویش برای استفاده از محضر شیخ کمال‌الدین ابن یونس راهی موصل شده است، احتمال ولادت او را در موصل یکسره نفی می‌کند (نک: ابن خلکان، ۳۱۳/۵).

اثیرالدین از شاگردان مشهور امام فخر رازی است (ابن‌عبری، ۲۵۴). تحصیل او نزد امام فخر باید در یکی از نواحی خوارزم، ماوراءالنهر (دربار سلاطین غور)، غزنه و هرات بوده باشد، زیرا مجالس درس وی در این نواحی ــ مخصوصاً در هرات ــ تشکیل می‌شد (*تاریخ...*، ۸۱/۲-۸۲) و به این ترتیب اثیرالدین باید به خراسان نیز سفر کرده باشد.

از استادان دیگر وی، کمال‌الدین ابوالفتح موسی بن یونس موصلی (۵۵۱-۶۳۹ق) است و اثیرالدین نزد او ریاضیات و نجوم آموخته است. ابن خلکان می‌نویسد: من خود شاهد بودم که اثیرالدین، در محضر

کمال‌الدین یونس مانند طالب علمی کتاب به دست می‌نشست و مجسطی می‌خواند، در حالی که خود مقام بلندی در علم داشت و مردم از مصنفات او استفاده می‌کردند.

پس از بروز فتنهٔ مغول و آشفتگی اوضاع، اثیرالدین نیز مانند بسیاری از دانشمندان در پی یافتن مأمنی مناسب به سفر پرداخت. ابتدا به سوی شام رفت و مدتی در اربل و دمشق به سر برد. در دمشق پیوسته با اهل علم ارتباط داشت و چندی در خدمت محیی‌الدین محمد بن محمد ابن سعید بن ندی (د ۶۵۱ق) بود. از شام رهسپار بلاد روم (آسیای صغیر) گردید و در محیط نسبتاً آرام آنجا که پناهگاه دانشمندان و عارفان سدهٔ ۷ق بود، ماندگار شد و از این پس اوقات خود را به تدریس و تعلیم و تألیف می‌گذرانید (ابن خلکان، همانجا؛ مدرس، ۱۰۴).

اثیرالدین معاصر نصیرالدین طوسی بود و این دو دانشمند در زمینهٔ مسائل علمی و فلسفی با یکدیگر مکاتباتی داشتند. متن یکی از این مکاتبات که به زبان فارسی است، برجای مانده است (نک: همو، ۲۸۳-۲۸۵؛ مدرسی، ۱۹۷-۲۰۱؛ دانش‌پژوه، *فهرست کتابخانهٔ اهدایی ...*، ۳(۱)/۳۸۱-۳۸۲). به‌عقیدهٔ برخی از محققان معاصر، اثیرالدین نیز مانند بسیاری از ریاضی‌دانان زمان خود در رصدخانهٔ مراغه که به همت خواجه نصیر طوسی بر پا شده بود، فعالیت داشت (نصر، ۷۳-۷۴). با اینکه بعضی از شاگردان اثیرالدین ــ مانند نجم‌الدین دبیران کاتبی قزوینی ــ در رصدخانهٔ مذکور فعالیت داشتند، ولی ارتباط مستقیم خود او با این رصد خانه محرز نیست و تا زمانی که مدارک قطعی در این‌باره به دست نیاید، آن را باید با شک و تردید تلقی کرد.

اثیرالدین، چنانکه اشاره شد، علاوه بر تألیف، تدریس نیز می‌کرد. از شاگردان معروف او یکی کاتبی قزوینی (۶۰۱ ــ ۶۷۵ق) است که از ریاضی‌دانان و صاحب نظران در هیأت و نجوم و ساختن آلات رصدی شمرده می‌شد. کاتبی در کتاب *حکمة العین* بارها از اثیرالدین به احترام یاد می‌کند و متعرض نظریات فلسفی او می‌شود (نک: ص ۲۴۵، ۲۹۷).

شاگرد دیگر اثیرالدین، عمادالدین زکریا بن محمود قزوینی (۶۰۰-۶۸۲ق) مؤلف کتابهای *آثار البلاد* و *عجایب المخلوقات* است که ظاهراً در دمشق از محضر استاد بهره برده است (اقبال، ۵۰۴). از شاگردان دیگر وی می‌توان از ابن خلکان نام برد که به تصریح خود در حدود سالهای ۶۲۵ و ۶۲۶ ق که اثیرالدین از موصل به اربل آمده بود، نزد او به فراگرفتن فن خلاف مشغول بوده است (۳۱۳/۵). جمال‌الدین احمد بن عیسی قزوینی از شاگردان دیگر اثیرالدین است که به سبب خدمت نزد اثیرالدین و ارتباط نزدیک با او به اثیری معروف شده بود (ابن فوطی، ۴(۳)/۳۰۳).

اثیرالدین ابهری، طبع شعر نیز داشت و به گفتهٔ مؤلف *عرفات العاشقین* دیوانی در ۳ هزار بیت داشته است (اوحدی، ۵۸). حمدالله مستوفی (ص ۶۸۵) و واله داغستانی (ص ۱۲) نیز یک رباعی از اشعار او را آورده‌اند.

دربارهٔ سال وفات اثیرالدین اختلاف است: برخی وفات او را در ۶۶۰ق دانسته‌اند (اقبال، ۵۰۰)؛ حاجی خلیفه گاه وفات وی را در ۶۶۳ق ذکر می‌کند (۱۴۹۳/۲، ۱۶۱۶)، گاه از حدود سال ۷۰۰ق سخن می‌گوید (۲۰۶/۱، ۱۷۵۰/۲) و جای دیگر فوت او را بعد از ۶۶۰ق می‌نویسد (۹۵۳/۲)؛ اما بطور قطع ۷۰۰ق نادرست است، زیرا که کاتبی قزوینی (د ۶۷۵ق) در کتاب *حکمة العین* از استاد خود، اثیرالدین، با عبارت «بردالله مضجعه» یاد می‌کند (ص ۲۴۵). به هر حال وفات اثیرالدین را در عهد هلاگوخان مغول (حمدالله، همانجا)، میان سالهای ۶۶۰ تا ۶۶۳ق دانسته‌اند، و ظاهراً ۶۶۳ق قولی است که بسیاری برآنند.

اثیرالدین علاوه بر حکمت، در ریاضیات نیز به استادی شهرت یافت. وی را در هندسه بی‌همتا می‌شمردند (قزوینی، ۴۶۳). حکایت شده است که الملک الکامل ایوبی چند مسألهٔ دشوار ریاضی را که دانشمندان فرنگ در حل آنها در مانده بودند، برای اثیرالدین فرستاد و هرچند در دنبالهٔ گزارش آمده است که وی نیز به علت دشواری آن مسائل از استادش کمال‌الدین ابن یونس (ﻫ م) کمک خواست، اما این خود نکته‌ای است که متن نهایی پاسخ از سوی اثیرالدین تهیه شد (همانجا). آثار ریاضی او از دیدگاه ریاضی‌دانان معاصر وی و نیز دانشمندان دورانهای بعد، مهم شمرده شده است. به ویژه در سده‌های اخیر، پژوهشگران تاریخ ریاضیات از او و آثارش بسیار سخن گفته و در بررسی آنها کوشیده‌اند.

رسالهٔ *اصلاح اصول اقلیدس* و کوشش اثیرالدین برای اثبات اصل پنجم اقلیدس که به نام اصل‌توازی شهرت یافته است، در تاریخ ریاضیات جایگاه ویژه‌ای دارد. این اصل چنین بیان می‌شود: هرگاه خطی دو خط دیگر را قطع کند، به طوری که دو زاویه که مجموع آنها از دو قائمه کمتر باشد، به وجود آید، آن دو خط یکدیگر را در جهتی که آن دو زاویه به وجود آمده‌اند، قطع خواهند کرد (اقلیدس[1]، 2). پس از اقلیدس، بسیاری از ریاضی‌دانان، به دنبال این احساس که اصل یادشده قابل اثبات است، درصدد اقامهٔ برهان برآن برآمدند، اما در حقیقت همهٔ آنان در روند استدلال از فرضی استفاده کرده‌اند که با اصل توازی هم‌ارز بوده است («فرهنگ...»[2]، IV/417).

برهان مفصلی که در کتاب *اصلاح اصول اقلیدس* بر اصل توازی بیان گردیده، با برهان دیگری که برای اثبات همین اصل در برخی منابع به اثیرالدین نسبت داده شده، به کلی متفاوت است. برهان نخستین، کلمه به کلمه با برهانی که به نصیرالدین طوسی (ﻫ م) نسبت داده می‌شود، و والیس[3] در سدهٔ ۱۷م و ساکری[4] در سدهٔ ۱۸م به آن استشهاد کرده‌اند (روزنفلد، ۱۴۷)، منطبق است و بدین ترتیب انتساب آن به هریک از آن دو، تعلق آن به دیگری را مخدوش می‌سازد. این برهان بر ۳ مقدمه استوار است که مقدمهٔ نخستین آن با اصل توازی هم‌ارز است

1. Euclid 2. *Dictionary of...* 3. J.Wallis 4. G.Saccheri

(اثیرالدین، *اصلاح...*، گ ۱۷ الف ـ ۲۰ الف؛ قس: روزنفلد، ۱۴۹ـ ۱۵۹). در این مقدمه گفته می‌شود: هرگاه چند خط مستقیم دو خط مستقیم دیگر را قطع کنند، به طوری که بر یکی از آن دو عمود شوند و با دیگری زوایای حاده و منفرجه به وجود آورند، آن دو خط تا زمانی که یکدیگر را قطع نکرده‌اند، در جهت زوایای حاده به یکدیگر نزدیک و در جهت مخالف آن از یکدیگر دور می‌شوند، و خطوطی که آن دو را قطع می‌کنند، در جهت نخست رو به کوتاهی و در جهت مخالف آن رو به‌بلندی می‌روند. جالب توجه این است که مؤلف، این دو قضیه را بدیهی می‌شمارد و تأکید می‌ورزد که برخی از هندسه‌دانان متقدم و متأخر، ازآنها به عنوان دو قضیهٔ بدیهی استفاده کرده‌اند (اثیرالدین، همان، گ ۱۷الف).

برهان دوم که روزنفلد و یوشکویچ در ۱۹۸۳م، و ژائوئیش[1] در ۱۹۸۶م به بررسی آن پرداخته‌اند، شامل یک مقدمه است و متن آن اندکی مغشوش به‌نظر می‌رسد. در مقدمه، مؤلف می‌کوشد با اثبات اینکه می‌توان خطوط بی‌شماری رسم کرد که دو خط متقاطع را قطع کنند و بدین‌ترتیب هر کدام از آنها، قاعدهٔ یک مثلث متساوی الساقین را تشکیل دهند، زمینهٔ لازم را برای اقامهٔ برهان بر اصل توازی فراهم کند، اما در حقیقت در اینجا نیز از فرضی هم ارز با اصل توازی استفاده شده است. شایان‌ذکر است که قاضی‌زاده استدلال اثیرالدین را خالی از فساد خوانده است (ص ۶۲ـ۶۴، ۱۱۹ـ۱۲۴؛ روزنفلد، ۱۶۰ـ۱۶۴).

آثار:

الف ـ منطق و فلسفه:

۱. *ایساغوجی*، در منطق. با اینکه این رساله خلاصه‌ای از مباحث مهم منطق و مشتمل بر ایساغوجی (ه م)، قول شارح، قضایا، تناقض، عکس، قیاس و صناعات خمس است، اما چون فصل اول آن عنوان «ایساغوجی» دارد، از باب اطلاق نام جزء بر کل به *ایساغوجی* شهرت یافته است. بر این رساله شروح و حواشی متعددی نوشته‌اند (حاجی‌خلیفه، ۲۰۶/۱ـ ۲۰۸؛ وانديک، ۱۹۹؛ GAL, I/609 - 611 ; GAL,S,I/841؛ نیرومند، ۳۱۳ـ ۳۲۰) که از مهم ترین آنها می‌توان ۳ شرح شمس‌الدین محمد بن حمزهٔ فناری (۷۵۱ـ۸۳۴ق)، نورالدین علی ابن ابراهیم شیرازی (د ۸۶۲ ق) و زین‌الدین زکریا بن محمد انصاری (د ۹۱۰ق) را نام برد. اثیرالدین خود نیز بر این رساله شرحی با عنوان *قال، أقول* و حاشیه‌ای بر این شرح با عنوان *مغنی الطلاب فی المنطق* دارد که در هند و استانبول به طبع رسیده است. ابوالفتح شیرازی، *ایساغوجی* اثیرالدین را در ۱۲۴۴ق به فارسی ترجمه کرده و *مرآة المنطق* نامیده است. این ترجمه بارها در هند چاپ شده است. همچنین این‌رساله‌به‌وسیلهٔ‌توماس‌نوارینسیس[2] به‌لاتینی‌ترجمه‌ودر رم(۱۶۲۵م) منتشر شده است. کالورلی نیز ترجمهٔ انگلیسی آن را در «یادنامهٔ مکدانلد[3]» درپرینستون (۱۹۳۳م)منتشرساخته‌است. *ایساغوجی* بارها همراه با حواشی‌وتعلیقات در هند، قاهره و استانبول به‌طبع‌رسیده‌است.

۲. *هدایة الحکمة*، در ۳ بخش منطق، طبیعی و الٰهی. بر بخش فلسفی این کتاب شروح و حواشی متعددی نوشته‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۲۰۲۸/۲ـ ۲۰۲۹؛ GAL, I/608-609 ; GAL, S, I/839-841؛ نیرومند، ۳۰۲ـ۳۱۱) که معروف‌ترین آنها دو شرح است: یکی شرح قاضی کمال‌الدین میرحسین بن معین‌الدین میبدی (د ۹۰۹ق) که بارها همراه با حواشی تنی چند از فضلا در هند و استانبول و تهران به‌طبع رسیده است و دیگری شرح صدر المتألهین شیرازی (د ۱۰۵۰ق) که مفصل‌تر از شرح میبدی است و بارها با حواشی و تعلیقات دانشمندان چاپ سنگی شده است. بخش منطق *هدایه* را محمدتقی دانش‌پژوه همراه با *رسالة فی علم المنطق* اثیرالدین با استفاده از نسخهٔ خطی (شم ۱۶۶) آستان قدس تصحیح کرده و با عنوان «دو رساله در منطق» در *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات* تهران (شم ۳ و ۴، س ۱۷) منتشر ساخته است.

۳. *تنزیل الافکار فی تعدیل الاسرار*، در منطق، طبیعی و الٰهی. در این کتاب اثیرالدین بر آن بوده است که نظریات خود را دربارهٔ «قوانین منطقیه و حکمیه» به دست دهد و فساد برخی از اصول مشهور را باز نماید (نک: نصیرالدین، ۱۳۹؛ حاجی‌خلیفه، ۴۹۴/۱). نسخه‌های خطی این کتاب در کتابخانه‌های آستان قدس و ازهریه نگهداری می‌شود (آستان، ۴/۱؛ ازهریه، ۴۸۲/۳). نصیرالدین طوسی بر بخش منطق این کتاب شرح و نقدی به نام *تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار* نوشته است. این شرح و نقد در ۱۳۵۳ش در مجموعهٔ *منطق و مباحث الفاظ* به کوشش عبدالله نورانی به‌طبع رسیده است.

۴. زبدة ... (حمدالله، ۶۸۵؛ حاجی خلیفه، ۹۵۳/۲؛ مدرس، ۱۰۵). در منابعی که در دست است، ۳ کتاب با این عنوان به ابهری منسوب است: یکی *زبدة الاصول* (زاهدی، ۶) و دیگری *زبدة الکشف* (بغدادی، ۴۶۹/۲) و سومی *زبدة الاسرار* در حکمت (مدرسی، ۱۹۷). اثیرالدین در پایان بخش منطق کتاب *هدایه* از *زبدة الاسرار* نام می‌برد و چنین می‌نماید که منطق *هدایه* [و شاید همهٔ کتاب] خلاصه مانندی از کتاب مفصل *زبدة الاسرار* باشد (نک: اثیرالدین، بخش منطق، ۴۹۴). *زبدة الاسرار* که مانند *هدایة الحکمه*، مجموعه‌ای در منطق و طبیعی و الٰهی است، به وسیلهٔ ابن عبری از عربی به سریانی ترجمه شده است (میلی، ۲۹۹).

۵. *منتهی الافکار فی ابانة الاسرار*، در منطق، طبیعی و الٰهی (نک: مرکزی، میکروفیلمها، ۶۷۰/۱، ۶۷۱).

۶. *خلاصة الافکار ونقاوة الاسرار*، در منطق (همانجا).

۷. دقایق الافکار، در منطق (همانجا).

۸. *عنوان الحق و برهان الصدق*، در منطق، طبیعی و الٰهی. نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول (شم ۳۱۳۴) موجود است (سید، ۲۲۷/۱).

1. K. Jaoviche　2. Thomas Novariensis, *Isagoge.*　3. E. Calverley, *D.B. Macdonald Memorial Volume.*

۹. *اشارات*، در برابر *اشارات* ابن سینا (حمدالله، مدرس، همانجاها؛ حاجی‌خلیفه، ۹۷/۱).

۱۰. *رسالة فی علم المنطق*، که رسالهٔ مختصری است در منطق به زبان فارسی. محمدتقی دانش‌پژوه این رساله را همراه بخش منطق *هدایه* با استفاده از نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه (شم ۵۹۶۸)، در *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران* (شم ۳ و ۴، س ۱۷) با عنوان «دو رساله در منطق» چاپ کرده است.

۱۱. *المحصول*، در برابر *التحصیل* بهمنیار شاگرد ابن‌سینا (حمدالله، همانجا؛ حاجی‌خلیفه، ۱۶۱۶/۲؛ مدرس، همانجا). ظاهراً خود اثیرالدین از این کتاب استخراجی کرده و آن را *محصولی* نامیده است (مدرس، همانجا).

۱۲. *کلمات عشر* یا *رسالهٔ مبدأ و معاد*، مختصری است به زبان فارسی. محمدباقر سبزواری این رساله را در ۱۳۴۰ش در مجموعهٔ *چهارده رساله* منتشر ساخته است.

۱۳. *کتاب کشف*، در منطق (حمدالله، همانجا؛ حاجی‌خلیفه، ۱۴۹۳/۲). از این کتاب در منابع قدیم و جدید با نامهای گوناگون یاد شده است: *کشف الحقائق* (همو، مدرس، همانجاها؛ GAL,S,I/843)؛ *جامع الدقائق فی کشف الحقائق* (زرکلی، ۲۷۹/۷؛ *ایرانیکا*)؛ *کشف الحقائق فی تحریر الدقائق* (بغدادی، ۴۶۹/۲؛ سارتن، II/867؛ برای نسخه‌های خطی این کتاب، نک: مرکزی، *میکروفیلمها*، ۵۹۶/۱، ۶۷۰؛ خدیویه، ۶۴۷/(۲)۷؛ سید، ۲۳۲/۱؛ GAL,S، همانجا).

ب ـ ریاضیات و نجوم: ۱. *المجسطی*، رساله‌ای است مختصر در هیأت (عزاوی، ۲۶۵). شاید این رساله همان باشد که در برخی منابع از آن با عنوان *مختصر فی علم الهیئة* یاد شده است (نک: *ایرانیکا*؛ زرکلی، GAL,S، سارتن، همانجاها؛ زیدان، ۱۱۴/۳). ۲. سه رساله در هیأت و نجوم (عزاوی، همانجا؛ نورانی، ۴۱). ۳. *غایة الادراک فی درایة الافلاک* (همو، ۴۰). این کتاب در برخی منابع به نامهای گوناگون ذکر شده است: *درایات الافلاک* (نک: زرکلی، همانجا)؛ *درایة الافلاک* (*ایرانیکا*)؛ *فی درایة الافلاک* (GAL,S,I/844؛ زوتر، 152). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه موجود است (دانش‌پژوه، *فهرست کتابخانهٔ اهدایی*، ۹۲۵/(۲)۳). گزیده‌هایی نیز از این کتاب در کتابخانه‌های برلین و بودلیان موجود است (GAL,S، زوتر، همانجاها). ۴. *اصلاح اصول اقلیدس*، در ۱۳ مقاله (قربانی، *زندگی نامه*...، ۱۲۱، *فارسی نامه*، ۲۸). نسخهٔ خطی این رساله در کتابخانه‌های تهران، استانبول و بورسه موجود است (دانش پـژوه، *فهرست کتابخانهٔ سپهسالار*، ۱۴۶/۳؛ نیز نک: GAS, V/111 , VII/401). کمال‌الدین فارسی دربارهٔ یکی از مسائل این کتاب رساله‌ای دارد که نسخه‌ای از آن با عنوان *رسالة علی تحریر الابهری فی المسألة المشهورة من کتاب اقلیدس* در کتابخانهٔ احمدیهٔ تونس موجود است (قربانی، *زندگی نامه*، همانجا؛ GAS,V/111)؛ ۵. *الزیج الشامل*. در آغاز این رساله گفته می‌شود که این زیج، برپایهٔ اندازه‌گیریها و آزمایشهای مکرر ابوالوفا بوزجانی (ه‌ م) و یارانش تدوین شده است (حاجی‌خلیفه، ۹۶۸/۲ـ۹۶۹). نسخه‌ای از آن در پاریس نگهداری می‌شود (دوسلان، شم 2528؛ نیز نک: GAS,VII/324-325؛ کندی، 129؛ برای دیگر نسخه‌های خطی، نک: GAL,S، همانجا). ۶. *الزیج الاختیاری* یا *الزیج الاثیری*، نسخه‌ای از آن در رامپور و خلاصه‌ای از آن در واتیکان نگهداری می‌شود (همانجا؛ کندی، 133,135، قس: 131). ۷. *شریک الاقطار*، شامل چند مقاله در ریاضیات است و در مقالهٔ پنجم آن شبههٔ جذر اصم بررسی شده است (مدرسی، ۱۹۷). ۸. *رسالة فی برکار القطوع*. این رساله شامل اندیشه‌هایی است که اثیرالدین، طی آموزش رسالهٔ «دربارهٔ دایره» نزد کمال الدین ابن یونس، بدانها دست یافته است (GAL,S، همانجا). ۹. *رسالة الاسطرلاب*، یا *رسالة فی معرفة الاسطرلاب* (برای نسخه‌های خطی، نک: همان، I/843؛ دوسلان، شم (5)2544). ۱۰. *رسالة فی علم الهیئة* (GAL,S.I/844). ۱۱. *مختصر فی علم الهیئة*، نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ لیدن (شم (3)174) موجود است (ورهووه، 228؛ قس: *المجسطی* در همین مقاله). ۱۲. *الزیج المقنن* (عزاوی، ۲۶۵). ۱۳. *الزیج الملخص* (شمس‌العلماء، GAL,S:381-382؛ همانجا).

ج ـ دیگر آثار: این رساله‌ها نیز از تألیفات اثیرالدین است: ۱. *تهذیب النکت*، در فن جدل. اصل این کتاب به نام *النکت فی علم الجدل* از ابواسحاق ابراهیم بن علی شیرازی (د ۴۷۶ق) است و اثیرالدین آن را شرح و تهذیب کرده است (صفا، ۲۴۷/(۱)۳). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ عارف حکمت مدینه موجود است (دانش‌پژوه، «مکتبة...»، ۴۵۶). ۲. *الرسالة الزاهرة فی ابطال بعض مقدمات الجدلیة* (مدرس، ۱۰۵)، یا *الرسالة الزاهرة فی فساد مقدمات مستعملة فی الجدل* (برای نسخه‌های خطی، نک: مرکزی، *خطی*، ۱۴۹؛ شورا، ۲۶۹/۵ـ۲۷۰). ۳. *رسالهٔ مسائل*، شامل ۱۸ مسأله که میان متکلمان و حکما مورد اختلاف است (مدرس، همانجا؛ شورا، ۲۷۲/۵). نسخهٔ خطی این اثر در کتابخانهٔ مجلس شورا نگهداری می‌شود. ۴. *المغنی فی علم الجدل*، که مختصری است در فن جدل و آداب بحث و مناظره (حاجی‌خلیفه، ۱۷۵۰/۲).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۵م؛ اثیرالدین ابهری، مفضل، *اصلاح اصول اقلیدس*، میکروفیلم موجود در کتابخانهٔ مرکز، شم ۵۴۰؛ همو، بخش منطق *هدایة*، «دو رساله در منطق» (نک‍ هم‍، دانش‌پژوه)؛ ازهریه، *فهرست*؛ اقبال، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانه ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ بغدادی، *هدیه*؛ *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م.م. شریف، تهران، ۱۳۶۵ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خدیویه، *فهرست*؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «دو رساله در منطق»، *مجلهٔ دانشکده ادبیات*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، *فهرست کتابخانهٔ اهدایی مشکوة*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ همو، *فهرست کتابخانهٔ سپهسالار*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همو، «مکتبة شیخ‌الاسلام عارف حکمة»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، *نسخه‌های خطی*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ روزنفلد، ب.ا. و ا.پ. یوشکویچ، *نظریة الخطوط المتوازیة فی المصادر العربیة*، ترجمهٔ سامی شلهوب و کمال نجیب عبدالرحمان، حلب، ۱۹۸۹م؛

زاهدی، جعفر، مقدمه بر شرح میرک بخاری بر *حکمة العین* کاتبی قزوینی، مشهد، ۱۳۵۳ش؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة* ، قاهره، ۱۹۵۴م؛ شورا، خطی ؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عزاوی، عباس، «تاریخ علم الفلک فی العراق»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۳۷ق/۱۹۵۳م، شم ۲۸؛ قاضی‌زاده، موسی، *شرح اشکال التأسیس*، به کوشش محمد السویسی، تونس، ۱۹۸۴م؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی نامهٔ ریاضی دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، *فارسی نامه*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد* ، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ کاتبی قزوینی، علی، «حکمة العین»، همراه *ایضاح المقاصد* علامهٔ حلی، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، *احوال و آثار خواجه نصیر طوسی*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ مدرسی زنجانی، محمد، *سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیر طوسی*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ مرکزی، خطی ؛ مرکزی، میکروفیلمها ؛ میلی، آلدو، *العلم عندالعرب* ، ترجمهٔ محمدیوسف موسی و عبدالحکیم نجار، جامعة الدول العربیة، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ نصر، حسین، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نصیرالدین طوسی، «تعدیل المعیار»، به‌کوشش عبدالله نورانی، *منطق و مباحث الفاظ* ، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نورانی، عبدالله، مقدمه بر «تعدیل المعیار» (نک: هم، نصیرالدین طوسی)؛ نیرومند، کریم، «عرفا و حکمای استان زنجان»، *تاریخ پیدایش تصوف و عرفان* ، زنجان، ۱۳۶۴ش؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض الشعراء*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع* ، قاهره، ۱۸۹۶م؛ نیز:

De Slane; Dictionary of Scientific Biography, New York, 1971; Euclid, «The Thirteen Books of Euclid's Elements», *Euclid, Archimedes, Apollonius of Perga, Nicomachus,* Britannica Great Books, Chicago etc., 1952; GAL; GAL,S; GAS; *Iranica;* Kennedy, E.S., « A Survey of Islamic Astronomical Tables,» *Transactions of the American Philosophical Society*, Philadelphia, 1956; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; Shams-ul- Ulama , M. H., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Buhar Library*, Calcutta, 1923; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; *Voorhoeve*.

صمد موحد

اَثیرُالدّینِ اَخْسیکَتی، ابوالفضل محمد بن ابی طاهر، شاعر پارسی‌گوی اواخر سدهٔ ۶ق/۱۲م. حمدالله مستوفی نام و نسب او را چنین یاد کرده است: عبدالله بن محمد بن ابی بکر بن عثمان (ص ۸۱۴). وی در اشعارش خود را اثیر و گاه اثیراخسیکتی نامیده‌است (فروزانفر، ۵۳۲ـ۵۳۳؛ صفا، ۷۰۷/۲). تاریخ ولادت او در هیچ‌یک از منابع نیامده است. بر پایهٔ برخی قراین می‌توان حدس زد که وی می‌بایست در فاصلهٔ سالهای ۵۲۰ تا ۵۲۲ق زاده شده باشد (نک: همایون فرخ، ۳۳ـ۳۴).

اصل او از اخسیکت از شهرهای فرغانه، واقع در ماوراءالنهر است (حمدالله، همانجا؛ دولتشاه، ۹۴؛ تقی‌الدین، ۲۱). وی دوران کودکی را در زادگاه خود گذراند، سپس به خراسان رفت و زمانی دراز در بلخ و مرو و هرات دانش آموخت (نک: اثیرالدین، *دیوان*، ۳۰۸، بیت ۷؛ تقی‌الدین، همانجا؛ آذر، ۳۲۵). آنگاه ظاهراً رهسپار نیشابور شد (نک: اثیرالدین، ۱۸۰، بیت ۱۱؛ قس: نفیسی، ۱۰۷) و چون آنجا را که در پی فتنهٔ غُزان دستخوش ویرانی و ناامنی شده بود، مناسب اقامت نیافت، آهنگ عراق کرد (دولتشاه، همانجا؛ فروزانفر، ۵۳۶؛ همایون فرخ، ۳۶). در همدان ابتدا به دربار محمد بن محمود سلجوقی (حک ۵۴۸ـ۵۵۴ق) و سپس به دستگاه ارسلان بن طغرل (حک ۵۵۵ـ۵۷۱ق) راه یافت (دولتشاه، ۶۵؛ فروزانفر، ۵۳۶ـ۵۳۷؛ همایون‌فرخ، ۸۳)، اما پس از آشنایی با شمس‌الدین ایلدگز، مؤسس سلسلهٔ اتابکان آذربایجان (حک ۵۴۱ ـ ۵۷۰ق)، رهسپار آن دیار شد (دولتشاه، ۹۴؛ تقی‌الدین، آذر، همانجاها). نوشته‌اند که وی در اواخر عمر در سلک مُریدان شیخ نجم‌الدین کبری (مق ۶۱۸ق) درآمد (تقی الدین، همانجا؛ زنوزی، ۷۸۹؛ آذر، ۳۲۶؛ هدایت، ریاض، ۲۷۲)، ولی برخی از محققان به‌دلیل آنکه دورهٔ کمال شیخ نجم الدین پس از وفات اثیرالدین بوده است، در درستی این سخن تردید کرده‌اند (فروزانفر، ۵۳۶؛ صفا، ۷۰۹/۲) و شاید نیامدن نام نجم‌الدین کبری در شمار ممدوحان شاعر ستایشگری چون او، مؤید این تردید باشد.

اثیرالدین سرانجام در خلخال گوشهٔ عزلت گزید و در همان شهر درگذشت (رازی، ۴۶۰/۳؛ اوحدی، ۵۱). تذکره نویسان سال مرگ اثیرالدین را به اختلاف ۵۶۲، ۵۷۰، ۵۷۹، ۶۰۸ و ۶۵۷ق نوشته‌اند (تقی‌الدین، ۲۶؛ هدایت، همانجا، مجمع ، ۲۷۲؛ فروزانفر، ۵۳۹). اما بر پایهٔ اشعار برجای مانده از وی و برخی قراین می‌توان گفت که او تا ۵۹۳ق زنده بوده است (همایون فرخ، ۴۷ـ۵۰؛ قس: فروزانفر، صفا، همانجاها).

منابع بر دانش، فضل و سخنوری اثیرالدین تأکید ورزیده‌اند (دولتشاه، همانجا؛ تقی‌الدین، ۲۰؛ اوحدی، ۵۰؛ آذر، ۳۲۵). از مطالعهٔ برخی ابیات *دیوان* اثیرالدین نیز برمی‌آید که او در هیأت، فلسفه، کلام، ریاضیات و طب دست داشته است (ص ۹۴، بیت ۱۳ و ۱۴، ص ۱۱۳، بیت ۶ و ۷؛ فروزانفر، ۵۳۴؛ اثیرالدین، قصیده، ۵۴ـ۶۹).

اثیرالدین قصاید بسیاری در مدح شاهان، وزیران و بزرگان سروده است که از آن میان می‌توان اینان را نام برد: محمد بن محمود سلجوقی، رکن‌الدین ارسلان بن طغرل، شمس‌الدین ایلدگز و دو پسرش محمد جهان پهلوان (حک ۵۷۱ـ۵۸۲ق) و مظفرالدین قزل ارسلان (حک ۵۸۲ـ۵۸۷ق)، علاءالدین محمد فرمانروای مراغه (زنده در ۵۹۳ق)، علاءالدوله فخرالدین عربشاه، از علویان همدان و امیر قهستان (مق ۵۸۴ق)، رکن‌الدین حسن از علمای شافعیان، خواجه حسن جانی از پیشوایان حنفیه و ظهیرالدین بلخی از دانشمندان شافعی مذهب همدان (*دیوان*، ۸۶، ۱۰۹، ۱۷۹، ۱۹۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۳۱۵؛ راوندی، ۳۰۱؛ دولتشاه، ۶۵ـ۶۶؛ تقی‌الدین، ۲۱؛ فروزانفر، ۵۳۷ـ۵۳۸؛ همایون‌فرخ، ۸۳ـ۹۸).

اثیرالدین در بیشتر قالبهای شعر فارسی طبع آزمایی و هنرنمایی کرده، اما هنر او بیشتر در قصیده‌سرایی است و سخن سنجان وی را از قصیده سرایان طراز اول به شمار آورده‌اند (تقی الدین، همانجا؛ فروزانفر، ۵۳۴ـ۵۶۳؛ صفا، ۷۰۹/۲).

اثیرالدین با برخی از شاعران معاصر خویش مناظراتی داشته؛ از جمله میان او و خاقانی و مجیر بیلقانی کار به تعریض و هجو نیز انجامیده است (راوندی، ۳۲۷؛ دولتشاه، ۹۴؛ هدایت، همانجا).

اثیرالدین در آوردن ردیفهای دشوار، ترکیبهای تازه، آفریدن مضمونهای نو، به‌کارگیری صنعتهای ادبی و بهره‌گیری از دانشهای فراوان خود، مهارت نشان داده است (فروزانفر، ۵۳۴ ـ ۵۳۵؛ صفا،

همانجا). با اینهمه، پای‌بندی وی به آوردن مضامین دشوار و استفاده از اصطلاحات علمی و دقتهای فلسفی حتی در وصف مناظر طبیعی و مظاهر عشق، موجب دیریابی معانی برخی از ابیات او شده و از جذابیت و ملاحت آنها کاسته است (نک: تقی‌الدین، همانجا؛ فروزانفر، ۵۳۳، ۵۳۴؛ نفیسی، ۱۰۷). اثیرالدین به ویژه در غزلیات تا حدودی توانسته است لطافت و سادگی زبان را جایگزین صلابت و طمطراق کلام در سبک خراسانی کند، اما میل به تقلید، طبع بلند او را در بند کشیده و وی را در حدّ یکی از مقلدان خوب انوری محدود کرده است (فروزانفر، ۵۳۳). برخی در مقام داوری، شعر وی را برتر از انوری و خاقانی دانسته‌اند (دولتشاه، ۹۶؛ تقی‌الدین، همانجا؛ همایون‌فرخ، ۷۵)، حتی خود شاعر نیز چنین گمانی داشته است (نک: اثیرالدین، همان، ۸۶، بیت ۶؛ فروزانفر، همانجا)، ولی به گفتهٔ دولتشاه: «انصاف آن است که هر یکی از این ۳ فاضل را شیوه‌ای است که دیگری را نیست: اثیر سخن را دانشمندانه می‌گوید و انوری سلیقهٔ سخن را نیک‌تر رعایت می‌کند و خاقانی از طمطراق لفظ بر همه تفضیل دارد» (همانجا).

با آنکه ستایش قناعت، پارسایی و آزادگی و اندرزهای اخلاقی و توجه به گرایشهای عرفانی در اشعار اثیرالدین گه گاه به چشم می‌خورد (نک: *دیوان*، ۳۰۸، ۳۸۶، بیت ۵ و ۶؛ دولتشاه، ۹۴، ۹۶؛ فروزانفر، ۵۳۵)، مشکل بتوان او را در شمار شاعران عارف آورد، زیرا این نوع مضامین در اشعار او بیشتر ناشی از سرخوردگی وی از بی‌لطفی ممدوح بوده است، تا اعتقاد راستین به این ارزشها (نک: همانجا؛ همایون فرخ، ۵۶).

دیوان اثیرالدین اخسیکتی که مشتمل بر بیش از ۶۵۰۰ بیت است در ۱۳۳۷ش، توسط رکن‌الدین همایون فرخ به طبع رسیده و از آنجا که شمار ابیات *دیوان* او را تا ۸ هزار هم نوشته‌اند، چاپ فعلی دربردارندهٔ تمام اشعار شاعر نیست (همایون‌فرخ، ۴۲-۴۴).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکدهٔ آذر*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ اثیرالدین اخسیکتی، محمد، *دیوان*، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۳۷ش؛ همو، قصیده ضمن «شرح قصیده‌ای از اثیرالدین اخسیکتی»، به کوشش نورانی وصال، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات شیراز*، ۱۳۳۶ش، س ۱، شم ۱؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ تقی‌الدین کاشی، محمد، قسمتی از *خلاصة الاشعار* در مقدمهٔ همایون فرخ (هم)؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ زنوزی، محمد حسن، *ریاض الجنة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی تبریز، شم ۳۵۷۸؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *سخن و سخنوران*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، به کوشش مهرعلی گرکانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همایون فرخ، رکن‌الدین، مقدمه بر *دیوان* اثیرالدین اخسیکتی (هم).

قنبرعلی رودگر

اَثیرُالدّینِ اومانی، عبدالله، از شاعران پارسی‌گوی و ستایشگر حکام محلی غرب ایران در نیمهٔ اول سدهٔ ۷ق/۱۳م. وی احتمالاً در آخرین دهه از سدهٔ ۶ق/۱۲م (صفا، ۳۹۹/۳-۴۰۱) در قریهٔ اومان از ناحیهٔ اعلم (حدود درگزین) همدان زاده شد (حمدالله، ۷۱۵؛ خواندمیر، ۱۰۶/۳؛ انصاری، ۳۴؛ یاقوت، ۳۱۶/۱). به گفتهٔ آذر بیگدلی در آغاز جوانی به قصد تحصیل به اصفهان رفت (ص ۲۶۰) و در آنجا با بسیاری از شعرا چون کمال‌الدین اسماعیل (مق ۶۳۵ق/۱۲۳۸م)، رفیع لنبانی، جلال‌الدین دهستانی، محمود قمری و رکن‌الدین قبایی (شاگرد اثیرالدین) ارتباط یافت. کمال‌الدین در قصیده‌ای اثیرالدین را ستوده و وی نیز قصیده‌ای در سوگ وی سروده است (دولتشاه، ۱۱۸، ۱۳۰؛ رازی، ۵۵۶/۲؛ اوحدی، ۲۵۳، ۴۰۲، ۱۰۸۸؛ هدایت، ۲۸۰/۱؛ صفا، ۳۹۵/۳، ۴۰۱).

تذکره‌نویسان شعر و فضل اثیرالدین را ستوده‌اند (دولتشاه، ۱۲۹؛ آذر، همانجا). از مطالعهٔ اشعار وی می‌توان به پایهٔ علمی او در طب، ریاضی، نجوم و فلسفه پی برد (صفا، ۳۹۸/۳). برخی از تذکره‌نویسان نیز، اثیرالدین را شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی دانسته‌اند (دولتشاه، آذر، هدایت، همانجاها)، اما صفا با ذکر ادله‌ای چند این سخن را مردود می‌شمارد (نک: ۳۹۶/۳-۳۹۸).

قصایدی از اثیرالدین در دست است که از اقامت وی در بغداد حکایت می‌کند. او در این شهر کسانی مانند مستنصر، خلیفهٔ عباسی (حک ۶۲۳-۶۴۰ق) و سلیمان شاه ایوایی از امرای مستعصم را که بر غرب ایران سلطه داشت، ستایش کرده است (وصاف، ۲۷؛ جاجرمی، ۶۷۶/۲-۶۷۹؛ رازی، همانجا؛ بینش، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴). اثیرالدین علاوه بر ستایش سلیمان شاه، قصایدی نیز در مدح دشمن او یعنی خلیل ابن شجاع الدین، از سلاطین لُر کوچک، دارد که این امر ظاهراً موجب خشم سلیمان شاه شده است (صفا، ۳۹۹/۳-۴۰۰).

اثیرالدین به زبانهای فارسی و عربی شعر می‌سرود. از اشعار عربی او چیزی در دست نیست، اما دولتشاه (همانجا) به آنها اشاره کرده است. قصیده‌ای نیز از اثیرالدین در استقبال از صِمّة بن عبدالله قشیری در دست است که نشان از تتبع او در اشعار عرب دارد (صفا، ۳۹۸/۳). از اثیرالدین علاوه بر قصاید، اشعاری نیز در قالب قطعه، رباعی و غزل در دست است. وی از شاعرانی است که با گرایش به نرمی و سادگی در زبان در انتقال سبک خراسانی به عراقی نقش داشته‌اند (نک: بینش، ۱۲۶-۱۲۸).

اشعار فارسی اثیرالدین از همان ابتدا مورد توجه بوده است. به گفتهٔ دولتشاه (ص ۱۱۹) *دیوان* او در عراق عجم «محترم و عزیز ... اما در خراسان متروک» بوده است. اوحدی (ص ۵۵) و هدایت (همانجا) شمار ابیات این *دیوان* را ۵ هزار بیت دانسته‌اند (قس: آذر، همانجا). *دیوان* اثیرالدین تاکنون چاپ نشده، ولی نسخه‌های خطی فراوانی از آن موجود است (نک: منزوی، ۲۲۱۸/۳-۲۲۱۹).

دربارهٔ تاریخ مرگ اثیرالدین اختلاف است. برخی مرگ او را اجمالاً در عهد هلاکو (حک ۶۵۴-۶۶۳ق) دانسته‌اند (حمدالله، ۷۱۵؛ علیشیر، ۳۲۶)، اما هدایت (۲۸۰/۱)، ۶۵۶ق و تقی‌الدین کاشی (نک:

بینش، ۱۰۷)، ۶۶۵ق را ذکر کرده است. به هر روی مرگ وی می‌بایست پس از سقوط بغداد (۶۵۶ق) رخ داده باشد، زیرا قصیده‌ای از وی در وصف کشتاری بزرگ در دست است که به احتمال قوی دربارهٔ سقوط بغداد و کشتار مردم این شهر به دست مغول سروده شده است (صفا، ۳۹۷/۳ـ۳۹۸).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکدهٔ آذر*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ انصاری کازرونی، ابوالقاسم، مرقوم پنجم کتاب *سُلّم السموات*، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم‍ ۵۳۲۴؛ بینش، تقی، «اثیرالدین اومانی (زندگی و شعر)»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی*، س ۱۱، شم‍ ۱؛ جاجرمی، محمد، *مونس الاحرار فی دقائق الاشعار*، به کوشش میرصالح طیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ منزوی، خطی؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ یاقوت، *بلدان*.

علی میرانصاری ـ قنبرعلی رودگر

اُثَیل، نام وادیی نزدیک مدینه. اُثیل از نظر لغوی مصغّر اَثْل، درختی از نوع گز یا شبیه به آن است که منبر پیامبر (ص) از آن ساخته شده بود (ابن منظور، ۱۰/۱۱). ابن سکّیت آن را اُثَیّل (مصغر آثیل) ضبط کرده است (یاقوت، ۹۴/۱).

وادی اُثیل به درازای ۳ میل، میان بدر و وادی الصفراء و فاصله‌اش از بدر ۲ میل است (واقدی، ۱۱۳/۱) و به قولی، بخشی از وادی الصفراء است (ابوعبید بکری، ۱۰۹/۱). به گفتهٔ یاقوت، در آنجا چشمهٔ آبی است از آنِ آل جعفر بن ابی طالب که «ذو اُثَیل» نامیده می‌شود (همانجا). همچنین یاقوت از چند سرزمین به نامهای اثل در سرزمین تیم‌الله بن ثعلبه، الاَثْلة در نزدیکی مدینه و نیز قریه‌ای در یک فرسنگی غرب بغداد و آثْلیدِم نام می‌برد (ص ۹۱ـ۹۲).

در اثیل بود که اسیران بدر را بر پیامبر (ص) عرضه داشتند و نضر بن حارث بن کلده در میان ایشان بود (واقدی، ۱۰۶/۱). همو بود که آیات قرآن را اساطیر اولین (افسانه‌های پیشینیان) می‌خواند (ابن اثیر، ۷۳/۲) و به فرمان پیامبر (ص)، حضرت علی (ع) او را کشت (واقدی، ۱۴۹/۱). گفته‌اند پیامبر (ص) هنگام بازگشت از بدر در اثیل نماز عصر را به جای آورد (همو، ۱۱۳/۱) و از همانجا زید بن حارثه و عبدالله بن رواحه را گسیل داشت تا خبر سلامت پیامبر و پیروزی مسلمانان را به اطلاع مردم برسانند (همو، ۱۱۴/۱) و به قولی شب را در اثیل بیتوته کرد (مقریزی، ۹۸/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن منظور، *لسان العرب*؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقّا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مقریزی، احمد ابن علی، *امتاع الاسماع*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۹۴۱م؛ واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*.

عبدالامیر سلیم

آجادیر، نک: اگادیر.

اِجاره، عقدی است که به موجب آن منفعت معینی در برابر عوضی معلوم از سوی یکی از طرفین عقد، برای مدت معینی، به تملک طرف دیگر در می‌آید.

اگر چه در کتابهای فقهی و حقوق اسلامی از اجاره به عنوان عقد تملیکی معوّض تعریفهایی شده است که از نظر الفاظ به کار رفته در آنها با یکدیگر تفاوتهایی دارند، اما تملیک منفعت از یک سو و تملیک عوض از سوی دیگر را باید دو رکن اساسی و مشترک میان همهٔ تعریفها محسوب داشت (برای نمونه، نک: قدوری، ۸۷/۲ ـ ۸۸؛ محقق حلی، ۱۷۹/۲؛ جرجانی، ۴؛ *شرح المجلة*، مادهٔ ۴۰۵؛ *قانون مدنی*، مادهٔ ۴۶۶).

«منفعت» می‌تواند یک عین یا نیروی کار انسان بوده باشد؛ از همین رو مصادیق عقد اجاره دو گونه است: گونهٔ نخست ـ که از آن به «اجارهٔ اعیان» تعبیر می‌شود ـ عقدی است که در آن یک عین بی جان همانند خانه یا ابزار کار، یا یک عین جاندار از انواع حیوان، از سوی یک طرف اجاره در سلطهٔ طرف دیگر نهاده می‌شود و طرف نخست مباشرت مستقیمی در ایصال منفعت به طرف دوم ندارد. در اینگونه اجاره، تسلیم کنندهٔ عین را «موجر» و به ندرت «آجِر» و پرداخت کنندهٔ عوض را «مستأجر» گویند. گونهٔ دوم از اجاره که آن را «اجارهٔ اعمال» یا «اجارهٔ خدمات» خوانند، عقدی است که بر پایهٔ آن یکی از دو طرف عقد، نیروی کار خود را در اختیار طرف دیگر قرار می‌دهد و خود مستقیماً در ایصال منفعت به طرف دوم مباشرت دارد. در اینگونه اجاره، تسلیم کنندهٔ نیروی کار را «اجیر» و پرداخت کنندهٔ عوض را همچنان «مستأجر» نامند. به طور کلی در انواع اجاره، مورد اجاره اعم از عین یا کار را «مأجور»، «موجَر» یا «مستأجَر» و عوضِ پرداختی یا اجاره‌بها را «اجر» یا «اجرت» گفته‌اند.

واژه شناخت: از دیدگاه زبان شناختی تطبیقی، باید یادآور شد که علاوه بر عربی، در دیگر زبانهای سامی چون اکدی، آشوری، عبری، آرامی و سریانی نیز واژه‌هایی با بن ۳ حرفی «أگ ر» به مفهوم «به مزدوری گرفتن» (اجارهٔ خدمات) به کار رفته است (نک: گزنیوس، 8؛ فرنکل، 5؛ موس آرنولت، 16-15؛ جفری، 49؛ نیز لیدل، 7). دربارهٔ اجارهٔ اعیان نیز می‌توان در متون باستانیِ سامی، اندک نمونه‌هایی از کاربرد این ریشه به ویژه دربارهٔ اجاره دادن یک ملک به دست آورد (مثلاً برای یک کتیبهٔ تدمری، نک: رکندرف، 396 ,384 ,379). بنِ ۳ حرفی «أگ ر» در زبانهای سامی، افزون بر معنای یاد شده، دارای یک مفهوم ریشه‌ای گرد آوردن و جمع کردن نیز هست (مثلاً نک: گزنیوس، همانجا).

به هر تقدیر در زبان عربی واژهٔ اجاره، بر گرفته از فعل ثلاثی مجرد اَجَرَ یأجُرُ یا آجَرَ یأجِرُ با مصدر «اَجْر» است که به دو معنی مزد دادن و به مزدوری گرفتن استعمال شده و واژهٔ اجاره خود به معنی اسمیِ مزد کار (ما أُعطي من آجر في عمل) به کار رفته است و برخی از لغویان آن را به

ضم همزه و حتی فتح آن نیز آورده‌اند (نک: نووی، تهذیب...، ۲(۱)/۴؛ فیومی، ۹/۱؛ ابن منظور، ذیل اجر).

ریشهٔ ثلاثی مجرد «أَجَرَ یَأْجُرُ» به معنی «مزدوری کردن» در قرآن مجید (قصص/۲۸/۲۷) به کار رفته است (نیز نک: ازهری، ۱۱/۱۸۰؛ جوهری، ۵۷۶/۲) و این در واقع تملیک نیروی کار در برابر مزد است. در کاربردهای فصیح و کهن برای نشان دادن رابطهٔ دو سویه میان مزد گیرنده و مزد دهنده از فعل «آجَرَ یُؤاجِرُ» با مصدر «مُؤاجرة»، استفاده شده است (نک: بخاری، ۳۵/۲، ۳۶؛ زمخشری، ۳).

دربارهٔ کاربرد واژه‌های هم ریشهٔ «اجر» برای «اجارهٔ اعیان» باید گفت که فصیح‌ترین فعل مورد استعمال، شکل باب افعال «آجَرَ یُؤجِرُ» با مصدر «ایجار» است که مورد اتفاق لغویان بوده است. استعمال فعل ثلاثی مجرد در این معنا، اگر چه از سوی برخی لغت شناسان تأیید شده است (نک: نووی، همانجا؛ مسلم، ۱۱۸۰)، اما هیچ گاه کاربرد بسیاری نیافته است. دربارهٔ کاربرد صورت «آجَرَ یُؤاجِرُ» (از باب مفاعله) در این معنا، اخفش صحت آن را تأیید کرده و به برخی از عرب نسبت داده است، در حالی که چنین کاربردی مورد نقد برخی دیگر از لغویان قرار گرفته است (نک: نووی، ابن منظور، زمخشری، فیومی، همانجاها).

هرگاه بخواهیم کاربرد واژه‌ها را دربارهٔ «اجارهٔ اعیان» در متون دینی بررسی کنیم، باید نظر خود را به احادیث فراوان مربوط به «اجارهٔ زمین» معطوف داریم که با عباراتی گوناگون در منابع حدیثی وارد شده است. قدر مسلّم این است که پر کاربردترین واژه دربارهٔ اجارهٔ زمین «کراء» است، اما واژهٔ «مؤاجره» نیز به عنوان عقدی میان مالک زمین و کشتکار در پاره‌ای از احادیث به کار رفته است (نک: بخاری، ۴۸/۲؛ مسلم، ۱۱۷۶، ۱۱۸۲ـ۱۱۸۴؛ ابن ماجه، ۸۱۹/۲ـ۸۲۲؛ ابو داوود، ۲۵۸/۳؛ نسایی، ۳۷/۷، ۴۹).

واژهٔ کراء (برای ریشهٔ آن در زبانهای سامی، نک: گزنیوس، 500) عملاً در آثار فقهی حجازیان تنها اصطلاح متداول برای اجارهٔ زمین و خانه و نیز برای اجارهٔ حیوانات است و واژهٔ «اجاره» در آثار آنان به‌طور مضیق برای «اجارهٔ خدمات» به کار رفته است (نک: مالک، ۷۱۱/۲ـ۷۱۲؛ *المدونة*...، ۴۰۲/۴ـ۵۵۹). احمد دردیر از فقیهان متأخر مالکی بر چنین تفکیک اصطلاحی تصریح نموده است (نک: ۵/۴ـ۶)، در حالی که فقیهان عراقی و نیز محمد بن ادریس شافعی از سدهٔ ۲ق/۸م واژهٔ اجاره را به‌عنوان اصطلاحی مشترک برای اجارهٔ اعیان و خدمات به کار برده‌اند (نک: ابویوسف، ۸۸؛ شیبانی، ۳۳۴ـ۳۳۷؛ شافعی، ۱۴/۳ به بعد) و این کاربرد مشترک در آثار عالمانی از اصحاب حدیث در سدهٔ بعد نیز دیده می‌شود (نک: بخاری، ۳۲/۲ـ۳۷؛ نسایی، ۵۴/۷).

پیشینهٔ تاریخی: به دست دادن آغازی برای قانونمند شدن این قرار داد، در نظام اقتصادی تمدنهای بشری، امری ناممکن است. در یکی از کهن‌ترین قانون نامه‌های شناخته شده، یعنی در قانون نامهٔ حمورابی، پادشاه بابل در سدهٔ ۲۰ق‌م، ضمن سخن از برخی انواع اجاره، برای اجرت برخی از پیشه‌وران حد معینی تعیین شده است (نک: دورانت، I/352). اشارات مشابهی نیز به موضوع اجاره در نوشته‌های اکدی، آشوری، تدمری و قبطی رفته است (نک: رکندرف، 384 ,379؛ موس آرنولت، 16-15؛ جفری، 49؛ کروم، 726 ,619 ,460 ,30؛ زیدل، 41).

در نوشته‌های دینی عهد عتیق و عهد جدید نیز گونه‌هایی مختلف از اجاره، نظیر اجیر گرفتن برای کار کشت (انجیل متی، ۲۰:۱ـ۱۳؛ رسالهٔ یعقوب، ۵:۴)، برای شبانی (انجیل یوحنا، ۱۰:۱۲، ۱۳) و اجیر گرفتن برای رضاع کودک (سفر خروج، ۲:۹) مطرح گردیده و بارها به مسألهٔ ضرورت مشخص بودن مدت در اجاره اشاره شده است (نک: کتاب ایوب، ۱۴:۶، صحیفهٔ اشعیا، ۱۶:۱۴؛ ۲۱:۱۶). از نظر اخلاقی نیز لزوم پرداخت مزد اجیر به طور تمام و کمال با تأکید فراوان مطرح گردیده (سفر تثنیه، ۲۴:۱۴ـ۱۵، صحیفهٔ ارمیا، ۲۲:۱۳، صحیفهٔ ملاکی، ۳:۵، رسالهٔ یعقوب، همانجا) و بر این امر که مزد اجیر می‌باید در همان روز کار پرداخت گردد، پافشاری شده است (سفر لاویان، ۱۹:۱۳، سفر تثنیه، ۲۴:۱۴ـ۱۵).

از نظر ریشهٔ عقد اجاره در متون دینی اسلامی، باید متذکر شد که در قرآن کریم (قصص/۲۸/۲۵ـ۲۷) سخن از انجام دادن عملی برای کسی در قبال دریافت عوض یا «اجر» در داستان هجرت حضرت موسی (ع) به سرزمین مدین آمده است، آنجا که پدر دختران مدینی، موسی (ع) را بر آن داشت تا در برابر دریافت «اجری» او را خدمت کند. همچنین در آیه‌ای دیگر (طلاق/۶۵/۶) چنین آمده است که مرد باید به همسر مطلقهٔ خود در برابر رضاع کودک «اجرت» پرداخت نماید. علاوه بر این دو مورد، اشاره‌ای به مفهوم اجاره را در آیاتی چند در خلال برخی از قصه‌های پیشینیان می‌توان یافت (نک: اعراف/۷/۱۱۳، کهف/۱۸/۷۷، شعرا/۲۶/۴۱). تمامی این آیات، به ویژه آیه های ۲۵ تا ۲۷ سورهٔ قصص، به عنوان ریشهٔ قرآنی مشروعیت عقد اجاره در کتب احکام القرآن و غیر آن مبنا قرار گرفته است (نک: ابن منذر، ۲۰۹/۱؛ طوسی، *الخلاف*، ۷۰۹/۱؛ سیوری، ۷۳/۲).

در سنت نبوی پاره‌ای از احادیث منقول از زبان پیامبر (ص) در کتب روایی مسطور است که در آنها بر عقوبت آن کسی که مزد اجیر را ندهد، یا به تمام و کمال پرداخت نکند (احمد بن حنبل، ۳۵۸/۲، جم؛ بخاری، ۳۴/۲؛ ابن ماجه، ۸۱۶/۲؛ ابن بابویه، ۲۶۲/۴) و نیز بر ضرورت تعیین مزد به هنگام عقد اجاره (مسند...، ۲۸۶؛ نسایی، ۳۲/۷؛ بیهقی، ۱۲۰/۶) تأکید خاصی دیده می‌شود.

می‌دانیم که در صدر اسلام در منطقهٔ حجاز، هم اجارهٔ خدمات و هم اجارهٔ اعیان امری متداول و مرسوم بوده و در روایات گزارشهای پرشماری دربارهٔ تداول آن بر جای مانده است (نک: بخاری، ۳۳/۲، ۴۶؛ مسلم، ۱۱۸۳)، اما در احادیث نبوی ثبت شده در منابع موجود روایی، نشانی از پرداختن به نکات حقوقی مربوط به این عقد دیده نمی‌شود. در حقیقت گرد آورندگان مجامیع حدیثی با دست یازیدن به روشهایی خاص موفق شده‌اند آنچه را از سنت نبوی دربارهٔ عقد اجاره باز مانده

است، تدوین کنند. به عنوان بارزترین نمونه، بخاری، از محدثان و فقیهان برجستهٔ سدهٔ ۳ق/۹م، در کتاب *صحیح* خود، بخشی را به سنت نبوی دربارهٔ اجاره اختصاص داده و آن را «کتاب الاجارة» نامیده است؛ اما مندرجات این بخش را که شامل بیش از ۲۲ باب است، به طور اجمال کلیاتی در باب ضرورت پرداخت کامل مزد اجیر در ضمن روایاتی از زبـان پیامبر (ص)، احادیث کلـی دربارهٔ اجارهٔ زمین از زبـان پیامبر(ص)، حکایاتی از زبان صحابه مبنی بر رواج اجاره در آن روزگار، طرح برخی از احادیث مربوط به قصه‌های پیشینیان برای استنباط فقهی و سرانجام آراء و فتاوای برخی از صحابه و تابعین دربارهٔ فروع اجاره تشکیل می‌دهد (نک: بخاری، ۳۲/۲-۳۷). وضع مشابهی را در «کتاب الاجارة» از سنن ابو داوود سجستانی (۲۶۴/۳)، «کتاب الاجارة» از *السنن الکبری* اثر بیهقی (۱۱۶/۶-۱۲۸) و بخش مربوط به اجـاره از *بلوغ المرام* ابن حجر عسقلانـی (ص ۱۸۷- ۱۸۹) نیـز می‌توان دید.

به هر تقدیر، کند و کاو دربارهٔ فروع فقهی اجاره از همان عهد صحابه آغاز گردیده و رو به رشد نهاده است. به عنوان نمونه‌ای شاخص که از جهات گوناگون حائز اهمیت است، باید به نظریهٔ «اجیر مشترک» اشاره کرد. در مقام تعریف باید گفت که «اجیر مشترک» در مقابل «اجیر خاص»، آن اجیری است که به طور مختص برای یک فرد خدمت نمی‌کند و خدمات خود را به طور هم زمان برای افراد متعدد انجام می‌دهد (نک: مسند، همانجا؛ جرجانی، ۴؛ *شرح المجلة*، مادهٔ ۴۲۲). اجیر مشترک در واقع تعبیر جدیدی از طبقهٔ پیشه‌وران بوده که از نظر تاریخ تمدن بسیار بیش از حجاز، در سرزمینهای عراق، شام و مصر دارای جایگاه خاص اجتماعی بودند؛ چنانکه احکام حقوقی مربوط به این طبقه و مقررات مربوط به صنف آنان در قوانین این سرزمینها در دورهٔ پیش از اسلام مورد توجه قرار گرفته بود (مثلاً نک: ژوستینین، ۲۳۱). در روایاتی که به نیمهٔ نخست سدهٔ اول هجری باز می‌گردد و نخستین بازتاب نظریهٔ اجیر مشترک را نشان می‌دهد، از اصناف گوناگون پیشه‌وران، قصاران و غسالان (گازران)، صباغان (رنگرزان)، خیاطان و نجاران به خصوص مورد توجه قرار گرفته‌اند (نک: سطور بعد).

در واقع به هنگام ورود اسلام به سرزمینهای اطراف، به ویژه عراق، رابطهٔ معاملی پیشه‌وران با مشتریان خود در چارچوب عقد اجاره تفسیر گردید و به جهت مشخصات ویژهٔ خدمات این طبقه، این رابطه نوع خاصی از اجاره تلقی شد که با گونهٔ سادهٔ از اجارهٔ خدمات به شکل مزدوری تفاوتی بارز داشت. پیشه‌ور یا اجیر مشترک بر خلاف مزدور یا اجیر خاص، مزد خود را بر پایهٔ انجام دادن کار دریافت می‌داشت و آماده به خدمت بودن در ظرف زمانی عقد اجاره، بدون کار کردن، حقی را برای او ایجاد نمی‌کرد. اجیر مشترک از حیث تعهد در حفظ کالایی که تحویل گرفته بود تا هنر خود را در آن به کار بندد، ضمان سنگین‌تری را نسبت به اجیر خاص به گردن داشت که در جزئیات این ضمان اختلاف نظرهایی بین فقیهان وجود داشته است (نک: طوسی، *الخلاف*، ۷۱۶/۱؛ ابن هبیره، ۲۸۰/۲؛ علامهٔ حلی، ۴).

بر پایهٔ روایات پر شمار، در فقه اسلامی، نخستین بار مسألهٔ اجیر مشترک و احکام متفاوت آن با اجیر خاص از سوی حضرت علی (ع) مورد بحث قرار گرفت و بعدها این نظریه از سوی فقیهان تابعین و شاگردان آنان پی‌گیری شد. انتساب این نظریه به حضرت علی (ع) در منابع گوناگون روایی از امامیه، زیدیه و اهل سنت دیده می‌شود (نک: کلینی، ۲۴۲/۵-۲۴۳؛ طوسی، *تهذیب ...*، ۲۱۷/۷، ۲۱۹-۲۲۰؛ مسند، ۲۸۶؛ شافعی، ۳۸/۴؛ بیهقی، ۱۲۲/۶؛ برای انتساب نظریه‌ای مشابه به عمر، نک: همانجا). به هر روی نظریهٔ اجیر مشترک تا پایان سدهٔ نخست هجری در عالم فقه اسلامی فراگیر شد و مورد توجه فقیهان سرزمینهای مختلف، از جمله فقیهان سبعهٔ مدینه قرار گرفت (نک: *المدونة*، ۴۹۱/۴).

دربارهٔ تفسیر فقهی از رابطهٔ معاملی مردم و پیشه‌وران این نکته نیز شایان توجه است که در یک متن فقهی کهن منتسب به امام جعفر صادق (ع) جهات معایش مردم بر چهار گونه: ولایات، تجارات، اجارات و صناعات، بخش گردیده و از توضیحاتی که ذیل هر مورد داده شده، چنین بر می‌آید که در این متن کسب و کار پیشه‌وران خارج از مصادیق اجاره و چیزی در عرض آن به شمار آمده است (برای نسخهٔ کامل این متن، نک: ابن شعبه، ۳۳۱ به بعد).

بررسی فقهی: فقیهان در تأیید مشروعیت اجاره به ۳ دلیل از ادلهٔ اربعه: کتاب، سنت (برای آیات و احادیث مورد استناد، نک: بخش پیشین) و اجماع استناد نموده‌اند (مثلاً نک: ابن منذر، ۲۰۹/۱؛ طوسی، *الخلاف*، ۷۰۹/۱). آنچه جالب توجه می‌نماید، این است که برخی از فقیهان پیشین در آغاز مبحث اجاره از کتاب خود، سعی بر اثبات «جواز» عقد اجاره داشته‌اند (مثلاً نک: قاضی نعمان، ۷۴/۲؛ طوسی، *المبسوط*، ۲۲۱/۳؛ ابن براج، ۴۷۰/۱). در واقع در سده‌های نخستین شبهــه‌ای دربارهٔ مشروعیت عقد اجـاره وجود داشته است که بـه عبدالرحمان اصم منسوب شده و مبنای آن انکار مشروعیت عقد اجاره بوده است (نک: طوسی، *الخلاف*، ۷۰۹/۱-۷۱۰). در موارد دعوی اجماع بر صحت این عقد، قول منفرد یاد شده مورد اعتنا نبوده است (نک: همو، ابن براج، همانجاها).

به طور کلی، فقیهان اسلامی با توجه به محدود بودن نصوص دینی، برای بسط فروع مربوط به عقد اجاره، از دستورهای عمومی مربوط به معاملات سود برده و به ویژه در این باره از چارچوب تفریعات مربوط به عقد بیع بهره گرفته‌اند. تلقی کهن رومی مبنی بر اینکه «اجاره خواهر بیع است» (ژوستینین، ۲۲۹)، در فقه محمد بن ادریس شافعی از ائمهٔ اربعهٔ اهل سنت در این قالب بیان گردیده که «اجاره بیعی از انواع بیوع است» (نک: شافعی، ۲۲/۴، ۲۳؛ نیز محلی، ۶۷/۳). در واقع تفریع احکام فقهی مربوط به اجاره، با الگو قرار دادن فروع عقد بیع فراگیرتر و شایع‌تر از آن است که بتوان ارتباط ویژه‌ای بیش از یک مقایسه بین گفتار فردی چون شافعی با امثال ژوستینین بر قرار کرد. استفاده از

دستورهای عام مربوط به معاملات، چون «المسلمون عند شروطهم» در پاره‌ای از فروع عقد اجاره نیز شایان توجه است (مثلاً نک: بخاری، ۳۵/۲).

مورد خاص در این زمینه روش شیخ طوسی از فقیهان امامیه در سدۀ ۵ق/۱۱م در تبیین فروع اجاره است که عقد «عاریه» را الگوی کار خود در تفریع قرار داده و «آنچه را که استباحۀ آن به عقد عاریه جایز باشد، استباحۀ آن را به عقد اجاره نیز روا شمرده است» (نک: طوسی، *المبسوط*، همانجا، *الخلاف*، ۷۰۹/۱؛ برای نفوذ این روش در آثار متأخران، مثلاً نک: محقق حلی، ۱۷۹/۲).

عقد اجاره طبعاً با توافق طرفین یا با یکی از اسباب مقتضی فسخ باطل می‌گردد، اما دربارۀ بطلان آن در اثر فروش عین مورد اجاره، مرگ یکی از طرفین عقد، یا عذری که متوجه یکی از طرفین گردد، بین فقها اتفاق نظر وجود نداشته است (نک: طوسی، همان، ۷۰۱/۱-۷۱۱، ۷۱۴؛ ابن هبیره، ۲۷۸/۲-۲۷۹؛ شهید اول، ۱۶۳). عین مستأجره نزد مستأجر «امانت» است و «ید» مستأجر بر آن فی الجمله «ید ضمانی» نیست، اما دربارۀ تعیین دقیق موارد ضمان مستأجر در صورت اتلاف یا معیوب ساختن عین مستأجره بین فقیهان اختلاف نظر وجود دارد (نک: طوسی، همان، ۷۱۶/۱-۷۱۷؛ قدوری، ۹۳/۲-۹۵؛ ابن هبیره، ۲۸۰/۲-۲۸۱؛ محقق حلی، ۱۷۹/۲-۱۸۰).

فقیهان مذاهب گوناگون، در آثار خود به تفصیل به تبیین شرایط صحت عقد اجاره پرداخته‌اند که این شرایط طبعاً نزد مؤلفان گوناگون با یکدیگر منطبق نیست، اما رئوس کلی تا حد بسیاری بین منابع مشترک بوده است. یکی از مهم‌ترین این شرایط که به طور مشترک مورد عنایت قرار گرفته، معلوم بودن «مال الاجاره» در عقد است. از جمله فروعی که در این باره مورد بحث واقع شده، اجیر گرفتن فردی در قبال مزدی مبهم چون «تأمین خوراک و پوشاک» بوده که جز در مواردی استثنایی پذیرفته نشده است (نک: ابن منذر، ۲۱۸/۱-۲۱۹؛ طوسی، همان، ۷۱۴/۱؛ ابن هبیره، ۲۸۰/۲؛ علامۀ حلی، ۴). مسأله‌ای مشابه مبنی بر پرداخت مزد پیشه‌ور بر پایۀ درصدی از محصول کار خود نیز بین فقیهان مورد بحث و اختلاف نظر بوده است (نک: ابن منذر، ۲۳۲/۱-۲۳۳).

در صورتی که میزان اجرت به دقت در هنگام عقد تعیین شده باشد، آن را «اجر مسمی» خوانند و اگر اصل عقد اجاره یا تعیین اجرت در حین عقد به نحوی دچار خلل شده باشد، لازم است که اجرت متعارف بر پایۀ تشخیص عوض پرداخت گردد که آن را «اجر المثل» خوانند (نک: محقق حلی، ۱۸۱/۲-۱۸۲؛ *شرح المجلة*، مادۀ ۴۱۴، ۴۱۵). برخی از موارد منطق‌پذیر چون تعلیق میزان اجرت به سرعت در کار، در صورتی مورد قبول فقیهان قرار گرفته است که مشخص گردد تا چه مدت زمانی چه بهایی پرداخت خواهد شد (نک: طوسی، همان، ۷۱۹/۱؛ علامۀ حلی، ۵). علاوه بر عین، منفعت نیز می‌تواند اجرت اجاره قرار گیرد و در این صورت معامله به صورت یک اجارۀ متقابل در می‌آید (نک: *شرح المجلة*، مادۀ ۴۶۳-۴۶۵). موجر لازم نیست مالک عین مستأجره باشد و کافی است که منفعت عین را مالک بوده، حق تصرف در آن را داشته باشد؛ از همین رو مستأجر خود نیز می‌تواند عین مستأجره را به شخص ثالثی به اجاره دهد (برای فروع این مسأله، نک: طوسی، *الخلاف*، ۷۱۲/۱-۷۱۳؛ ابن هبیره، ۲۸۰/۲؛ علامۀ حلی، ۴).

از جمله موارد خاصی که در مبحث عقد اجاره مورد بحث فقیهان پیشین قرار گرفته، مسألۀ «اجارۀ درهم و دینار» است؛ اگر چه در کتب فقهی دربارۀ امکان انتفاع مشروع از درهم و دینار اجاره‌ای بحث شده است، اما چنین می‌نماید که سر منشأ طرح این مسأله در عرصۀ معاملات، استفاده از این روش به عنوان راهی برای فرار از ربا بوده است. در حقیقت ماهیت اجارۀ درهم و دینار که در روزگاران گذشته پول رایج بوده است، چیزی جز دریافت مبلغی معین از پول و باز پرداخت اصل مبلغ گرفته شده به علاوۀ مبلغی افزوده بابت اجاره بها پس از انقضای مدت اجاره نبوده است (برای نظریات مختلف در این باره نک: طوسی، همان، ۷۲۰/۱؛ نووی، «منهاج الطالبین»، ۲۸۸؛ علامۀ حلی، ۷). روابط معاملی متعارف در میان مردم و پیشه‌وران یا صاحبان مراکب که عادتاً بدون اجرای صیغۀ اجاره صورت می‌پذیرد، نزد برخی از فقها به صراحت از مصادیق اجاره شمرده شده است، اما حتی آنان که نام اجـاره را بر اینگونه از معامله ننهاده‌اند، آن را معامله‌ای الزام‌آور هم‌سنگ اجاره تلقی کرده‌اند. در چنین معامله‌ای اگر دربارۀ اجرت از پیش توافق نشده باشد، اجرة المثل لازم می‌گردد (نک: طوسی، همان، ۷۱۱/۱-۷۱۲؛ *شرح المجلة*، مادۀ ۵۶۳-۵۶۶؛ قس: ژوستینین، ۲۲۹؛ برای مسائل خاص مربوط به اجارۀ زمین و اجارۀ اعیان وقفی، نک: هد، زمین، نیز وقف).

از نظر کتاب شناسی، می‌توان گفت که در غالب کتب جامع فقهی از مذاهب گوناگون در خلال قرون متمادی، همواره بخشی با عنوان «کتاب الاجارة» یا «کتاب الاجارات» جای داشته است؛ علاوه بر اینگونه آثار، تألیفات مستقلی نیز در این زمینه از سوی فقیهان مذاهب پرداخته شده است که عناوین شاخص آنها عبارتند از: ۱ و ۲. *کتاب الاجارات الکبیر* و *کتاب الاجارات الصغیر* از محمد بن حسن شیبانی (د ۱۸۹ق)، یکی از دو شاگرد خاص ابوحنیفه (ابن ندیم، ۲۵۷، ۲۵۸)؛ ۳ و ۴. *کتاب الاجارات* و *الغارمین و الرجل یکری الدابة* و نیز *کتاب الاجارات الکبیر* از محمد بن ادریس شافعی (د ۲۰۴ق)، پیشوای شافعیان (همو، ۲۶۴)؛ ۵. *کتاب الاجارات*، از ابو سلیمان داوود اصفهانی (د ۲۷۰ق)، بنیـان گذار مذهب ظاهری (همو، ۲۷۱)؛ ۶. *کتاب الاجـارات*، از محمد بن مسعود عیـاشی، عالم امامی مـاوراءالنهر در سدۀ ۳ق/۹م (همو، ۲۴۵؛ نجاشی، ۳۵۱)؛ ۷. *کتاب الاجارات*، از محمد بن احمد صابونی، عالم امامی مصر در سدۀ ۴ق/۱۰م (همو، ۳۷۵)؛ ۸. *کتاب الاجارات*، از احمد بن محمد ابن دول قمی (د ۳۵۰ق)، عالم امامی قم (همو، ۹۰؛ همچنین برای برخی از تألیفات متأخر، نک: آقابزرگ، ۱۲۲/۱-۱۲۳).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن بابویه، محمد، *فقیه من لا یحضره الفقیه*، به کوشش حسن

موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن براج، عبدالعزیز، *المهذب*، قم، ۱۴۰۶ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *بلوغ المرام*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ ابن شعبهٔ حرانی، حسن، *تحف العقول*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن منذر، محمد، *الاشراف علی مذاهب اهل العلم*، به کوشش محمد نجیب سراج الدین، قطر، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هبیره، یحیی، *الافصاح*، به کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، با حاشیهٔ سندی، بیروت، دارالمعرفه؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبری*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۶ق؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ جوهری، اسماعیل، *صحاح اللغة*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ دردیر، احمد، *الشرح الصغیر*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ زمخشری، محمود، *اساس البلاغة*، به کوشش عبدالرحیم محمود، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ژوستینین، *مدونة جوستنیان* (قانون نامه)، ترجمهٔ عبدالعزیز فهمی، قاهره، ۱۹۴۶م؛ سیوری، مقداد، *کنز العرفان*، تهران، ۱۳۸۴ق؛ شافعی، محمد، *الام*، بیروت، دارالمعرفه؛ *شرح المجلة* (قانون‌نامهٔ رسمی دولت‌عثمانی)، استانبول، ۱۳۰۵ق؛ شهید اول، محمد، *اللمعة الدمشقیة*، قم، ۱۴۰۶ق؛ شیبانی، محمد، *الجامع الکبیر*، به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۶ق؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، *المبسوط*، تهران، ۱۳۸۸ق؛ علامهٔ حلی، حسن، «کتاب الاجارة»، *مختلف الشیعة*، تهران، ۱۳۲۳ق؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ قاضی نعمان مغربی، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *قانون مدنی ایران*؛ قدوری، احمد، «الکتاب»، همراه با *اللباب* غنیمی، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *قرآن مجید*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمد علی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ محلی، جلال الدین، «شرح منهاج الطالبین»، درهامش حاشیة علی شرح منهاج الطالبین شهاب الدین قلیوبی، قاهره، مکتبة عیسی البابی الحلبی و شرکاه؛ *المدونة الکبری*، روایت سحنون از ابن قاسم، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مسند زید بن علی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م؛ همو، «منهاج الطالبین»، همراه *السراج الوهاج*، بیروت، دارالمعرفه؛ نیز:

Crum, W.E., *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1972; Durant, W., *Kulturgeschichte der Menschheit*, Editions Rencontre Lausanne; Fraenkel, S., *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden, 1886; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Cambridge, 1906; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938; Liddell, H.G.& R. Scott, *Greek - English Lexicon*, Oxford, 1968; Muss-Arnolt, W., *A Concise Dictionary of the Assyrian Language*, Berlin / London, 1905; Reckendorf, S., « Der aramäische Theil des palmyrenischen Zoll-und Steuertarifs», ZDMG, 1888, vol. XLII; Seidl, E., « Altägyptisches Recht», *Orientalisches Recht*, Handbuch der Orientalistik, Leiden/Köln, 1964.

احمد پاکتچی

اِجازه، اصطلاحی در علوم حدیث که بر گونه‌ای خاص از انحاء فراگیری حدیث دلالت دارد. این واژه مصدر باب افعال از مادهٔ «ج و ز» و در اصل به معنی «گذرانیدن» و نیز به معنی «دستوری دادن» و «رواداشتن» است.

در اصطلاح محدثان، اجازه در کنار سماع و عرض و قرائت، یکی از انحاء تحمل حدیث شمرده شده است و با رخصت شفاهی یا کتبی شیخ به راوی برای روایت احادیث مضبوط در متن یا متونی که در ثبت دارد، تحقق می‌پذیرد و این رخصت الزاماً نباید با سماع یا قرائت همراه باشد. دربارهٔ کاربرد واژهٔ «اجازه» برای این معنی، برخی از مؤلفان، مباحث لغوی ظریفی را مطرح کرده‌اند (مثلاً نک‍: ابن صلاح، ۹۳؛ شهید ثانی، ۹۴) تا پیوند میان مادهٔ «ج و ز» و مفهوم اصطلاحی اجازه را نشان دهند، اما گفتنی است که گاه واژهٔ «اذن» نیز در بارهٔ روش تحمل حدیث به جای اجازه به کار رفته است (مثلاً نک‍: صریفینی، ۳۵).

برخی از عالمان پیشین، همچون شعبه، ابراهیم حربی، ابونصر وائلی، ابوالشیخ اصفهانی، قاضی حسین مروزودی، ابوالحسن ماوردی، ابوطاهر دباس حنفی و ابوبکر خجندی روایت احادیثی را که تنها با اجازه اخذ شده‌اند، جایز نمی‌شمردند و به انحاء مختلف آن را نوعی خطر برای تلاش درجهت استماع حدیث تلقی کرده‌اند (نک‍: ابن صلاح، ۸۷؛ نیز در مورد انتساب نظری مشابه به شافعی، ابوحنیفه و ابویوسف، نک‍: همو، ۸۶؛ سیوطی، ۲۹/۲). ابن حزم، نظریه پرداز ظاهری نیز اجازهٔ متداول میان محدثان را باطل شمرده، آن را نوعی مباح دانستن کذب خوانده است (۲۷۳/۱). حتی در میان اکثریت قائل به جواز، دربارهٔ وجوب عمل به احادیث فقهی فرا گرفته شده از طریق اجازه، اختلافاتی بروز کرده است، چنانکه ظاهریان اینگونه احادیث را در حکم احادیث مرسل یا روایت شده از طریق مجاهیل شمرده، به عدم جواز عمل به آنها قائل شده‌اند؛ با اینهمه، قائلان به وجوب عمل به اینگونه احادیث، همچنان اکثریت را تشکیل می‌داده‌اند (نک‍: خطیب، *الکفایة*...، ۳۴۸؛ ابن صلاح، ۸۷؛ برای فهرستی از قائلان به وجوب عمل از قدما، نک‍: خطیب، همان، ۳۵۰).

به هر روی این خطر که رواج مفرط اجازه، از اهمیت رنج سفر برای استماع حدیث بکاهد، از همان سده‌های نخست هجری احساس می‌شده است؛ از همین رو تأکید بر اینکه تحمل به اجازه هرگز از حیث قوت سند، یارای برابری با سماع و قرائت را ندارد، در آثار محدثان دیده می‌شود (مثلاً نک‍: ابن صلاح، همانجا، ۸۸). به طور کلی اجازه را نزد اهل حدیث گونه‌هایی چند است که از نظر اعتبار، مراتب گوناگونی دارد.

معتبرترین گونهٔ اجازه، اجازهٔ همراه با مناوله است که در آن، استاد متن حدیثی مورد اجازه را به راوی اعطا می‌کند و او را اجازه می‌دهد تا احادیث موجود در آن متن را از وی روایت کند. اعتبار این نوع اجازه در میان عالمان تا آنجا بود که حتی برخی از قدما به کاربردن لفظ «حَدَّثنی» را که بر اقوی مرتبهٔ تحمل حدیث دلالت داشت، دربارهٔ آن جایز می‌شمردند (مثلاً نک‍: ابن خلاد، ۴۳۵ به بعد) و گاه متونی را نیز که از طریق مکاتبه در اختیار راوی قرار می‌گرفت، همپای آن شمرده‌اند (نک‍: حاکم، ۲۶۱). مرتبهٔ بعد، از جهت اعتبار مواردی است که در آنها استاد به شخص معینی دربارهٔ متن یا متونی معین (البته بدون مناوله)

اجازهٔ روایت اعطا می‌کرد (برای نظریات مختلف دربارهٔ اعتبار آن، نک: ابن صلاح، ۸۶). آنگاه که یکی از دو پایهٔ اجازه، یعنی متن مورد اجازه یا شخص راوی از حالت تعیین خارج می‌شد، اجازه در مرتبه‌ای نازل تر قرار می‌گرفت. اینکه شخص مُجیز روایت متونی نامعین، مثلاً «جمیع مسموعات خود» را به راوی اجازه دهد، اغلب مورد قبول قرار گرفته است (نک: همو، ۱۳۷)، اما دربارهٔ خلل حاصل در تعیین شخص مجاز، بحث ابعاد گسترده‌تری یافته است. اجازه به مجهول، یعنی آنگونه از اجازه که در آن شخص مجاز به روشنی تعیین نشده، نزد محدثان نامعتبر تلقی شده است (نک: خطیب، «الاجازة...»، ۷۹؛ ابن صلاح، ۸۸-۸۹؛ برای اجازهٔ معلق به شرط نیز، نک: همانجاها). اما آنچه «اجازهٔ عامه» خوانده شده است و در آن شخص مجیز به راویان نامحصور، مثلاً جمیع مسلمانان یا «اهل زمان خود» اجازهٔ روایت صادر کرده، از سوی بسیاری از محدثان پذیرفته شده است (نک: ابن صلاح، ۸۸؛ ابن حجر، ۶۰-۶۱؛ تهانوی، ۲۰۸؛ برای نمونه‌ای از اجازهٔ عام، نک: ابن دیبع، ۲۳۷/۴).

در حقیقت اجازه که در سده‌های نخست هجری، نقش مهمی در انتقال نسل به نسل احادیث ایفا می‌نمود، بعدها با تدوین و نشر مجامیع حدیثی، بیشتر جنبهٔ تشریفی یافت و کم کم به دلیل آسانی درک این فضیلت و به انگیزهٔ تشرف در شمار راویان و ناقلان حدیث، بدین اکتفا شد که راوی به استناد اجازهٔ شیخ، از کتاب مؤلِّف، مصحَّح یا مقروء او نقل‌حدیث کند. واز آنجاکه‌برخی‌از محدثان‌تمایل‌داشتند تافرزندانشان در شمار راویان حدیث جای گیرند و در طبقات راویان از طبقه‌ای عالی‌تر برخوردار شوند، اجازه به کودکان نوپاوه که هنوز به حد تمییز نرسیده بودند و حتی اجازه به اشخاصی که هنوز تولد نیافته بودند (اجازه به معدوم)، نزد متأخران معمول گردید (نک: خطیب، همان، ۷۹ به بعد، *الکفایة*، ۳۶۲؛ ابن صلاح، ۹۰).

از آنجا که انتقال شفاهی در تاریخ علم حدیث اهمیت خاصی داشته است، ترجیح بر آن بود که اجازهٔ روایت حتی اگر مکتوب گردد، شفاهاً نیز بر زبان آورده شود؛ با این حال اقتصار بر کتابت بدون تلفظ نیز مجاز شمرده شده و اینگونه از اجازه در مرتبه‌ای نازل‌تر از اجازهٔ کتبی توأم با تلفظ جای گرفته است (نک: ابن صلاح، ۹۳-۹۴؛ تهانوی، همانجا). صدور اجازهٔ روایت به صورت منظوم نیز از روزگاری کهن نمونه‌هایی داشته و در کتب علوم حدیث مورد توجه قرار گرفته است (نک: ابن خلاد، ۴۵۶-۴۵۸؛ خطیب، همان، ۳۸۷-۳۸۹).

در میان امامیه، شاید یکی از کهن ترین اسناد که موضوع اجازه به گونه‌ای خاص در آن مطرح گردیده، روایتی از سلیم بن ابی حیه است، مبنی بر آنکه امام صادق (ع) او را توصیه کرد تا برای فراگیری حدیث نزد ابان بن تغلب برود و فرمود که «آنچه بر تو روایت کرد، می‌توانی از من روایت کنی» (نجاشی، ۱۳). نمونه‌ای روشن تر و البته قدری متأخرتر دربارهٔ کاربرد اجازه نزد امامیه، روایتی از احمد بن محمد بن عیسی است، حاکی ازاینکه وی برای طلب‌حدیث به‌کوفه رفت و در آنجا حسن‌بن علی وَشاء را ملاقات کرد و از او خواست تا روایت کتاب علاء بن رزین و ابان بن عثمان احمر را به وی اجازه دهد (همو، ۳۹؛ نیز برای نمونه‌هایی کهن، نک: طوسی، *رجال*، ۴۴۱، ۵۰۲، جم). سید مرتضی، در نخستین کتاب مبسوط امامیه در اصول فقه، در مبحثی مربوط به مناوله و مکاتبه و اجازه، چنین بیان داشته است که اجازه اعتبار ویژه ندارد، زیرا آنچه برای متحمل حدیث رواست تا روایت کند، با اجازه یا بدون آن روا خواهد بود و آنچه را حق روایت کردن ندارد، با اجازه یا بدون آن، بر او حرام خواهد بود (۸۵/۲). علامهٔ حلی بر پایهٔ ظاهر عبارت، عدم جواز روایت از طریق اجازه را به طور مطلق به سید مرتضی نسبت داده است، اما صاحب معالم، با تمسک به تأویل، نقد سید مرتضی بر اجازه را تنها به مواردی مختص دانسته است که راوی بدون تصریح به نوع تحمل حدیث با الفاظی چون «حدثنی» و «اخبرنی» روایت نماید (نک: ص ۱۸۴).

به هر روی اندکی پس از تألیف *الذریعه*، شیخ طوسی ضمن پذیرش روایت به اجازه، این نکته را طرح کرده است که در مقام تعارض میان دو روایت، اگر یکی از دو راوی به استناد سماع از شیخ یا قرائت نزد وی، حدیثی را نقل کرده و دیگری فقط به استناد اجازه در نقل، روایت نموده باشد، باید روایت سامع را بر روایت مستجیز مرجح دانست، مگر اینکه اجازه مربوط به یکی از «اصول» شناخته شده باشد که دیگر چنین ترجیحی وجود نخواهد داشت (نک: طوسی، *عدةالاصول*، ۳۸۵/۱).

برخی چنین پنداشته‌اند که بر خلاف اعصار نخستین، پس از عصر تدوین مجامیع حدیثی، اجازه حتی بر سماع مرجح است؛ چه فایدهٔ روایت در این اعصار تنها اتصال سلسلهٔ اسناد تا پیامبر (ص) و ائمه (ع) برای تبرک و تیمن است و در مقام احتجاج آنچه در کتب حدیثی مضبوط گردیده، کفایت می‌کند (نک: شهید ثانی، ۹۵).

به طور کلی اخذ اجازات مختلف کسان از مشایخ خود به عنوان شیوه‌ای متداول برای انتقال روایات، احادیث، کتب و آثار مختلف پیشینیان، در تاریخ اسلام از اهمیت بسزایی برخوردار بوده است. این راویان که در رحله‌های خود و به هنگام حضور در مجالس درس استادان زمان خویش به فراگیری حدیث مشغول می‌شدند، برای نقل آموخته‌های خود، به گونه‌ای مستند، دست به تدوین کتابهایی زدند که در آنها به شرح و بیان طرق مختلف روایی خویش، از جمله اجازه پرداختند. شکی نیست که فزونی طلاب و اشتیاق آنان به فراگیری حدیث و همچنین تأسیس مدارس مختلف، در تدوین این مجموعه از کتابها نقش بسزایی داشته است (نک: ابن عبدالقادر، ۳۵/۱؛ منجد، ۱(۲)/۲۲۳). اگر چه منجد (۱(۲)/۲۳۲-۲۳۳) معتقد است که قبل از سدهٔ ۴ق اجازات سماع به طریقهٔ شفاهی بوده و در واقع تدوین این اجازات و مستند گردانیدن آنها از شکل شفاهی به کتبی در سدهٔ ۴ق انجام گرفته است، ولی گاه اسنادی از اجازات کتبی کوتاه از سدهٔ ۳ق نیز به دست آمده است (برای نمونه، اجازهٔ ابن ابی خیثمه به ابوزکریا یحیی بن ابی سلمه قابل ذکر است، نک: ابن خیر، ۴۵۴).

شایان ذکر است که تألیفاتی دربارهٔ اسانید و اجازات که در نقاط مختلف جهان اسلام انجام می‌پذیرفت، غالباً در هر منطقه از شرق و غرب دارای عنوانی ویژه بود. علاوه بر عنوان عام اجازه، آثاری در همین ردیف به رشتهٔ تحریر در آمده است که اگر چه نسبت به کتابهای اجازه کلی‌تر و فراگیرترند، ولی در آنها به شکل گسترده‌ای به اجازات نیز پرداخته شده است. این کتابها عنوانهایی چون «فهرست»، «ثبت»، «برنامج»، «مشیخه» و غیره داشته‌اند که بیشتر در بر گیرندهٔ فهرستی از مشایخ شخص همراه با طرق روایی، به ویژه اجازات توسط مؤلف آن بوده‌اند (ابن عبدالقادر، ۳۱/۱، ۳۵؛ شبوح، «ج ــ ح»؛ اهوانی، ۱(۱)/۹۳؛ برای فهرستی از آثار مستشرقان دربارهٔ اجازات و فهارس، نک: EI²؛ نیز نک: هد، برنامج).

از مهم ترین آثار با عنوان «اجازه» از بزرگان امامیه، می‌توان به *الاجازة الکبیره* از علامهٔ حلی خطاب به بنی زهره، اجازات ابن ابی جمهور، «اجازهٔ» شیخ حسن صاحب معالم و بسیاری اجازات دیگر یاد کرد که عیناً در بخش اجازات از *بحار الانوار* مجلسی (ج ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶) مندرج گردیده و به چاپ رسیده‌اند. همچنین افندی در *ریاض العلماء* علاوه بر اشاره به اجازات مختلف، متن بسیاری از اجازات کوتاه را نقل کرده است (مثلاً نک: ۱۳/۱ــ۱۴، ۱۷ــ ۱۸، ۱۹، جم). از دیگر اجازات نشر شدهٔ امامیه است: *الاجازة المطوله* که اجازهٔ محمد تقی مجلسی به فرزندش علامهٔ مجلسی است و در آن اجازهٔ روایت کتابهای مختلفی را به فرزند خود داده است (واعظ زاده، ۱۱۰/۲ــ ۱۳۸)؛ *الاجازة الکبیره* از سید عبدالله موسوی جزائری (به کوشش محمد سامی حائری، قم، ۱۴۰۹ق)؛ *اجازات الحدیث* مجموعه‌ای گردآوری شده توسط احمد حسینی (نک: مقدمه) که سعی داشته است تا تمامی اجازاتی را که علامهٔ مجلسی به کسان مختلف داده است، جمع آورد.

از زیدیه نیز مجموعه‌ای از اجازات گوناگون وجود دارد که مسوری (ص ۵، جم) با عنوان *اجازات ائمة الزیدیه* گردآورده است.

مآخذ: ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *نزهة‌النظر*، به کوشش اسحاق عزوز، مکه، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن حزم، علی، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن خلاد رامهرمزی، حسن، *المحدث الفاصل*، به کوشش محمد عجاج خطیب، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا و تاراگو، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن دیبع، عبدالرحمان، *تیسیر الوصول*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن صلاح، عثمان، *مقدمة*، به کوشش مصطفی دیب البغا، جامعة دمشق؛ ابن عبدالقادر، موفق، مقدمه بر *مشیخة قاضی القضاة ابن جماعه*، تخریج یوسف برزالی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، قم، ۱۴۰۱ق؛ اهوانی، عبدالعزیز، «کتب برامج العلماء فی الاندلس»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ تهانوی، محمداعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، کلکته، ۱۸۶۲م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *معرفة علوم الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ حسینی، احمد، *اجازات الحدیث*، قم، ۱۴۱۰ق؛ خطیب بغدادی، احمد، «الاجازة للمعدوم و المجهول»، *مجموعة رسائل فی علوم الحدیث*، به کوشش صبحی بدری سامرائی، مدینه، مکتبة السلفیه؛ همو، *الکفایة فی علم الروایة*، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سید مرتضی، علی، *الذریعة الی اصول الشریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سیوطی، *تدریب الراوی*، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ شبوح، ابراهیم، مقدمه بر *برنامج رعینی*، دمشق، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ شهید ثانی، زین الدین، *الدرایة*، نجف، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ صاحب معالم، حسن، *معالم الاصول*، تهران، ۱۳۲۰ق؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیسابور* (*منتخب السیاق عبدالغافر فارسی*)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ طوسی، محمد، *رجال*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *عدة الاصول*، به کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ مسوری، احمد، *اجازات ائمة الزیدیة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ قاضی محمد علی اکوع، تعز، شم ۲۳۹؛ منجد، صلاح الدین، «اجازات السماع فی المخطوطات القدیمة»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ واعظ زادهٔ خراسانی، محمد، «الاجازة المطولة»، *یادنامهٔ شیخ طوسی*، مشهد، ۱۳۹۱ق؛ نیز: EI².

کاظم مدیر شانه‌چی

اِجازهٔ اِجتِهاد، نک: اجتهاد

اَجَأ وَ سَلمیٰ، نام دو رشته کوه مهم از رشته کوههای مرکزی عربستان در نجد که در گذشته منزلگاه افراد قبیلهٔ طی بوده و از این رو به «جَبَلا طی» شهرت داشته‌اند (مبرد، ۱۰۵/۱، ۶۲۵/۲، حاشیه؛ قدامه، ۲۴۸). امروزه این دو رشته به نام شمّر خوانده می‌شوند (باوزیر، ۱۱؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*، ۲۳۰/۲). قلهٔ سرخ رنگ خارایی اجأ ۵٬۵۰۰ و به روایتی ۵٬۵۵۰ پا از سطح دریا ارتفاع دارد و از جنوب غربی تا شمال شرقی آن ۱۰۰ میل است. در حالی که ارتفاع و گستردگی کوه سلمی کمتر از این است. مسافت بین این دو کوه در زمینهای هموار از ۲۰ میل بیشتر نیست (باوزیر، همانجا؛ حتی، ۲۲).

دربارهٔ وجه تسمیهٔ این دو کوه، افسانه‌ای کهن نقل شده است که به دو دلداده از خاندان عمالیق به نامهای اجأ و سلمی ارتباط دارد. افسانه‌هایی که در این‌باره نقل شده، گرچه اندکی با هم اختلاف دارند، اما حاصل آنها چنین است: اجأ بن عبدالحی دلباختهٔ سلمی دختر حام از قوم خویش می‌شود و زنی به نام عوجاء که دایهٔ سلمی بوده وسایل اجتماع آن دو را در خانهٔ خویش فراهم می‌سازد، اما این امر پنهان نمی‌ماند و خبر آن به شوهر و برادران سلمی می‌رسد. اجأ و سلمی از ترس آنان به این دو کوه پناه می‌برند، ولی شوهر سلمی و برادران او در پی آنان می‌روند و آن دو را می‌یابند و در پای این دو کوه به دار می‌کشند و این کوهها به نام آن دو خوانده می‌شوند و شوهر و برادران نیز چون روی بازگشت به قبیلهٔ خود نداشته‌اند، هر یک به جایی می‌روند و در هر مکان که مسکن می‌گزینند، آن مکانها نیز به نام آنان خوانده می‌شوند (ابو عبید، ۱۱۰/۱؛ یاقوت، ۱۲۳/۱).

یاقوت می‌نویسد: این دو رشته کوه در ۳ منزلی از راه غیر اصلی شرق مدینه قرار گرفته‌اند که تا فدک یک شب و تا خیبر ۵ شب فاصله دارند (همانجا؛ ابوالفدا، ۶۷). شهرک فَیْد یا فلات فید در شرق اجأ و سلمی واقع شده و فاصلهٔ آنها دو شب راه و یا ۳۶ میل است. اجأ و سلمی در شمال کوه و وادی حائل و سمت چپ کوه سمیرا واقع شده‌اند. در فاصلهٔ میان این دو کوه و تَیْماء کوههای دَبْر، غَریان و غَسَل قرار گرفته‌اند

که فاصلهٔ هر یک از این کوهها با دیگری یک روز راه است. سلسله جبال سراه با ارتفاع ۱۰٬۰۰۰ پا از سطح دریا، حسمه، مبارک، مویلح و کوه رَضْویٰ با ارتفاع ۲٬۰۰۰ متر در شرق ینبع پس از این دو رشته کوه واقع شده و جزیرة العرب را در بر گرفته‌اند (ابوعبید، ۱۰۳۳/۳؛ یاقوت، باوزیر، حتی، همانجاها). سرزمینهای اطراف این دو رشته کوه دارای آب و هوایی خوش و آبی بسیار و درختان خرماست (نک: ابوعبید، ۱۱۴/۱، ۲۰۵؛ یاقوت، ۱۷/۲، ۸۳؛ قزوینی، ۷۴).

در مورد ساکنان اصلی اجأ و سلمی پیش از ورود قبیلهٔ طی اختلاف است. در برخی از روایات آمده است که از ساکنان اصلی این ناحیه مردی از قبیلهٔ جدیس به نام اسود بن عباد و یا اسود بن غفار بن صبور بوده است که پس از کشتن عملیق پادشاه قبیلهٔ طسم به اجأ و سلمی پناهنده شد و در آنجا می‌زیست، تا اینکه قبیلهٔ طی به این ناحیه آمدند و پس از کشتن اسود وارث اجأ و سلمی شدند (ابوالفرج، ۱۶۷/۱۱–۱۶۹؛ یاقوت، ۱۲۷/۱–۱۲۹، ۱۰۳۰/۴–۱۰۳۱؛ ابن اثیر، ۳۵۳/۱–۳۵۴). در روایت دیگری آمده است که مردی از بقایای صُحار با همسرش به نام سلمی در اجأ و سلمی می‌زیسته‌اند و چون قبیلهٔ طی به این ناحیه آمدند، در این سرزمین شریک مرد صحاری شدند و پس از مرگ او و همسرش بر اجأ و سلمی دست یافتند (یاقوت، ۱۲۶/۱–۱۲۷). روایت سوم بیان می‌کند که قبیلهٔ بنی اسد ساکنان اصلی اجأ و سلمی بوده‌اند و چون قبیلهٔ طی به این ناحیه رسیدند، آن را از چنگ بنی‌اسد بیرون آوردند (ابن خلدون، ۲(۳)/۶۶۲، ۶(۱)/۱۳؛ قلقشندی، ۴۸).

دست‌یابی به کوههای اجأ و سلمی به سبب ارتفاع زیاد دشوار بوده است، از این رو در برخی از منابع از این رشته کوهها با صفت مناع و ممنوع یاد شده است (طبری، ۳۰۴/۱، ۳۳۰۸/۶). با این حال به روایت کلبی حارث بن قیس بن صیفی بن سبأ پادشاه یمن مشهور به رایش بر این دو کوه دست یافته و از آنجا به شهرهای انبار و موصل حمله کرده است. فرد دیگری که بر این کوهها دست یافت، پادشاه دیگر یمن ابوکرب بن ملکیکرب تُبَّع یا تُبّان بود و او نیز از همان راهی به جَبَلا طی حمله کرد که قبل از او رایش حمله کرده بود (ابن اثیر، ۱۶۷/۱–۱۶۸، ۲۷۶–۲۷۷).

بر اساس روایت کلبی (ص ۵۹–۶۲) در این کوهها برآمدگی سرخ رنگی وجود داشت به هیأت و شکل یک انسان که آن را فلس می‌نامیدند و قبیلهٔ طی آن را مانند بتی پرستش می‌کردند و به آن هدایایی تقدیم می‌داشتند و هر فراری که به آن پناه می‌برد، به او کاری نداشتند. نگاهبانان آن بنوبولان بودند و بَوْلان گویا نخستین کسی است که این بت را پرستیده است.

از دیگر حوادثی که در منابع تاریخی راجع به اجأ و سلمی آمده، این است که نعمان بن منذر از ترس کسری به اجأ و سلمی رفت و از قبیلهٔ طی تقاضا کرد که او را پناه دهند، اما قبیلهٔ طی از ترس کسری به او پناه ندادند (طبری، ۱۰۲۷/۲–۱۰۲۸). پس از ظهور اسلام، پیامبر اکرم (ص)، حضرت علی (ع) را مأمور فتح اجأ و سلمی و انهدام بت فلس نمود و آن حضرت با ۱۵۰ نفر مرد جنگی به اجأ و سلمی حمله کرد. عدی ابن حاتم طائی وقتی خبر اعزام علی (ع) به اجأ و سلمی را شنید، خانوادهٔ خود را به جزیره منتقل کرد، اما علی (ع) و سپاهش منزلگاههای طی را تصرف کردند و بت فلس منهدم شد و دو شمشیر به نامهای مِخْذَم و رَسوب که حارث بن ابی شمر غسانی پادشاه غسان به بت فلس هدیه کرده بود، به دست علی (ع) افتاد که به نزد پیامبر (ص) برد و حضرت یکی از آن دو را به علی (ع) بخشید. سپاهیان علی (ع) عده‌ای از قبیلهٔ طی و از جمله خواهر عدی بن حاتم طائی را اسیر کردند. خواهر عدی بن حاتم مسلمان شد و با اجازهٔ پیامبر (ص) نزد برادرش عدی رفت و با توصیهٔ او عدی نیز نزد پیامبر (ص) آمد و مسلمان شد (کلبی، ۶۱–۶۲؛ واقدی، ۹۸۴/۲–۹۸۹؛ ابن هشام، ۸۹/۱؛ خطیب، ۱۸۹/۱).

از شخصیتهای معروف اجأ و سلمی می‌توان ابوسلیمان داوود بن نصیر طائی زاهد معروف، ابوتمام حبیب بن اوس طائی شاعر معروف، حاتم طائی سخاوتمند معروف عرب، فرزند وی عدی بن حاتم طائی و نوه‌اش طرماح بن عدی بن حاتم طائی را نام برد (قزوینی، ۷۴–۷۷).

ذکر اجأ و سلمی در اشعار دورهٔ جاهلی و در صدر اسلام بسیار آمده است، از جمله در *دیوان* زهیربن‌ابی‌سلمی (ص ۴۸، ۶۴، ۹۰)، امرؤالقیس (ص ۱۴۶)، لبید بن ربیعهٔ عامری (ص ۱۳۵)، فرزدق (۲۱۶/۱، ۲۳۹، ۳۱/۲، ۱۲۷، ۲۸۸) و همچنین کسانی چون زید بن مهلهل طائی، عَیزار ابن اخفش طائی، حیص بیص، عجاج و دیگران نیز در اشعار خود به اجأ و سلمی اشاره کرده‌اند (بستانی، ۱۲/۷–۱۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش م. رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ امرؤالقیس، *دیوان*، بیروت، دارصادر؛ باوزیر، سعید عوض، *معالم تاریخ الجزیرة العربیة*، عدن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ بستانی؛ حتّی، فیلیپ خلیل، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*، به کوشش ابراهیم زکی خورشید و دیگران، قاهره، ۱۹۳۳م؛ زهیر بن ابی سلمی، *دیوان*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ فرزدق، همام، *دیوان*، بیروت، دارصادر؛ قدامة بن جعفر، «الخراج»، همراه *المسالک و الممالک* ابن خردادبه، بغداد، مکتبة المثنی؛ قزوینی، زکریا، *آثارالبلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ قلقشندی، احمد، *نهایة الارب*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ کلبی، هشام، *الاصنام*، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م؛ لبید بن ربیعهٔ عامری، *دیوان*، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد اقبال دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*.

علی رفیعی

اِجْتِماعِ اَمْرْ وَ نَهْی، نک: امر.

اِجْتِهاد، اصطلاحی است فقهی که بر کوشش فقیه در به دست آوردن حکم شرعی از منابع فقه دلالت دارد. فقیهی که احکـام را با اجتهاد خود

به دست می‌آورد، «مُجْتَهِد» و آن کس را که از وی پیروی می‌کند، «مُقَلِّد» گویند.

ریشه‌های تاریخی اجتهاد: در نگرشی تاریخی به شکل آغازین اجتهاد در فقه اسلامی هرگز نباید عنصر «رأی» را امری تفکیک شده از اجتهاد تلقی کرد، چه تعبیر «اجتهاد الرأی» به‌سان یک اصطلاح برای معرفی روشی نظری در پاسخ گویی به پاره‌ای از مسائل فقهی در سده‌های نخستین هجری در سطح گسترده‌ای مطرح بوده است، بدون اینکه «کاربرد رأی» چیزی فراسوی «اجتهاد الرأی» بوده باشد. در عهد صحابه نمونه‌هایی از کاربرد رأی برای پاسخ گویی به پرسشهای فقهی از سوی برخی از اصحاب، ثبت گردیده که در آثار مدوّن بعدی بر آنها نام «اجتهاد» نهاده شده است. هرچند بهره‌گیری از اجتهاد الرأی به منطقه و بوم خاصی محدود نمی‌شد، اما نقش اساسی فقیهان عراقی و به‌ویژه کوفی در تبیین و استوار ساختن پایه‌های اجتهاد، همواره پیوندی ناگسستنی میان اجتهاد الرأی و مکتب کوفه برقرار ساخته است.

از همان عهد صحابه، گزارشهای پراکنده‌ای برجای مانده است که نشان می‌دهند چگونه فقیهان عراقی و حجازی در پاره‌ای از مسائل اجتهادی فقه، در مقابل یکدیگر قرار گرفته بوده‌اند (برای نمونه‌ها: نک: عبدالرزاق، ۲/۲۲۵؛ مالک، ۱۹). از همین رو بود که اصحاب حجازی با نقد «فتیای عراقی»، در حقیقت رأی‌گرایی عراقیان را به انتقاد می‌گرفتند (مثلاً نک: عبدالرزاق، ۱/۵۷۵).

در دهه‌های پایانی سدهٔ ۱ق، بخش قابل ملاحظه‌ای از وجوه تمایز میان فقه عراق و حجاز به «اجتهاد الرأی» باز می‌گشت. بدون پرداختن به علل مسأله، باید به این نکتهٔ تاریخی اشاره کرد که مکاتب فقهی عراق، بیش از حجاز به اجتهاد الرأی گرایش داشت و فقه را به سوی پیچیده‌تر شدن و نوگرایی سوق می‌داد، در واقع باید مراحل پیچیده شدن و روند رو به تدوین فقه را به ۳ مرحله تقسیم کرد: نخست، مرحله‌ای که در آن رخدادهای روزمره به فقیه ارجاع می‌شد و فقیه تنها آن مورد را پاسخ می‌گفت و گاه از پاسخ صریح طفره می‌رفت و راهی قرین احتیاط یا میانه در پیش می‌گرفت (فقه آغازین)؛ دوم، مرحله‌ای که در آن سؤالات فرضی نیز در محافل فقهی طرح می‌گردید و پاسخ لازم بدانها داده می‌شد (فقه تقدیری)؛ و مرحلهٔ سوم که در آن علم فقه به صورت مدوّن درآمد (فقه مدوّن). اگرچه این ۳ مرحله را نمی‌توان جز به گونه‌ای نسبی نگریست، ولی چنین می‌نماید که اجتهادالرأی در هر یک از این مراحل مفهومی خاص خود داشته است.

تا میانهٔ سدهٔ ۲ق، دانش فقه این مراحل را پشت سر نهاده بود و آنچه راه را برای گذار از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر هموار می‌ساخت، چیزی جز باز نگریی در کاربرد اجتهادالرأی نبود. بررسی منابع، آشکارا نشان می‌دهد که شتاب عراقیان در گذار از این مراحل به مراتب بیش از حجازیان بوده است. مدارکی در دست است که نشان می‌دهد فقیهان کوفی در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق به کاربرد اجتهادالرأی عنایتی خاص مبذول داشته‌اند؛ اگرچه این مدارک روایاتی چند است که پیشینهٔ سخن را به زمان پیامبر(ص) و اصحاب آن حضرت باز می‌گردانند، اما با بررسی اسناد روایی آنها، به‌سان یک منبع تاریخی می‌توان با استناد به این منابع، رواج کاربرد اجتهاد الرأی را در صورت نیافتن حکمی از منابع نقلی و طرح آن به صورت یک نظریه، در نیمهٔ دوم آن سده به اثبات رسانید. از جملهٔ این اسناد روایت عمارة بن عمیر، فقیهی از طبقهٔ دوم تابعین کوفه، به نقل از ابن مسعود است که چهارچوب کلی ادلهٔ فقهی را نشان می‌داد و برپایهٔ آن درصورت یافت نشدن حکم مسأله‌ای در کتاب و سنت، باید به آراء صالحان (صحابه) رجوع می‌شد و درصورت نیافتن حکمی از آنان باید به اجتهاد الرأی عمل می‌گردید (نک: نسایی، ۸/۲۳۰؛ دارمی، ۱/۶۰؛ نیز نک: خوارزمی، ۲/۱۱۲-۱۱۳). همچنین عامر شعبی فقیه نامدار کوفه، نامه‌ای را از عمر بن خطاب به شریح قاضی روایت می‌کرد که مضمونی همانند را در برداشت و در آن ضمن توصیه به احتیاط در فتوا، از اجتهاد الرأی سخن رفته بود (نسایی، دارمی، همانجاها). روایت کوفی سومی به نقل ابوعون ثقفی از حارث بن عمرو تداول داشت که در آن، مضمون گفتار منتسب به ابن مسعود، به معاذ بن جبل نسبت داده می‌شد و در روایت تأیید پیامبر(ص) را نیز بر اجتهاد الرأی همراه داشت (ابوداوود، ۳/۳۰۳؛ ترمذی، ۳/۶۱۶).

در کنار این دسته از روایات، تعلیماتی دیگر بسیار رواج داشت که در قالب احادیثی به نقل از صحابیانی چون عمرو بن عاص و ابوهریره از پیامبر(ص) روایت می‌شد، به این مضمون که اگر فقیهی اجتهاد کند، درصورت «اصابت» دو پاداش، و درصورت «خطا» دست کم اجری واحد به دست خواهد آورد (نک: بخاری، ۸/۱۵۷؛ مسلم، ۳/۱۳۴۲). این حدیث که بعدها مبنای نظریهٔ «تصویب» (نک: بخش بعدی مقاله) قرار گرفت، در مراحل آغازین شکل‌گیری فقه نیز می‌توانست تأییدی مناسب بر شیوهٔ اجتهادگرایان بوده باشد.

ابن مسعود و شاگردان مکتب او در کوفه نمایندگان مرحلهٔ آغازین فقه کوفی بودند که اجتهاد الرأی را تنها برای پاسخ گویی به رخدادها به کار می‌گرفتند، درحالی که از رویارویی با مسائل تقدیری فقه اجتناب می‌ورزیدند و دیگران را نیز از پرداختن بدانها برحذر می‌داشتند (مثلاً نک: دارمی، ۱/۴۶-۴۸، ۵۴؛ خوارزمی، همانجا). در کنار آنان شماری از جویندگان مسائل تقدیری که «اصحاب أرَأیتَ» نام گرفته بودند، به رغم مخالفتهای سنت‌گرایان (اصحاب اثر) در محافل فقهی، حضوری فعال داشتند (مثلاً نک: دارمی، ۱/۶۵-۶۶). ابراهیم نخعی و عامر شعبی، دو فقیه برجستهٔ کوفه از اصحاب اثر، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق، برپایهٔ مستندات روایی، در حد پاسخ گویی به رخدادهای مورد سؤال به اجتهادالرأی تمسک می‌جستند، حال‌آنکه با عمل به قیاس و نیز گسترش تقدیری فقه مخالفت می‌ورزیدند (نک: همو، ۱/۵۲، ۶۵-۶۷). همزمان در بصره نیز فقیهان بزرگ این دوره چون حسن بصری و ابن سیرین در عین مخالفتهایی که در برابر قیاس نشان می‌دادند، در چارچوب محدودی، کاربرد اجتهاد الرأی را پذیرا بودند (نک: همو، ۱/۶۵؛ برای نمونه، نک: ابن ابی داوود، ۱۷۸). حتی قیاس ستیزی فقیهان

اهل اثر نیز در عمل تخلف ناپذیر نبود، چرا که نمونه‌هایی از عمل به قیاس را گاهی می‌توان در آراء فقهی کسانی چون سعید بن جبیر کوفی و حسن بصری باز یافت (مثلاً نک: عبدالرزاق، ۱/ ۳۱۰، شم ۱۱۸۷، ۱۲۶۷).

با اینهمه، به اقتضای شرایط تاریخی و اجتماعی، «اصحاب أرَأیتَ» که در گذشته از قدرتی برخوردار نبوده‌اند، در دورهٔ سوم تابعین، خود نامدارترین فقیهان عراق بودند. قاسم بن عبدالرحمان نوادهٔ ابن مسعود که از فقیهان کوفه در عصر نخعی و شعبی بود و به جهت اشتغال به قضا (ابن‌سعد، ۲۱۲/۶)، شاید عملاً با مسائل بدون پاسخ بیشتر برخورد داشت، شاگرد خود محارب بن دثار را به «انبساط» (گسترش طلبی) در فقه برمی‌انگیخت (نک: المرشدبالله، ۲۱۹/۱). به هر تقدیر بارزترین‌شاخص‌این تحول،حماد بن ابی‌سلیمان‌استاد اصلی‌ابوحنیفه در فقه است که در دورهٔ تحصیل خود کوشش می‌کرد تا با لطایف الحیل، سؤالات تقدیری گوناگونی را از ابراهیم نخعی پاسخ گیرد (نک: دارمی، ۵۲/۱). حماد که بعدها به عنوان یکی از فقیهان مهم مکتب «اهل رأی» شناخته شد، پس از درگذشت ابراهیم نخعی (۹۶ق) محل رجوع هواداران او گردید (نک: ابن سعد، ۲۳۲/۶) و فقیه همتایش حکم بن عُتَیبه که او نیز از استادان ابوحنیفه به‌شمار می‌رود، پس از درگذشت شعبی (۱۰۴ق) برجای او تکیه زد (نک: همو، ۲۳۱/۶) و این دو که در عصر خود مهم‌ترین مدار صدور فتوا در کوفه بوده‌اند (نک: همو، ۲۲۳/۶)، در واقع پیشوایان دو حلقهٔ کوفی منسوب به نخعی و شعبی تلقی می‌شدند. این جایگزینی به روشنی نشان می‌دهد که وارد شدن اجتهاد الرأی به مرحله‌ای جدید، تنها پیروزی اصحاب أرأیتَ بر سنت گرایان، در قالب غلبهٔ یک اقلیت بر محیط فقهی کوفه، نبوده است، بلکه در واقع باید آن را یک تحول طبیعی در تعالیم حلقه‌های سنتی فقه کوفی به شمار آورد.

در دو دههٔ نخست سدهٔ ۲ق فقه تقدیری و اجتهاد الرأی جایگاه خود را در مکتب کوفه استوار گردانیدند و رأی ستیزی در انزوا قرار گرفت. به عنوان نمونه باید از عبدة بن ابی لبابه، فقیهی از اهل اثر در آن عصر، یاد کرد که از «اصحاب أرأیتَ» به تنگ آمده بود و آرزو می‌کرد تا او را به حال خود واگذاشته، پرسش از او نکنند (دارمی، ۶۷/۱). در این برهه حتی حجاز نیز بر فقه تقدیری و شکل نوین اجتهاد الرأی گردن نهاد، چنانکه در مکه عطاء بن ابی رباح مفتی آن دیار مسائل تقدیری فقه را مورد توجه قرار می‌داد و به صراحت عنوان می‌کرد که نظریاتش پاره‌ای بر اثر و پاره‌ای بر اجتهاد الرأی استوار است (نک: ابن سعد، ۳۴۵/۵؛ عبدالرزاق، ۸/۲ـ۹، جم)؛ در مدینه نیز ربیعة بن عبدالرحمان با عرضهٔ فقهی برپایهٔ اثر و رأی به «ربیعة الرأی» نامور شد. به عنوان دیدگاهی در خور توجه نسبت به اجتهاد در این دوره، باید به نظریهٔ منتسب به واصل ابن عطا بنیان‌گذار معتزله نیز اشاره کرد که برپایهٔ آن در صورت فقدان دلیلی از کتاب و سنت، فقیه می‌باید راه «عقل سلیم» را در پیش گیرد (قاضی عبدالجبار، ۲۳۴، ۲۳۶). اگرچه ارائهٔ یک نظام روشن برای کاربرد عقل سلیم در آن دوره به دور از انتظار است، اما رابطهٔ جایگزینی میان اجتهاد و عنصر عقل در این نظریه بسیار حائز اهمیت است، در عین اینکه عملاً از اجتهاد نامی به میان نیامده است.

در آغاز دورهٔ تدوین در فقه کوفی، به‌طور خاص باید به جایگاه ابوحنیفه اشاره کرد. وی به شیوهٔ معمول در آن عصر میان کوفیان، درصورت فقدان ادلهٔ نقلی، راه اجتهاد و کاربرد رأی را به روی خود باز می‌دید و این روش را سلوک بزرگان تابعین می‌دانست. در دیدگاه او هدف از اجتهاد به دست آوردن نزدیک ترین حکم به حکم واقعی یا «صواب» بود؛ به عنوان توضیح باید افزود که اجتهاد الرأی در زمینهٔ احکام تعبدی، کاربردی بسیار محدود داشت و بیشترین کاربرد اجتهاد در آنگونه از احکام شریعت بود که به موضوعات روزمرهٔ زندگی مربوط می‌گردید و حکمت اصلی وضع آنها نه تعبد و تقرب، بلکه ایجاد یک نظام حقوقی و جزایی سالم در جامعه بوده است (نک: هـ د، ۳۹۷/۵). آنچه اجتهاد الرأی را در فقه ابوحنیفه میان معاصرانش به‌طور ممتازی مطرح می‌ساخت، نظام یافتگی و قانونمندی در روشها و تدوین نسبی اصول نظری اجتهاد بود (نک: همانجا). اگرچه ابوحنیفه خود هرگز کتابی در این‌باره تألیف نکرد، اما از شاگردان او، محمد بن حسن شیبانی نخستین بار در تألیفی با عنوان «اجتهاد الرأی» (ابن‌ندیم، ۲۵۷)، به تبیین مبانی نظری اجتهاد پرداخت و در نسلهای بعد این حرکت از سوی دیگر پیروان ابوحنیفه، چون عیسی بن ابان و علی بن موسی قمی با نگارش آثار مستقلی در همین باب پی گیری شد (نک: همو، ۲۵۸، ۲۶۰).

اجتهاد حنفی در اواخر سدهٔ ۲ق از سوی برخی جناحها موردنقد قرار گرفت. از سویی شافعی با تدوین کتاب *الرسالة*، در یک چارچوب غیرحنفی به تبیین اصول استنباط فقهی پرداخت و در همین اثر، با تأکید بر حجیت قیاس، هرگونه رأی فقهی را فراسوی قیاس مردود دانست و «اجتهاد» را واژه‌ای مترادف قیاس به‌شمار آورد (نک: ص ۴۷۷)، اما در تاریخ فقه اسلامی، گاه اصطلاح «اهل القیاس» به‌عنوان نقطهٔ مقابل «اهل الاجتهاد» به کار رفته (نک: ابوهلال، ۶۱) و در واقع جدایی باور دارندگان به محدودیت اجتهاد به قیاس را از قائلان به تعمیم اجتهاد می‌نمایانده است.

اجتهاد حنفی همچنین از سوی معتزلیان متقدم ــ که در فقه به نوعی اصالت ظاهر گرایش داشتند ــ به شدت مورد حمله قرار گرفت و متفکرانی چون بشر بن معتمر، ثمامة بن اشرس، ابوموسی مردار و جعفر ابن مبشر با تألیف آثاری در رد مکتب حنفی، اجتهاد را حتی در محدودهٔ قیاس مورد نقض قرار دادند (نک: خیاط، ۸۱؛ ابن‌ندیم، ۱۸۵، ۲۰۷، ۲۰۸؛ ابن ابی الحدید، ۳۱/۲۰). البته از نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق، در پی تغییر مسیری کلی که در نظام فقهی معتزله پدیدار شد، آنان نیز دربارهٔ اجتهاد الرأی دیدگاهی مثبت یافتند و ثمرهٔ آن در کتاب *الاجتهاد* ابوهاشم جبایی نمایان شد (نک: ابن‌ندیم، ۲۲۲). ابن راوندی، متفکر پیچیده‌ای که تعالیم آغازین‌خود را از مکتب‌معتزله‌داشت و بعد با مکتب‌امامیه ارتباط یافت، نیز کتابی‌درزمینهٔ«اثبات‌اجتهاد الرأی» به‌تحریر آورد (نک:همو،۲۲۵).

از سوی دیگر عالمان اصحاب حدیث، مخالفان سنت‌گرای اصحاب رأی، به رغم انتقادهای همیشگی بر اجتهاد حنفی (نک: هـ د، ۴۰۶/۵، جم)، هرگز بنیاد اجتهاد را مورد تردید قرار نمی‌دادند. مقایسه بین آراء فقهی ابوحنیفه و سفیان ثوری، برجسته‌ترین نمایندهٔ اصحاب حدیث کوفه، نشان می‌دهد که اختلاف بین این دو مکتب، در بنیاد اجتهاد نبوده، و بیشتر به جوانب کاربردی آن باز می‌گشته است (نک: هـ د، ۳۹۳/۵؛ نیز نک: هـ د، اصحاب الحدیث). به‌طور کلی عالمان اصحاب حدیث همواره در آثار خود، بنیاد اجتهاد را مورد تأیید قرار داده‌اند و گشایش بابی با عنوان «اجتهاد» و ذکر روایاتی در تأیید آن در *صحیح* بخاری (۱۵۰/۸) و *سنن* ابوداوود (۳۰۳/۳)، از صحاح سته، بهترین گواه بر این نکته است. ابوالحسین ابن منادی، از عالمان اصحاب حدیث در سدهٔ ۳ق، نیز در اثری با عنوان *تفضیل الفقهاء المستنبطین علی المحدثین*، به روشنی فقیهان اهل اجتهاد را بر بسنده‌کنندگان به روایت برتری نهاده است (نک: ونشریسی، ۳۱۵/۱۲).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق، به رغم اینکه قاطبهٔ مکاتب فقهی بر اهمیت اجتهاد از جنبهٔ نظری پای می‌فشردند، در عمل، روح تقلید به تدریج بر روح اجتهاد غالب می‌گشت. فقیهانی چون محمد بن جریر طبری، ابن خزیمه و ابن منذر (همگی در گذشته بین سالهای ۳۱۰-۳۱۸ق) آخرین بقایای فقیهانی بودند که خود را در اجتهاد آزاد می‌دیدند. در واقع از اواخر سدهٔ ۳ق، مکاتب گوناگون فقه اهل سنت، در پی یک سلسله علل اجتماعی به‌طور همزمان به این نتیجهٔ مشترک رسیده بودند که به جای ایجاد مذاهب جدید فقهی، به بسط و تفریع مذاهب موجود بپردازند. مذاهب طبری و دو فقیه معاصر او نیز تا حد زیادی برپایهٔ مذاهب پیشین بنا شده بودند. غالب فقیهان در همان عصر طبری در ردیف پیروان یکی از مذاهب رایج فقهی شمرده می‌شدند؛ وضعی که در سدهٔ ۴ق بیش از پیش تثبیت شد و فقه اهل سنت را در مرحله‌ای جدید وارد ساخت (نک: مبحث انسداد باب اجتهاد در بخش بعدی مقاله).

در زمان حضور امامان(ع) (تا ۲۶۰ق/۸۷۴م)، باید خاطر نشان کرد که «اجتهاد الرأی» و گاه به طور مختصر «اجتهاد»، به عنوان گونه‌ای تخطّی از سنت، در روایاتی از زبان امامان (ع) مورد نکوهش قرار گرفته است (برای نمونه‌ای صریح، نک: برقی، ۲۱۱)، اما این نکته را هرگز نباید به مفهوم نفی فراگیر شیوه‌های استنباطی و حتی کاربرد رأی در فقه آغازین امامیه تلقی کرد. اگرچه تحقیقات حاضر برای یک شناخت دقیق دربارهٔ مکاتب و جناحهای موجود در حوزه‌های فقه امامیه در سده‌های نخستین کاستی فراوان دارد، اما به اجمال می‌توان چند جناح نسبتاً متمایز را موردتوجه قرار داد که در فقه خود اندیشه‌ای تحلیلی فراتر از متون روایات را به کار می‌بستند.

جناح نخست یک مکتب کلامی ـ فقهی است که نمایندگان آن در نسلهای پیاپی، عالمانی چون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمان، ابوجعفر سکاک و فضل بن شاذان بوده‌اند (برای این سلسله، نک: کشی، ۵۳۹). در این مکتب دست کم از یونس و ابن شاذان، کاربرد اجتهاد، حتی تا حد عمل به‌گونه‌هایی از قیاس گزارش شده است (نک: سید مرتضی، «مسألة...»، ۳۱۱؛ نیز نک: هـ د، ۵۲/۴). در جناح دوم باید از فقیهان آل اعین یاد کرد که در رأس آنان زرارة بن اعین و پس از او عبدالله بن بکیر به‌گونه‌ای از رأی گرایی شناخته شده‌اند (نک: کشی، ۱۵۶؛ طوسی، *الاستبصار*، ۲۷۱/۳-۲۷۲، ۲۷۶)، تا آنجا که رأی گرایی زراره از سوی مکتب یونس بن عبدالرحمان به عنوان روشی افراطی موردنقد قرار گرفته است (نک: کشی، همانجا؛ قس: کلینی، ۱۰۱/۷؛ برای روایاتی حاکی از همسانی زراره با ابوحنیفه، نک: کشی، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹). در جناح سوم می‌توان از رجالی چون هشام بن سالم و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی یاد کرد. اینان نظریه‌ای را دربارهٔ استنباط احکام فقهی به نقل از ائمه (ع) مطرح می‌کردند که برپایهٔ آن القاء اصول احکام از سوی امامان انجام می‌پذیرد و تفریع و گسترش این اصول بر عهدهٔ فقیهان است (نک: ابن ادریس، ۴۷۷، به نقل از جامع بزنطی؛ قس: روایتی مشابه به نقل زراره و ابوبصیر، مجلسی، ۲۴۵/۲). این جناحها که با قدری تسامح در اصطلاح می‌توان آنها را «اهل اجتهاد» یا دست کم «اهل استنباط» عنوان کرد، به‌طور روشن تا آغاز دورهٔ غیبت (۲۶۰ق) مسیر خود را ادامه دادند؛ اما در مقابل آنان، جوّی رأی ستیز در حوزه‌های فقه امامی ریشه داشت که برپایهٔ تعلیمات آن، حکم هر مسأله‌ای در کتاب و سنت «تعیین شده» تلقی می‌شد و هرگونه اجتهاد و استنباط فراسوی این نصوص ناروا به شمار می‌رفت. این فضا، در جای جای آثار کهن محدثان امامیه، آشکارا احساس می‌شود.

بدون اینکه بخواهیم موارد استثنا را نفی کنیم، باید یادآور شویم که با آغاز دورهٔ غیبت، این جو رأی ستیز بر امامیه غالب شده، و این جهت گیری به‌طور مشترک در محدثان و متکلمان امامیه وجود داشته است. درست در زمانی که بجز اقلیتی ظاهرگرا، دیگر مذاهب فقهی و فقهی ـ کلامی، «اجتهادالرأی» را به عنوان شیوه‌ای ستوده در پاسخ گویی به مسائل فقهی پذیرفته بودند، امامیه مبارزه‌ای پیگیر را در برابر آن داشتند، چنانکه در این دوره رد بر اجتهاد و فروع آن در آثار محدثان امامی بابی خاص داشت (مثلاً نک: صفار، ۳۱۹-۳۲۲؛ برقی، ۲۰۹-۲۱۵؛ نعمانی، ۹۱ به بعد). در واقع تا پایان سدهٔ ۴ق، در گامهایی که از سوی فقیهان حدیث گرای امامیه در جهت تدوین فقه امامی برداشته شد، شیوهٔ معمول بر آن بود که متون روایات عیناً به عنوان «حکم معمول به» در اختیار فتوا جویان قرار گیرد؛ در اینگونه آثار، افزوده‌ها و برداشتهایی از مؤلفان به ندرت دیده می‌شود (نک: ابن بابویه، *فقیه*...، ۳/۱-۵؛ طوسی، *المبسوط*، ۲/۱). از جملهٔ این آثار می‌توان کتاب بزرگ *الکافی* از کلینی، کتاب *الشرائع* از علی بن بابویه و *فقیه من لایحضره الفقیه* از محمد بن علی بن بابویه را برشمرد. در توضیحی بر دیدگاه این مکتب باید متذکر شد که فقیهی چون محمد ابن بابویه، گام را از نفی اجتهاد آن سوتر نهاده، هرگونه تخطی از متون روایات و اقدام به «استنباط» و «استخراج» در فقه را به انتقاد گرفته است (نک: ابن بابویه، *علل*...، ۶۲/۱؛ نیز نک: هـ د، ۶۴/۳-۶۵).

در مقابل فقیهان محدث، فقیهان متکلم مسیری دیگر را در نفی اجتهاد پیموده بودند. اگرچه ردیه‌های ابوسهل نوبختی بر کتاب *اجتهاد الرأی* ابن راوندی (ابن‌ندیم، ۲۲۵؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۳) و ابوالقاسم کوفی بر اهل اجتهاد (نجاشی، ۲۶۶)، در دست نیست (نیز نک: همو، ۲۲۰، اثری مشابه از عبدالله زبیری)، اما نمونهٔ برخورد متکلمان آن عصر با مسألهٔ اجتهاد را می‌توان در آثاری چون *الایضاح* منسوب به ابن شاذان (ص ۵۴ به بعد) و «نقض الاشهاد» ابن قبهٔ رازی (ص ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۳) بازیافت. ابن قبه در عبارتی، این نکته را به عنوان دیدگاه عمومی امامیه بیان داشته است که احکام همگی منصوص هستند و سخن از علت را ــ که از پایه‌های اجتهاد الرأی بود ــ در فرائض سمعی جایی نیست (نک: ص ۱۱۳، ۱۲۲). سرانجام از میان فقیهان متکلم باید از ابن ابی عقیل عمانی نام برده شود که در طول قرنها، همواره آراء فقهی او مورد توجه قرار داشته است، اما به رغم این شهرت تاکنون دربارهٔ ظرایف شیوهٔ فقهی او تحقیق لازم صورت نگرفته است. به‌طور اجمال می‌توان فقه او را ادامهٔ مکتب متکلمان و پیش درآمدی بر فقه شیخ مفید و مکتب بغداد تلقی کرد.

استثنایی ویژه در سدهٔ ۴ق، ابن جنید اسکافی است که به صراحت حجیت قیاس و اجتهاد الرأی را باور داشته و در این‌باره آثاری نیز تألیف کرده است (نک: سیدمرتضی، *الانتصار*، ۲۳۸؛ نجاشی، ۳۸۷ـ ۳۸۸). وی شیوهٔ خود را ادامهٔ شیوهٔ فقهی ابن شاذان می‌شمارد و در عمل، فقه او با فقه حنفی قرابتی نسبی دارد (برای تحلیل، نک: ﻫ د، ۳/۲۵۸ـ۲۵۹). دو دههٔ پایانی سدهٔ ۴ق را باید نقطهٔ عطفی در تاریخ فقه امامی دانست. با ظهور شیخ مفید و پس از او سیدمرتضی و شیخ طوسی حرکتی در عراق برای تدوین فقه امامی و نظام دادن به مبانی آن صورت پذیرفت که خود ادامهٔ حرکت مکتب متکلمان بود و تا قرنها بعد حوزه‌های فقه امامی را زیر نفوذ خود قرار داد. با وجود تفاوتهای چشمگیری که بین نظام فقهی این سه دانشمند وجود داشت، همگی آنان به طور روشنی برخوردی تحلیلی و نظری با فقه داشته‌اند. این شیوهٔ برخورد که بعدها با تغییری در مفهوم اصطلاح، «اجتهاد» نام گرفت، در آن هنگام با تعابیری چون «استخراج» (نک: مفید، *التذکرة...*، ۴۳؛ ابن براج، ۵۲۲) و «تفریع بر اصول» (طوسی، *المبسوط*، همانجا) خوانده می‌شد. فقیهان مکتب بغداد و حتی شیخ طوسی اصطلاح «اجتهاد» را حاکی از برخوردی غیرمسئولانه با احکام فقهی تلقی می‌کرده‌اند (نک: مفید، *اوائل...*، ۱۵۴، زیادات؛ سیدمرتضی، *الذریعة*، ۲/۱۸۸، ۳۰۸ به بعد؛ کراجکی، ۲۹۶؛ طوسی، *عدة...*، ۱/۳۹؛ نیز ابن‌زهره، ۵۴۳ـ۵۴۴). در این‌باره حتی شیخ مفید ردیه‌ای بر کتاب ابن‌جنید در «اجتهاد الرأی» تألیف کرده بود (نجاشی، ۴۰۲).

اگرچه همزمان با تلاشهای مکتب بغداد، فقیهی چون شریف رضی در آثار خود، اجتهاد الرأی و قیاس را با مفهومی نزدیک به ابن جنید مطرح می‌نمود (نک: پاکتچی، ۹)، اما از آن پس، دیگر شاهدی در دست نیست که نشان دهد خط پذیرش اجتهاد الرأی ادامه یافته باشد. در سدهٔ ۶ق/۱۲م، افزودن «دلیل عقل» بر ۳ دلیل نقلی از سوی ابن ادریس حلی (ص ۲)، طلایه‌دار تحولی بود که قریب یک قرن بعد در مکتب حِلّه آغاز شد. محقق حلی با ارائهٔ تعریف جدیدی از اجتهاد که می‌توانست قیاس را شامل نشود، آن را امری مقبول تلقی کرده و شیعه را از «اهل اجتهاد» شمرده است (ص ۱۷۹). حرکت محقق حلی را در تعریف اجتهاد از آن جهت می‌توان دنبالهٔ مسیر مکتب بغداد تلقی کرد که وی در مقام تعریف، اجتهاد را مبذول داشتن کوشش تام برای «استخراج» احکام شرعی دانسته است (قس: کاربرد «استخراج» در مکتب بغداد).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج‌البلاغة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی داوود، عبدالله، *المصاحف*، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن بابویه، محمد، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ همو، *فقیه من لایحضره الفقیه*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن براج، عبدالعزیز، شرح *جمل العلم و العمل*، به‌کوشش کاظم مدیرشانه‌چی، مشهد، ۱۳۵۲ش؛ ابن زهره، حمزه، «غنیة النزوع»، *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۲۷۶ق؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به‌کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴- ۱۹۱۵م؛ ابن قبهٔ رازی، محمد، «نقض الاشهاد»، ضمن *کمال‌الدین* ابن بابویه، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، سنن، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الفروق اللغویة*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ *الایضاح*، منسوب به فضل بن شاذان، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بخاری، محمد، صحیح، قاهره، ۱۳۱۵ق؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱ق؛ پاکتچی، احمد، *الآراء الفقهیة و الاصولیة للشریف الرضی*، تهران، ۱۴۰۶ق؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷/۱۹۳۸م به بعد؛ خوارزمی، محمد، *جامع مسانید ابی حنیفة*، حیدرآباددکن، ۱۳۳۲ق؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ دارمی، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ سید مرتضی، علی، *الانتصار*، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، *الذریعة*، به‌کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، «مسألة فی ابطال العمل باخبار الآحاد»، *رسائل الشریف المرتضی*، مجموعهٔ ۳، قم، ۱۴۰۵ق؛ شافعی، محمد، *الرسالة*، به‌کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، ۱۴۰۴ق؛ طوسی، محمد، *الاستبصار*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۵ـ۱۳۷۶ق؛ همو، *عدة الاصول*، به‌کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *الفهرست*، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ همو، *المبسوط*، تهران، ۱۳۸۷ق؛ عبدالرزاق صنعانی، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به‌کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ کراجکی، محمد، *کنز الفوائد*، تبریز، ۱۳۲۲ق؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۹ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به‌کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۱م؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ محقق حلی، جعفر، *معارج الاصول*، قم، ۱۴۰۳ق؛ المرشدبالله، یحیی، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۴م؛ مسلم ابن حجاج، صحیح، به‌کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به‌کوشش واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ همو، *التذکرة باصول الفقه*، قم، ۱۴۱۳ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به‌کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نعمانی، محمد، «تفسیر»، ضمن ج ۹۰ *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ونشریسی، احمد، *المعیار المعرب*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.

احمد پاکتچی

تعریف اصطلاحی اجتهاد: واژهٔ اجتهاد در لغت از ریشهٔ «جهد» مشتق شده، و به معنای به کار بستن نهایت کوشش است در انجام دادن

کاری یا به دست آوردن چیزی (مثلاً، نک: ابن منظور، ذیل جهد). دربارهٔ تعریف اصطلاحی «اجتهاد»، از سوی فقیهان و اصولیان تعبیرات گوناگونی به کار رفته است، لکن چه بسا منظور بیشتر آنان از آن تعبیرات بیش از یک معنی نباشد. برپایهٔ یک تعریف مشترک میان عالمان اهل سنت و امامیه، اجتهاد عبارت است از «نهایت کوشش» (تعبیرات متداول: «بذل جُهد» یا «استفراغ وُسع») برای به‌دست آوردن حکم شرعی از ادلهٔ معتبر فقهی. این تعریف که ریشه در سده‌های نخستین اسلامی دارد (مثلاً، نک: سیدمرتضی، *الذریعة*، ۱۸۸/۲) با تفاوتهایی در تعبیر، تا دوره‌های بسیار متأخر رواج داشته است. برخی از صاحب نظران در این تعریف، عاملِ «ظنّ» را نیز گنجانیده و اجتهاد را کوشش در جهت تحصیل ظن به حکم شرعی دانسته‌اند (مثلاً نک: ابن حاجب، ۲۰۹؛ علامهٔ حلی، *مبادی...*، ۲۴۰)، اما آنان که ظن را حجت نمی‌شمارند، در این مقام به جای تحصیل ظن، از تحصیل «حجت» برای حکم شرعی استفاده کرده‌اند. علاوه بر این نکته، در دورهٔ اخیر این مسأله مطرح شده است که صرف کوشش، بدون وجود «ملکهٔ» استنباط کافی نیست و از همین‌رو، در تعریف اجتهاد، آن را عبارت از ملکه‌ای دانسته‌اند که انسان را بر استنباط حکم شرعی از ادله قادر می‌سازد. در تعریف شیخ محمدحسین اصفهانی معروف به کمپانی، با اعتراف به ضرورت وجود ملکه در تعریف اجتهاد، این نکته از نظر دور داشته نشده که احکام شرعی اجتهاد بر نفس ملکه ــ به تنهایی ــ نیز مترتب نیست، بلکه غالباً فعلیت استنباط فی الجمله را هم لازم دارد، به عبارت دیگر، علاوه بر ملکه، فعلیت استنباط فی الجمله هم جزء موضوع احکام اجتهاد است. از این رو، در تعریف آن را «تحصیل حجت بر حکم شرعی از روی ملکه» دانسته است؛ یعنی با ملحوظ داشتن قید «ملکه»، اجتهاد را خود ملکه تلقی نکرده، بلکه فعلیت دادن به ملکه را هم در آن لحاظ کرده است (۳۶۳/۵). در واقع، در تعریف او، برخلاف تعاریفی که در آنها «ملکه» جنس قرار داده شده (ملکة یقتدر بها...)، «تحصیل حجتی که ناشی از ملکه بوده باشد»، جنس قرار گرفته است.

ادوار اجتهاد: پیشینهٔ اجتهاد به عصر پیامبر اکرم (ص) باز می‌گردد. آیات و سوره‌های مکی قرآن کریم، هرچند بیشتر مبین اخلاق و اصول اعتقادی: توحید، نبوت و معاد است، در عین حال، کلیاتی از احکام را نیز چون نهی از رباخواری و می‌گساری، امر به نماز و زکات که جنبهٔ اخلاقی آنها آشکارتر می‌نماید، در بر دارند. عمدهٔ احکام و اوامر و نواهی الٰهی در دوران اقامت در مدینه و تشکیل حکومت اسلامی توسط آن حضرت، در قالب آیات مدنی قرآن کریم ابلاغ گردید. به این ترتیب، در زمان حیات رسول خدا(ص) هر دو منبع اصلی استنباط احکام، کتاب و سنت، در کنار یکدیگر شکل گرفتند. در «سنت» که همان قول و فعل و تقریر رسول خدا (ص) است، به‌نظر علمای اهل سنت، رأی شخصی آن حضرت نیز مداخله داشت و مقصود این دانشمندان از رأی و نظر پیامبر همان اجتهاد به رأی و إعمال قیاس است، نه شناخت نصوص، زیرا مراد از نصوص برای پیامبر اکرم آشکار بوده، و دشواری فهم مراد از لفظ مشترک، یا تعارض ادله برای آن حضرت بی‌معنا بوده است (ابن‌نظام الدین، ۳۶۶/۲). از این فراتر، اجتهاد پیامبر از هر سه جنبهٔ جواز، محلّ و مورد، و تحقق و وقوع آن، معرکهٔ آراء بوده است. از یک سو، جمهور اهل سنت به جواز عقلی و شرعی، اجتهاد برای پیامبر (ص) قائل شده‌اند، و حتی در باب جواز عقلی آن، بعضی (نک: شوکانی، ۲۵۵) ادعای اجماع کرده‌اند. از سوی دیگر، ابوعلی جُبایی، ابوهاشم جبایی و قاضی عبدالجبار، از معتزله، جواز عقلی اجتهاد را منکر شده‌اند، و ابوالحسن اشعری و پیروان وی جواز شرعی آن را رد کرده‌اند (ابن‌نظام‌الدین، همانجا؛ اسنوی، ۵۲۹/۴ ــ۵۳۱؛ علاءالدین بخاری، ۲۰۵/۳). در باب مورد و محل اجتهاد پیامبر نیز اختلاف است در اینکه آیا رسول خدا (ص) حق داشته است که هم در احکام و هم در موضوعات اجتهاد کند، یا فقط در موضوعات از چنین حقی برخوردار بوده است. در باب اجتهاد پیامبر در موضوعات از قبیل امور جنگی و قضایی، علمای اهل سنت اتفاق نظر دارند (همانجا)، چنانکه شوکانی (همانجا) ادعای اجماع بر آن کرده است. اما در باب اجتهاد در احکام شرعی و فتوا دادن آن حضرت در احکام، اختلاف است (شوکانی، همانجا؛ اسنوی، ۲۶۴/۳ــ۲۶۸؛ امین، ۱۸۵/۴؛ ابن امیرالحاج، ۲۹۶/۳).

در باب وقوع و تحقق اجتهاد در احکام شرعی توسط پیامبر اکرم (ص) جمهور اهل سنت، از جمله شافعی، مالک، احمد بن حنبل و عموم محدثان بر این عقیده‌اند که به مجرد وقوع حادثه یا مطرح شدن سؤال، آن حضرت بی‌آنکه منتظر نزول وحی بشود، بر مبنای قیاس و رأی شخصی خویش پاسخ می‌داد (امین، ابن نظام الدین، همانجاها)، اما حنفیان بر این باورند که پیامبر پس از آنکه مدتی در انتظار وحی به سر می‌بُرد و از جانب خداوند حکمی نمی‌رسید، به رأی خویش اجتهاد می‌کرد (ابن امیرالحاج، ۲۹۴/۳؛ سرخسی، ۹۱/۲، ۹۶؛ علاءالدین بخاری، ۲۰۵/۳ــ۲۰۶؛ ابن نظام الدین، همانجا) و برخی دیگر در این خصوص تردید کرده‌اند (شوکانی، ۲۵۶). در این باره غزالی یک جا به توقف گراییده است (*المستصفی*، ۳۵۵/۲)، و در جای دیگر (*المنخول*، ۴۶۸) اجتهاد را در قواعد و اصول نفی کرده، آن را در فروع پذیرفته است. علمای امامیه، اجتهاد پیامبر را شرعاً و عقلاً ممنوع دانسته‌اند (علامهٔ حلی، *مبادی*، ۲۴۱، *نهج الحق...*، ۴۰۵ــ۴۰۶؛ کرکی، ۲۹۸). از این میان، برخی چون سیدمرتضی (*الذریعة*، ۳۱۰/۲) اجتهاد آن حضرت را به شرط وجود مصلحت، عقلاً جایز، اما شرعاً ممنوع دانسته‌اند. با اینهمه، نوعی از اجتهاد را، حتی دربارهٔ احکام، باید برای آن حضرت روا دانست، و چنانکه به یقین دربارهٔ موضوعات مورد مرافعه می‌تواند به موجب بیّنات و أیمان حکم قضایی صادر کند، در باب احکام هم می‌تواند از عموم و اطلاق آیات احکام مصادیق موضوعات را به دست آورده، برای مکلفان بازگو کند. چه این نوع اجتهاد امری است عُقلایی و قطعی الاعتبار، و به هیچ وجه با رأی و قیاس ــ که از نظر

شیعه برای هیچ کس حجیت ندارد ــ قابل مقایسه نیست.
در باب اجتهادِ ائمهٔ معصومین (ع) نیز به همین نحو باید اظهارنظر کرد. صحابهٔ پیامبر(ص) در زمان حیات آن حضرت، به سبب سهولت دست یابی به پاسخهای یقینی برای حل مشکلات خود، طبعاً نیاز فراوانی به اجتهاد نداشتند. مع‌الوصف، در مواردی که به محضر معصوم (ع) دسترس نداشتند، براساس فهم خویش از نصوص و عمومات و اطلاقـات و ظواهر دیگـر قرآن و سنت استفـاده می‌کـردند و احکام موضوعات را به دست می‌آوردند، و این خود نوعی اجتهاد ساده و ابتدایی محسوب می‌شد. برخی از نمونه‌هایی را که قائلین به اجتهاد صحابه در زمان حیات پیامبر(ص) نقل کرده‌اند، می‌توان بر این نوع اجتهاد حمل کرد، مانند داوری سعد بن معاذ در حق بنی قریظه در محضر پیامبر اکرم(ص) و تأیید آن حضرت (ابن هشام، ۲۴۹/۳ــ ۲۵۱)، یا اجتهاد یاران و همراهان پیامبر(ص) در برابر دستور آن حضرت مبنی بر اینکه نماز عصر را تا رسیدن به محلهٔ بنی قریظه به جا نیاورند و صحابه به دو صورت عمل کردند و هیچ‌یک از دو گروه از طرف آن حضرت توبیخ نشدند (نک: بخاری، ۵۰/۵)، یا پاسخ معاذ بن جبل به سؤال پیامبر(ص) در آن هنگام که وی را به قضای یمن گسیل می‌داشت: «أجتهِدُ رأیی» (به رأی و اجتهاد خویش عمل می‌کنم) که بنا به روایت به تأیید آن حضرت نیز رسید (ابوداوود، ۳۰۳/۳). علمای اهل سنت، اجتهاد صحابه در عصر پیامبر(ص) با استناد به آراء شخصی خودشان را غالباً نقل کرده‌اند، اما در عین حال، بین آنان اختلاف نظر فراوان وجود دارد. معدودی از دانشمندان اهل سنت جواز اجتهاد صحابه را مطلقاً رد کرده‌اند (نک: غزالی، *المستصفی*، ۳۵۴/۲؛ ابن امیرالحاج، ۳۰۱/۳؛ آمدی، ۴۰۷/۴)، اما بیشتر اصولیان قائل به جواز آنند، اعم از اینکه صحابی عملاً به قضا و إفتا اشتغال داشته باشد، یا نداشته باشد و نیز خواه در محضر پیامبر اکرم (ص) یا دور از آن حضرت بوده باشد (بدخشی، ۲۶۹/۳؛ امین، ۱۹۳/۴). در برابر آنان گروهی دیگر، غیبت پیامبر(ص) و نیز قاضی و والی بودن صحابی را شرط دانسته‌اند (غزالی، همانجا؛ عطار، ۴۲۷/۲؛ آمدی، همانجا). در باب تحقق و وقوع اجتهاد صحابه در زمان حیات رسول خدا (ص) نیز چند نظر وجود دارد (نک: ابن امیرالحاج، ۳۰۱/۳ــ۳۰۲؛ ابن نظام الدین، ۳۷۵/۲؛ آمدی، ۴۰۷/۴ــ۴۰۸؛ غزالی، همان، ۳۵۵/۲).

با رحلت پیامبر اکرم (ص)، نزول وحی نیز پایان پذیرفت و ادارهٔ حکومت اسلامی به دست صحابه افتاد و ناگزیر می‌بایست برای مسائل مستحدث و مشکلات جدید پاسخی می‌یافتند. روش جاری و شیوهٔ معمول خلفا و عموم صحابه آن بود که نخست اگر جواب مسأله را در کتاب خدا و سنت می‌یافتند، به آن حکم می‌کردند و در غیر این صورت، گاه به مشورت با دیگر صحابه می‌پرداختند، یا بر پایهٔ تشخیص مصلحت و با اتکا بر نظر شخصی خویش استناد می‌کردند و فتوا می‌دادند. در این دوره اجتهاد به رأی برای یافتن حکم در موارد فقدان نص به قدری رواج گرفته و معمول و معهود شده بود که گاه اجتهاد در برابر نص نیز صورت می‌پذیرفت و موجه شناخته می‌شد، حتی از این فراتر، گاه خطاهای آشکار صحابه با عنوان اجتهادات و تأویلات آنان توجیه می‌گردید. عمل صحابیان به قیاس و رأی در مقام اجتهاد و استنباط احکام شرعی، در قضایای متعددی به ثبوت رسیده است (ابن‌قیم، ۶۱/۱، ۲۰۳، جم)، با وجود این، در میان صحابه کسانی بوده‌اند که به شدت از اجتهاد به رأی و اظهارنظر شخصی در احکام شرعی پرهیز داشته‌اند و جز در چارچوب کتاب و سنت اجتهاد نمی‌کرده‌اند (نک: ابوزهره، *تاریخ*...، ۲۱/۲ــ۲۲؛ خضری بک، ۱۱۶). در این دوره، هرچند به سبب نزدیکی و سهولت دست یابی به دو منبع اصیل تشریع اسلامی، پراکندگی آراء خیلی زیاد به چشم نمی‌خورد، در عین حال، ماحصل اجتهادات صحابه در بسیاری موارد، مختلف بود و با یکدیگر سازگاری نداشت (همو، ۱۱۷ــ۱۲۴)، اما نه‌تنها این اختلافات هیچ‌گاه تقبیح نشد و به اصطلاح محکوم نگردید، بلکه برعکس، بعدها این اختلافات علمای امت، بارقه‌هایی از رحمت الٰهی تلقی شد (شاطبی، *الاعتصام*، ۱۷۰/۲ــ۱۷۱؛ ابوزهره، همان، ۲۷/۲).

در عصر تابعین، دامنهٔ اجتهاد آزاد، نسبت به دورهٔ صحابه، باز هم گسترده‌تر شد و طبیعی بود که اموری از قبیل دور شدن از زمان نزول وحی، رخ نمودن برخی ابهامات در فهم نصوص، و به وجود آمدن مسائل و مشکلات فراوان که در سیرهٔ پیامبر (ص) و عهد کبار صحابه و خلفای راشدین مشابهی نداشتند، به این امر کمک کند. گرچه هنوز در میان تابعین کسانی نیز یافت می‌شدند که از تأویل و اجتهاد آزاد، سخت دوری می‌جستند (نک: ابن قیم، ۷۳/۱ــ ۷۵). در آغاز این دوره، هنوز صِغار صحابه وجود داشتند و در بلاد مختلف اسلامی پراکنده شده بودند و به تعلیم قرآن و فقه اشتغال پیدا کرده بودند و هریک در محل اقامت خویش به موازات شاگردان خود که بعدها «تابعین» نامیده شدند، ملجأ و مرجع علمی و فقهی مردم قرار گرفتند. در این دوره، هنوز مذاهب فقـهی شکـل نگـرفته بودنـد و تقلید از مـذهب خـاص و فقیـه بخصوصی معنا نداشت. لذا، منابع اجتهاد همان منابع عصر صحابه بود، تنها با این تفاوت که تابعین به اقوال و فتاوای صحابه نیز نظر داشتند و در موارد اجماع صحابه یا اتفاق نظر اکثر آنان دیدگاه فقهی صحابه را معتبر می‌دانستند و یکی از منابع فقه محسوب می‌داشتند (نک: ابوزهره، همان، ۳۴/۲ــ۳۷).

در اواخر عصر تابعین، در میان شاگردان آنان فقها و مجتهدان بزرگی چون ابوحنیفه، سفیان ثوری، مالک بن انس، شافعی، اوزاعی، احمد بن حنبل، داوود ظاهری و طبری پدید آمدند که در زمان حیاتشان هوادارانی پیدا کردند و پس از وفات، پیروانشان افزایش یافتند. در این دوره ــ که الحق باید آن را مهم ترین دورهٔ فقه و اجتهاد اهل سنت محسوب داشت ــ مذاهب فقهی یک به یک شکل گرفتند و تنوع و گستردگی پیدا کردند. اختلافات فقهی مذاهب به حدی رسید که تنها از اوایل سدهٔ ۲ تا نیمهٔ سدهٔ ۴ ق، ۱۳۸ مذهب به وجود آمد و هرکدام پیروانی پیدا کرد. اندک اندک، دو مکتب مهم فقهی اهل رأی و اهل حدیث ــ که

هر دو تفکر از همان زمان صحابـه و تابعین قـوام یافته و پی‌ریزی شده بود ــ در عراق و حجاز رویاروی یکدیگر قرار گرفتند: مکتب اهل رأی به پیشوایی ابوحنیفه نعمان بن ثابت در عراق و مکتب اهل حدیث به رهبری مالک بن انس در حجاز. بدین سان اصطلاحات عمدهٔ فقهی و اصولی چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله و جز آنها در سده‌های ۲ و ۳ق وضع شد. منابع اجتهاد نسبت به دورهٔ تابعین از نظر کمی و کیفی گسترش وسیعی یافت. قیاس که آن را از ارکان اجتهاد صحابه و تابعین می‌دانند، به میزان وسیعی در فقه ابوحنیفه کارساز گردید، تا جایی که «قیاس ابوحنیفه» ضرب المثل شد (نک: قلقشندی، ۴۵۳/۱). شافعی نیز قیاس را بـه کار می‌گرفت و حتی اجتهاد را با قیـاس مترادف می‌دانست (*الرسالة*، ۴۷۷). احمد بن حنبل در نبود دلیل نقلی به قیاس عمل می‌کرد (ابن‌قیم، ۳۲/۱) و پیروان وی از جمله ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه بسی سرسخت‌تر از وی، از إعمال قیاس در اجتهاد جانبداری می‌کردند (نک: ابن تیمیه، جم؛ ابن قیم، ۱۳۰/۱ به بعد). در برابر جمهور فقهای مذاهب اهل سنت، ظاهریان به کلی منکر قیاس بودند (نک: ابن حزم، جم).

از دیگر ادلهٔ احکام که در این دوره در مقام استنباط احکام کاربرد پیدا کرد، «استحسان» بود که شاید بتوان آن را معادل «ذوق حقوقی» و «شمّ فقهی» دانست. ابوحنیفه در مواردی که اجرای قیاس را زشت می‌شمرد و با شم فقهی خود ناسازگار می‌دید، از قیاس صرف‌نظر نموده، به شم فقهی خود روی می‌آورد (نک: مکی، ۸۲/۱). نزد مالک نیز استحسان معتبر بوده، و از منابع استنباط فقه محسوب می‌شده است (نک: شاطبی، *الموافقات*، ۲۰۶/۴-۲۰۷؛ ابوزهره، *مالک*، ۳۷۵). وی استحسان را عمل به مصلحت جزئی در مقابل قیاس می‌دانست، اما شافعی سرسختانه با آن مخالفت می‌ورزیده، و رساله‌ای با عنوان *ابطال الاستحسان* نگاشته است (شافعی، *الام*، ۲۹۴/۷-۳۰۴، *الرسالة*، ۵۰۳ به بعد)؛ ورود «مصالح مرسله» در منابع فقه از ابداعات مالک است (شاطبی، *الاعتصام*، ۱۱۱/۲؛ خضری بک، ۲۴۱). «مصالح مرسله» عبارتند از مصلحتهایی که شارع مقدس از جعل حکم بر مبنای آنها نفیاً و اثباتاً سکوت کرده است. چنانکه گذشت، مالک اینگونه مصالح را یکی از منابع استنباط خویش قرار داده است و بدیهی است، چنانکه اشاره شد، این در صورتی است که نصی از کتاب و سنت درمورد آن مصلحت وجود نداشته باشد. احمد بن حنبل نیز در مواردی به استفاده از آن پناه می‌برد (ابوزهره، *تاریخ*، ۳۴۰/۲-۳۴۱). با این حال، ابوحنیفه، شافعی و ظاهریان به آن استناد نکرده‌اند. نکتهٔ قابل توجه این است که اهل سنت معلوم نکرده‌اند که مقصود از احکامی که مصالح مرسله می‌تواند مبنای استنباط آنها قرار گیرد، چه نوع احکامی است؟ آیا احکام خصوصی است که در کتب فقهی مسطور است و مکلف به عمل به آنها اشخاص یا افراد خاص هستند، یا احکام عمومی است که متأسفانه چندان در کتب فقهی نیامده است و موضوع آنها جامعه است و ما آنها را «احکام حکومتی» می‌نامیم؟ ظاهر این است که مقصود قسم اول است. این نوع احکام است که مورداختلاف است. مصلحت می‌تواند مبنای استنباط آنها قرار گیرد، یا خیر؟ و اما قسم دوم، بدون شک مبتنی بر مصالح جامعه است و بر حکومتها لازم است که از عقلای جامعه افرادی متخصص را برای تشخیص اینگونه مصالح برگزینند و بر حسب تشخیص این افراد درمورد مقررات و احکام عمومی تصمیمـاتی اتخاذ کننـد. همچنین، مـالک و احمـد بن حنبل «سدّ ذرایع» را از منـابع فقه می‌شمـردند (ابـوزهره، همان، ۲۱۹/۲، ۳۴۲-۳۴۳).

سدهٔ ۴ ق، سر فصل تعیین کننده‌ای در تاریخ تشریع اسلامی است. مذاهب اصحاب حدیث جز حنابله دوامی نیاوردند. داوود ظاهری که در چند دهه از این سده افکارش رواج و رونقی گرفت، نیز دیری نپایید. از مذاهب فقهی، مذاهب اربعهٔ مشهور اهمیت فوق‌العاده یافتند و دیگر مکاتب فقهی یک به یک رو به انقراض نهادند که موفقیت و رونق و رواج و گسترش این چند مذهب را می‌توان مرهون میزان انعطاف‌پذیری، طرفداران و پیروان با نفوذ و دانشمندان چیره دست، و از همه مؤثرتر، حمایت حکومتها و صاحب منصبان دانست. این دوره را آغاز «عصر تقلید» و «انسداد باب اجتهاد» عنوان کرده‌اند. مقصود از انسداد باب اجتهاد، محال بودن کسب شرایط اجتهاد و رسیدن متفقهان و فقیهان به مرحلهٔ اجتهاد مطلق است که نتیجهٔ آن لزوماً وجوب پیروی از مذاهب چهارگانه است و طرد و نفی مدعیان اجتهاد در هر عصر و زمان، و تشکیک در قدرت اجتهاد آنان. به این ترتیب، در محافل و حوزه‌های فقهی اهل سنت، ابتدا، اجتهاد مطلق، به معنای اجتهاد مستقل از آراء پیشوایان مذاهب چهارگانه، ممنوع شد و تا مدتها پس از وفات ائمهٔ اربعه، مجتهدان منتسب یا مجتهدان در مذهب وجود داشتند، تا اینکه به تدریج، این نوع اجتهاد نیز ممنوع شد و فقهای هریک از مذاهب اربعه به ترجیح آراء امام مذهب یا نقل فتاوای وی پرداختند (نک: ابن نظام‌الدین، ۳۹۹/۲؛ اسنوی، ۶۱۷/۴؛ قس: بخیت، ۶۱۳/۴-۶۱۷).

سرفصل زمانی انسداد باب اجتهاد به درستی معلوم نیست و حکایات گوناگونی در این‌باره نقل شده است که برای هیچ یک نمی‌توان مبنای صحیحی به‌دست آورد (نک: ابن قیم، ۲۷۵/۲). از همه مشهورتر اینکه گفته‌اند در اواخر سدهٔ ۴ق، انسداد باب اجتهاد و الزام شرعی همگان بر پیروی از مذاهب چهارگانهٔ مالکی، حنبلی، حنفی و شافعی به موجب فرمان القادربالله خلیفهٔ عباسی انجام پذیرفت. نیز آورده‌اند که شیعی مذهبان به رهبری سید مرتضی، نقیب رسمی شیعیان، درصدد برآمدند تا با پرداخت مال گزافی که دستگاه خلافت طلب کرده بود، مذهب جعفری را نیز رسمی گردانند، اما مبلغ مزبور، با همهٔ کمکها و گشاده‌دستیها، فراهم نگردید و این مهم به انجام نرسید (نک: افندی، ۳۳/۴-۳۴). نیز باید دانست که انسداد باب اجتهاد امری آنی نبود و از سدهٔ ۳ ق طلیعه‌های گرایش به تقلید از بعضی مذاهب عمده، پدیدار شده بود و به مرور زمان، تا آنجا گسترش یافت که قاطبهٔ اهل سنت و جماعت آن را پذیرفتند. از جمله اسناد معتبر تاریخی در این باره اینکه، چون

مدرسهٔ مستنصریه در ۶۳۱ق گشایش یافت و نخستین‌بار مقرر گردید که فقه همهٔ مذاهب اربعه در آن تدریس شود، به موجب فرمانی از سوی خلیفهٔ عباسی مدرسان ملزم گردیدند که تنها بیان کنندهٔ آراء فقهی مشایخ و امامان مذاهب باشند و از جانب خود هیچ اظهار نظر نکنند (نک: ابن فوطی، ۱۰۸؛ ابن کثیر، ۱۳/۱۵۰ـ۱۵۱). در یک سخن، فراگیری و شدت اختلاف و پراکندگی و تفرقهٔ شدید در صفوف مسلمانان و حاکم شدن تعصبات مذهبی بر فضای علمی حوزه‌ها و نهادهای آموزشی و حمایت بی‌دریغ و یک جانبهٔ هر یک از صاحب منصبان و فرمانروایان از مذهب معتقد خود را باید از مؤثرترین عوامل تعیین کنندهٔ گرایش افراطی به تقلید و تن دادن دانشمندان و مصلحان اجتماعی آن روزگار به مبنای انسداد باب اجتهاد دانست (نک: مغنیه، ۹، ۱۴؛ شریف عمری، ۲۱۸ـ ۲۱۹). مؤیدان انسداد باب اجتهاد، ادله‌ای ذکر کرده‌اند که مورد نقد و بررسی مخالفان آنان قرار گرفته است. از رساله‌های تألیف شده در این‌باره می‌توان *الرد علی من اخلد الی الارض*... از سیوطی، *القول المفید فی ادلة الاجتهاد و التقلید* از شوکانی و *الانصاف فی بیان سبب الاختلاف* از دهلوی را یاد کرد (نیز نک: آقابزرگ، ۱۱۵ـ۱۲۱).

انسداد باب اجتهاد، پیامدهای ناگوار و دردناک‌تر از همه، رکود و جمود در فقه و اصول را در حوزه‌های علمیهٔ اکثر بلاد اسلامی به همراه داشت که دامنهٔ آثار منفی آن، فقه دیگر مذاهب را نیز فرا گرفت و حتی فقه شیعی نیز از تأثیرات منفی آن در امان نماند (نک: صدر، ۶۵ ـ۶۶؛ جعفری، ۲۲۱). ناگفته نباید گذاشت، در عصر تقلید و انسداد باب اجتهاد که تا به امروز همچنان ادامه دارد، هر بار فقها و مجتهدانی یافت شده‌اند که کم و بیش با ممنوعیت اجتهاد و الزام به پیروی از مذهب خاص مخالفت کردند، و با وجود آنکه به پیروی از یک مذهب خاص مشهور بودند و گاه به اجتهاد و افتای مستقل دست زدند، در عمل توفیق چندانی به دست نیاوردند و در انفتاح باب اجتهاد چندان مؤثر نیفتادند. فقهایی چون غزالی (د ۵۰۵ق)، عزالدین ابن عبدالسلام (د ۶۶۰ق)، ابن تیمیه (د ۷۲۸ق)، شاطبی (د ۷۹۰ق)، سیوطی (د ۹۱۱ق) و شوکانی (د ۱۲۵۰ق) را می‌توان از این سلسله مجتهدان مستقل به حساب آورد. در سدهٔ اخیر، از منادیان فتح باب اجتهاد، محمدصدیق حسن‌خان‌هندی (د ۱۳۰۷ق)، سیدجمال‌الدین اسدآبادی (د ۱۳۱۵ق)، محمد عبده (د ۱۳۲۳ق)، رشید رضا (د ۱۳۵۴ق)، مصطفی مراغی (د ۱۳۶۴ق) و شیخ محمود شلتوت (د ۱۳۸۳ق) نام‌آورتر از دیگران‌اند.

امروزه قرنها پس از انسداد باب اجتهاد، و در پی کوششها و تلاشهای فراوان عده‌ای از شیفتگان دانش و بینش اجتهادی، در طول تاریخ علوم و معارف اسلامی، می‌توان گفت «عصر تلفیق» فرا رسیده است. چنانکه در گیر و دار کشمکش موافقان و مخالفان بسته شدن باب اجتهاد، گروهی راه میانه را برگزیده‌اند و قائل به «تلفیق» و عدم التزام به آراء یکی از ائمهٔ اربعه، شده‌اند، به این معنی که مکلفان فی المثل، می‌توانند در مسأله‌ای به رأی ابوحنیفه و در مسأله‌ای دیگر به رأی شافعی عمل کنند. این نظرگاه علمی محققانه، خود نوعی مخالفت ملایم با انسداد باب اجتهاد و گامی بلند به سوی گشوده شدن باب اجتهاد تلقی می‌گردد که در گذشته، برخی از فقهای بزرگ چون ابن همام و ابن نجیم بر جواز آن اجمالاً صحه گذارده‌اند و از معاصران نیز محمد منیب هاشمی (د ۱۳۰۷ق) و محمد طاهر بن عاشور بر آن تأکید ورزیده‌اند، هرچند در شروط و جزئیات تلفیق مجاز با یکدیگر اختلاف نظر دارند. تفصیل آراء مخالف و موافق و مطالب مربوط به این فصل مهم از فصول تاریخ اجتهاد، بیش از همه، در دو کتاب *عمدة التحقیق فی التقلید و التلفیق*، نوشتهٔ محمد سعید البانی، و *خلاصة التحقیق فی التقلید و التلفیق*، اثر عبدالغنی نابلسی آمده است. فتوای شیخ محمود شلتوت، مبنی بر عدم تعبد به مذاهب چهارگانه و جواز رجوع به فقه دیگر مذاهب از جمله شیعهٔ اثنا عشری (نک: *رسالة الاسلام*، ۱۰۷ـ ۱۰۹)، می‌تواند آغازگر عصری نو در رشد و بالندگی و آزادی اجتهاد و رهایی آن از قیود دست و پا گیر باشد. در عصر حاضر، همزمان با تحولات سریع و چشمگیر دانش در جنبه‌های گوناگون زندگانی بشر، برخی از دانشمندان معاصر، گشودن کامل باب اجتهاد و استنباط مستقیم از ادله و منابع معتبر را تنها راه پیشبرد جامعهٔ اسلامی و حل معضلات بسیار آن می‌دانند. در دهه‌های اخیر، برخی از اندیشمندان مسلمان نیز نظریهٔ اجتهاد جمعی یا «شورای إفتا» را مطرح کرده‌اند. این طرح که ریشه در نصوص معتبر و تاریخ مسلم اسلام دارد، می‌تواند تا حدود زیادی کاستیهای اجتهاد فردی را جبران کند. براساس این طرح، گروهی از مجتهدان مأمور افتا می‌گردند، و این مجتهدان برگزیده در همهٔ زمینه‌های فقهی و اصولی، به‌ویژه در مسائل مستحدث و موضوعات جدید با مراجعهٔ مستقیم به مآخذ احکام و فارغ از پیروی متعصبانه از یک مکتب فقهی خاص فتوا می‌دهند و در موارد اختلاف، طبعاً رأی اکثریت اعضای شورا معتبر خواهد بود (نک: *المؤتمر*...، ۳۹۴؛ شریف عمری، ۲۶۳ـ۲۶۷).

ادوار اجتهاد از دیدگاه امامیه مستقلاً درخور بحث است. پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) گروهی از مسلمانان ـ که بعدها شیعه نامیده شدند ـ پیروی از ائمهٔ اهل بیت (ع) را بر خویش واجب می‌دانستند و به عبارت دیگر، با حضور آن بزرگواران عصر نصوص را پایان یافته تلقی نمی‌کردند. علمای شیعه، سنت را اعم از قول و فعل و تقریر پیامبر و ائمهٔ معصومین (ع) می‌دانند و معتقدند علوم پیامبر اکرم (ص) نزد ایشان به امانت نهاده شده است (نک: کلینی، ۱/۲۲۳ـ۲۲۶؛ صفار، ۲۰۱؛ *الاختصاص*، ۲۷۹) و از این‌رو، اجتهاد را برای ائمه(ع) همچون پیامبر (ص) جایز نمی‌دانند. هرچند، در میان شیعیان هم‌روزگار معصومین نظریاتی شگفت‌آور راجع به ائمهٔ اهل بیت (ع) مانند انکار عصمت امام (ع) وجود داشت (مثلاً نک: ابن بابویه، *الخصال*، ۳۵۴؛ مفید، ۱۳۵ـ۱۳۶) و حتی گروهی از پیروان ائمه معتقد بودند که امام نیز به‌روش فقیهان اهل سنت اجتهاد به‌رأی و قیاس می‌کند (*الاختصاص*، ۲۷۴؛ بحرالعلوم، ۳/۲۱۹ـ۲۲۰؛ کاظمی، ۱/۸۳) و بسیار معمول بود که

برای بیان حکم فقهی از امام (ع) درخواست سند و مدرک کنند (مثلاً نک: کلینی، ۳۰/۳؛ ابن بابویه، *علل*...، ۲۶۴/۱- ۲۶۵). در عین حال چنانکه می‌بایست، در موارد اختلاف از ائمهٔ اهل بیت (ع) جواب می‌خواستند و حکم ایشان را حکم خدا می‌دانستند (نک: کشی، ۵۳۹-۵۴۱).

شیعه اجتهاد به معنای اعمال رأی شخصی و قیاس و استحسان را به واسطهٔ روایات فراوانی که از ناحیهٔ ائمه (ع) رسیده است، مردود می‌شمارد (نک: ابونعیم، ۱۹۶/۳؛ ابن حزم، ۷۱) و انکار اجتهاد از طرف علمای شیعه تا زمان محقق حلی ناظر بر همین تعریف از اجتهاد است. اما اجتهاد به معنی استنباط احکام بر پایهٔ نصوص و ظواهر کتاب و سنت در عصر معصومین (ع) در میان اصحاب ایشان رواج داشته است و شیعیان به آنان مراجعه و از آن استفتا می‌کرده‌اند. در این دوره، اجتهاد نسبت به دوره‌های بعدی آسان‌تر بود و اصحاب ائمه (ع) با دسترس داشتن مستقیم روایات، و به کمک اخبار علاجیه، تعارض احتمالی روایات را حل می‌کردند (نک: خویی، ۸۶/۲). بهترین گواه بر وجود و حتی شیوع اجتهاد در این دوره، دستور امامان شیعه به برخی از اصحاب خود مبنی بر افتا و اجتهاد است. امام صادق(ع) با آنکه خود در مدینه می‌زیست، به ابان بن تغلب فرمود: «در مسجد مدینه بنشین و مردم را فتوا ده» (نجاشی، ۱۰). یک بار معاذ بن مسلم صحابی امام صادق (ع)، بدون آنکه از سوی آن حضرت مأذون گردیده باشد، در مسجد جامع فتوا می‌داد، و چون خبر به امام رسید، او را تشویق و تأیید فرمود (نک: حر عاملی، ۱۰۸/۱۸). ائمه(ع) که وظیفهٔ خود را در مقام تبیین مسائل شرعی به عنوان امام، بیان اصول و قواعد کلی می‌دانستند، در پاسخ به سؤال اصحاب، چگونگی استنباط احکام فرعی از اصول کلی را آموزش می‌دادند (مثلاً نک: کلینی، ۸۲/۳-۸۴؛ طوسی، *الاستبصار*، ۷۷/۱-۷۸).

در دورهٔ معصومین (ع) اصول اربعمائه در حدیث تدوین شد و برخی از قواعد فقهی و اصولی چون قاعدهٔ «ید»، اصل «طهارت»، «صحت»، «استصحاب»، «برائت شرعی» و «اخبار علاجیه» در قالب روایات ثبت و ضبط شد.

با فرا رسیدن عهد غیبت امام (ع) در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ تا نیمهٔ سدهٔ ۴ق، محدثان بزرگی پیدا شدند که دنباله‌رو روش سنت گرای دورهٔ معصومین بودند. این محدثان در دورهٔ غیبت صغری (۲۶۰- ۳۲۹ق) کاملاً بر مراکز علمی شیعه تسلط یافتند، چنانکه فقهای قم همگی از محدثان بودند. بزرگ ترین خدمت اینان به فقیهان دوره‌های بعدی، جمع‌آوری و تدوین روایات بود. در این میان، محدثانی بودند که چون ناشیء اصغر، علی بن عبدالله بن وصیف (د ۳۶۶ق) افراطی‌تر می‌اندیشیدند و به روش ظاهریان سخن می‌گفتند (طوسی، *الفهرست*، ۱۱۵)، و گروهی دیگر چون علی بن محمد بن بابویه قمی (د ۳۲۹ق) و ابن قولویهٔ قمی (د ۳۶۹ق) به گونه‌ای از اجتهاد عمل می‌کردند (نک: مدرسی، ۴۶/۱-۴۷، ۵۲-۵۳). در عصر محدثان، دو شخصیت برجستهٔ علمی به نام ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی (هـ م) استدلال عقلی را نیز در استنباط احکام به کار می‌گرفتند که این دو بعدها به «قدیمین» شهرت یافتند (ابن فهد، ۶۹/۱).

عصر شیخ مفید (د ۴۱۳ق) و سیدمرتضی علم الهدی (د ۴۳۶ق) را به راستی باید عصر اجتهاد مطلق و کامل نامید. این دو فقیه متکلم که سخت پیرو استدلال عقلی و طرفدار اجتهاد در فقاهت (به معنای شیعی آن) بودند، به شدت با اهل حدیث به مبارزه پرداختند و موجب انقراض مکتب فقهی آنان شدند (نک: عبدالجلیل، ۵۶۸). چنانکه رد بر اهل حدیث را موضوع بعضی از تألیفات خود قرار دادند (مثلاً *تصحیح الاعتقاد* و *المسائل السرویة* از شیخ مفید). در شیوه‌های فقاهت، فقیهان متکلم، تحت تأثیر ابن ابی عقیل بودند. اخبار آحاد را معتبر نمی‌شمردند و در عوض به اجماع یعنی نظریات رایج میان فقهای شیعه عمل می‌کردند (نک: سیدمرتضی، *الانتصار*، ۶، ۹، جم؛ طوسی، *الخلاف*، ۲/۱، ۳، جم). پس از آن، شیخ طوسی (د ۴۶۰ق)، معروف به شیخ الطائفه نیز که متکلمی برجسته بود، کوشید تا با حفظ روش استدلالی و تعقلی در فقه، حجیت خبر واحد را اثبات کند (*عدة*، ۳۳۶/۱ به بعد). وی مبتکر گسترش و تفریع مسائل فقهی در کتاب *المبسوط* و بنیان‌گذار فقه تطبیقی و مقارن در کتاب *الخلاف* بود. او از این طریق، بخش عمده‌ای از میراث فقهی اهل سنت را در فقه شیعی وارد کرد. علاوه بر این، روش کار وی در تدوین دو مجموعهٔ حدیثی *التهذیب* و *الاستبصار* در شیوهٔ بدیع وی در جمع میان احادیث متعارض، همگی موجب پیشرفت فقه اجتهادی شد.

شخصیت علمی و فقهی شیخ الطائفه، فقهای پس از وی را چندان تحت تأثیر خود گرفت که تا حدود یک قرن، تنها به شرح آثار شیخ و پیروی از روشها و شیوه‌های ابتکاری او می‌پرداختند (نک: صاحب معالم، ۱۷۹)، چنانکه این دسته از فقها را «مقلّد» گویند. از فقیهان بنام این دوره می‌توان از ابن حمزه (د ۵۶۶ق)، قطب راوندی (د ۵۷۳ق) و ابوعلی طبرسی (د ۵۴۸ق) نام برد. ابن ادریس حلی (د ۵۹۸ق) نخستین فقیه شیعی بود که به مخالفت با روش شیخ طوسی پرداخت. وی در جای جای کتاب *السرائر* بر نظریات شیخ تاخت و سد تقلید را شکست و فقه را از جمود و رکود رهایی بخشید. ابن زهره (د ۵۸۵ق) و سدید الدین حمصی (پس از ۵۷۳ق) نیز از دیگر فقیهان این دوره‌اند که با انکار حجیت خبر واحد به تجدید حیات روش فقهی - کلامی شیخ مفید و سید مرتضی پرداختند.

از سوی دیگر، در سده‌های ۷ و ۸ ق، دو فقیه بزرگ شیعی، محقق حلی (د ۶۷۶ق) و علامهٔ حلی (د ۷۲۶ق) در تدوین و تنقیح و تبیین روش فقهی شیخ طوسی کوششی بسزا کردند و روش فقاهتی شیخ طوسی را به کمال رسانیدند و کتب فقهی علامهٔ حلی به ویژه *قواعد الاحکام* و دیدگاههای اصولی و رجالی او، بهترین گواه این مدعاست. پس از فقهای بزرگ حلّه، بار دیگر اجتهاد رو به انحطاط و رکود نهاد و بیشتر فقها به حاشیه و شرح نویسی پرداختند، تا آنکه عصر اخباریان

(اوایل سدهٔ ۱۱ق) و مخالفت با مجتهدان و اصولیان آغاز شد و مکتب اهل حدیث احیا گردید. سر سلسلهٔ اخباریان میرزا محمد امین استرابادی (د ۱۰۳۶ق) بود. وی در کتاب *الفوائد المدنیه*، حجیت عقل را در کشف حقایق و نیز اصول فقه را که بر استدلالات عقلی استوار شده بود، منکر شمرد. محدثان بزرگی چون نعمت‌الله جزایری، حر عاملی، محسن فیض‌کاشانی و یوسف بحرانی را می‌توان از فقهای بنام این مکتب شمرد. نهضت اخباری‌گری تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۲ق، فقه شیعه را تحت نفوذ داشت، تا آنکه در برابر حملات بی‌امان وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ق) و شاگردان برجستهٔ او به سختی شکست خورد. بهبهانی و شاگردان مبرز او در احیای علم اصول و تبیین کاربرد دقیق آن در فقاهت و اجتهاد، کوششی درخور ستایش کردند.

شیخ انصاری (د ۱۲۸۱ق)، فقیه و اصولی بزرگ سدهٔ ۱۳ ق که شاگرد با واسطهٔ وحید بهبهانی بود، در تبیین مسائل فقهی و اصولی طرحی نو درانداخت که تحولات عظیمی در فقه و اصول شیعی پدید آورد. وی با استخراج اصول و قواعد فقهی و مبنا قرار دادن آنها، به بحثهای اصولی موشکافانه و عمیق پرداخت و سپس همهٔ تفاصیل فقه استدلالی شیعی را بر آن اصول، تفریع نمود. از زمان وی تاکنون، *فرائد الاصول* وی که به *رسائل* شهرت یافته، و نیز کتاب فقهی وی به نام *مکاسب*، همواره متون اساسی مورد بحث و درس فقیهان و متفقهان در حوزه‌های علمیه و شیعی بوده است. چنانکه فقیهان و اصولیان بزرگ و نامدار پس از وی، چون آخوند خراسانی، میرزای نایینی، آقاضیاء عراقی و شیخ محمدحسین اصفهانی معروف به کمپانی همگی با واسطه یا بی‌واسطه از شاگردان مکتب فقاهی ـ اجتهادی شیخ انصاری محسوب می‌شوند.

کلیاتی دربارهٔ اجتهاد:

تصویب و تخطئه: از جمله کلیاتی که در بحث اجتهاد باید به آن پرداخت، این نکته است که اگر مجتهد در استنباط خود به خطا رود، نزد خداوند معذور، و بر کوشش او ثوابی نیز مترتب خواهد بود. این امر، مورد اتفاق همگان است (نک: صاحب معالم، ۲۳۶) و در حدیث نبوی نیز بر آن تصریح شده است (نک: بخاری، ۱۵۷/۸؛ مسلم، ۱۳۴۲/۳). اما این نکته از دیرباز مورد بحث بوده است که اگر در یک مسألهٔ فرعی، فقیهان مختلف برپایهٔ اجتهاد خود نظریات گوناگونی ابراز دارند، با قیاس بر دیگر مسائل باید پذیرفت که از میان آراء مطرح شده، بیش از یک رأی «صواب» نتواند بود و دیگر آراء جملگی به «خطا» محکومند. چنانچه بخواهیم به صواب بیش از یک رأی حکم کنیم، باید محمل معقولی دست و پا کنیم. آنچه در این باره به عنوان دیدگاه امامیه مطرح است، این است که حکم خداوند در موارد اختلاف نظر فقیهان، یک حکم معین است و دیگر نظریات، گرچه با اجتهاد به دست آمده باشند، همگی به خطا محکوم خواهند بود (نظریهٔ تخطئه) و آنچه به صاحب نظران اهل سنت نسبت داده‌اند، این است که همگی آراء، محکوم به صوابند (نظریهٔ تصویب)؛ هر چند که به معتزلیان و اشعریان در این باب دو راه متفاوت منسوب کنند (نک: هـ د، تصویب و تخطئه).

علوم مورد نیاز در اجتهاد: در منابع، برخی علوم به عنوان مقدمه برای اجتهاد لازم شمرده شده است، از جمله: دانستن لغت، صرف، نحو و برخی دیگر از مباحث ادب عربی، مثلاً آگاهی از موارد تقدم و تأخر کلمات که گه‌گاه می‌تواند تأثیر عمیقی در اجتهاد بگذارد؛ آگاهی به مباحث علم منطق در حد لزوم؛ آگاهی به کتاب خدا در حد شناخت آیات احکام و دانستن تفسیر، آگاهی از حدیث، درحد شناخت و نیز درک و فهم آن دسته از احادیث که به مسائل فقهی ارتباط دارند و آگاهی از علم رجال به منظور نقد سند حدیث؛ شناخت موارد اجماع برای احتراز از حکم بر خلاف آن؛ آگاهی از ادلهٔ عقلی که می‌توان از آنها احکام را استنباط کرد؛ دانستن علم اصول و آگاهی عمیق و اجتهادی بر اختلافاتی که در مسائل آن علم پدید آمده است (مثلاً نک: سید مرتضی، *الذریعة*، ۳۱۵/۲ـ۳۱۶؛ علامهٔ حلی، مبادی، ۲۴۱ به بعد؛ صاحب معالم، ۲۷۰ـ۲۷۱؛ نیز نک: کتب فقهی، «کتاب قضاء»).

تجزّی در اجتهاد: برپایهٔ یک تقسیم، مجتهد بر دو گونه است: مطلق و متجزی. هرگاه قوهٔ استنباطِ مجتهد بر پایه‌ای است که قادر است همهٔ مسائل فقهی را در همهٔ ابواب استنباط کند، او را «مجتهد مطلق» خوانند، اما چنانچه نیروی استنباط فقیه در حدی است که تنها بر استنباط برخی از ابواب قادر باشد، او را «مجتهد متجزی» نامند. بدیهی است، این در صورتی است که متجزی تمامِ آگاهیها و شرایط لازم برای اجتهاد در آن باب بخصوص را حائز بوده باشد. تجزی از جوانب مختلف مورد بحث قرار گرفته، و حتی اصل امکان آن نیز موضوع گفت و گو واقع شده است؛ برخی از اصولیان بدین جهت که اجتهاد ملکه‌ای است و ملکه امری است بسیط، تجزی در اجتهاد را امری ناممکن شمرده‌اند، اما این استدلال از سوی برخی از محققان چنین پاسخ داده شده که درست است که اجتهاد ملکه‌ای است بسیط، لیکن هر باب، بلکه هر مسأله دارای ملکه‌ای است مخصوص به خود که ممکن است مجتهد برخی از این ملکات را داشته باشد و بعضی را نداشته باشد (برای تفصیل، مثلاً نک: بهسودی، ۴۴۱ به بعد). برخی از بزرگان برای آنکه طَفره (حصول دفعی امری تدریجی) لازم نیاید و نیز برخی از محققان معاصر بر پایهٔ گستردگی بسیارِ ابواب فقه و ضرورت تفکیک تخصصها، تجزی را امری لازم شمرده‌اند (مثلاً نک: آخوند خراسانی، ۴۶۶ـ۴۶۷). اما این نکته شایان توجه است که مجتهد متجزی مانند دیگر متخصصان باید نسبت به همهٔ ابواب فقه کلیاتی را بداند و به اصطلاح، از معلومات عمومی فقه آگاهی داشته باشد (برای نظریات مربوط به تقلید از متجزی، نک: هـ د، تقلید).

حکم اجتهاد: در پاسخ این پرسش که آیا همهٔ مکلفان باید در احکام شرع اجتهاد کنند یا نه؟ باید گفت: بدون شک دلیلی بر وجوب اجتهاد فی نفسه وجود ندارد. بلکه حداکثر ادلهٔ مطلوبیت تحصیل علم، بر استحباب نفسی اجتهاد دلالت دارد، لیکن چون عمل به احکام، وجوب نفسی دارد و احتیاط در عمل به احکام، مستلزم محاذیر غیر قابل تحمل

است، بنابراین به طور کفایی واجب است عده‌ای بر طلب علم و تحصیل اجتهاد اقدام کنند و در صورت قیام «من به الکفایة» بر دیگران وجوب تعیینی ندارد، بلکه مخیرند تحصیل اجتهاد کنند، یا تقلید؛ در صورت عدم قیام من به الکفایة بر همه واجب است بدان قیام نمایند (مثلاً، نک: شهید اول، *الذکری*، ۲). بدون شک استنباطات مجتهد مطلق برای خود او حجت است و جایز نیست از دیگری تقلید کند؛ زیرا دلیل اساسی اعتبار اجتهاد و حجیت قول مجتهد برای مقلد، بنای عقلا بر رجوع جاهل به عالم است و رجوع مجتهد مطلق به دیگران از مصادیق آن نخواهد بود.

اجازهٔ اجتهاد: در سده‌های اخیر این امر تداول داشته است که به هنگام رسیدن طالب فقه به مقام شایسته‌ای از علم، از سوی استاد یا استادان وی، تصدیقی غالباً به صورت کتبی و احیاناً به طور شفاهی صادر می‌گردد که وصول او را به درجهٔ اجتهاد گواهی می‌دهد. این تصدیق را اصطلاحاً «اجازهٔ اجتهاد» می‌نامند. اما، این «اجازه» ورای جنبهٔ تشریفی و بازتاب اجتماعی، از دیدگاه علمی ارزش فراوانی در برندارد، مگر از باب قول خبره یا به احتمال ضعیف، شهادت.

مرجعیت، قضا، حکومت و اجتهاد: یکی از احکام اجتهاد، اعتبار اجتهاد در مرجع تقلید است. پیروی از غیرمجتهد در احکام شرعیه جایز نیست. کسانی که در حد اجتهاد نیستند، جز از کسانی که دارای شرط اجتهاد باشند، نمی‌توانند تقلید کنند (برای تفصیل مطلب، نک: هد، تقلید). حکم دیگر از احکام اجتهاد، نفوذ حکم قضایی مجتهد است. قریب به اتفاق فقها بر این عقیده‌اند که در صورت بروز اختلاف بین دو طرف، حکم قضایی کسی نافذ نیست، جز اینکه مجتهد باشد. چنانچه اجتهاد و دیگر شروط قضا وجود داشته باشد، حکم وی در حق هر دو طرف نافذ و لازم الاتباع خواهد بود (مثلاً نک: شهید اول، *الدروس*، ۱۶۹). سومین از احکام اجتهاد، نفوذ حکم حکومتی مجتهد جامع الشرایط است. گروهی اجتهاد را در این نوع احکام شرط نفوذ می‌دانند (برای تفصیل، نک: هد، ولایت فقیه).

تفاوت اجتهاد در احکام عمومی و خصوصی: احکام از نظر تعلق آنها به فرد یا اجتماع بر دو قسم است: احکام خصوصی و احکام عمومی. احکام خصوصی، احکامی هستند که مکلف به عمل به آنها افرادند، صرف‌نظر از ارتباط آنان با دیگران و یا با توجه به ارتباط آنان با افرادی خاص، مانند وجوب نماز، روزه و غیره، یا احکام بیع، اجاره و جز آن. احکام عمومی، احکامی هستند که مکلف به عمل به آنها افرادند از لحاظ اینکه جزئی از جامعه‌اند، مانند احکام حکومتی. در اینجا مقصود تفاوت میان این دو دسته از احکام در اجتهاد است. اجتهاد در قسم اول، عبارت است از اینکه این نوع از احکام را از نصوص و ظواهر کتاب و سنت و نیز از اجماع و ادلهٔ عقلیهٔ قطعیه استنباط کنیم، اما در قسم دوم، اجتهاد عبارت است از اینکه این نوع احکام را بر مبنای مصالح و مفاسد عمومی، از عرف و بنای عقلا و کلیاتی که از ادله در این باب استفاده می‌شود، به دست آوریم. بدیهی است، این نوع احکام تابع شرایط زمان و مکان و دیگر ضوابط و موازین عقلایی و اجتماعی است.

اجتهاد در تحقیقات جدید: اجتهاد به عنوان یکی از موضوعات مهم در فقه و به طور عام در فرهنگ اسلامی، از سوی خاورشناسان مورد توجه قرار گرفته است، به طوری که آنان در پژوهشهای خود گاه با تألیف مقالاتی مستقل و گاه با اختصاص دادن بخشی از نوشته‌های خود به این موضوع، آن را مورد بررسی قرار داده‌اند. از جمله نوشته‌های مستقل دربارهٔ اجتهاد می‌توان این مقالات را برشمرد: مقاله‌ای کوتاه با عنوان «اجتهاد» از مک دنالد در ۱۹۲۷م در ویرایش نخست از «دائرة المعارف اسلام[1]»؛ مقاله‌ای دربارهٔ مباحثات میان اخباریه و اصولیه که در آن به مسألهٔ اجتهاد توجهی خاص مبذول شده است، از اسکارچا در ۱۹۵۸م در «مجلهٔ مطالعات شرقی[2]»؛ مقاله‌ای از مونتگمری وات در ۱۹۷۴م با عنوان «انسداد باب اجتهاد» در «نشریهٔ خاورشناسی اسپانیا[3]»؛ مقاله‌ای از وایس در ۱۹۷۸م با عنوان «نظریهٔ اجتهاد» در «مجلهٔ آمریکایی حقوق تطبیقی[4]»؛ و مقاله‌ای در تکمیل کار مک دنالد از یوزف شاخت در ۱۹۷۹م در ویرایش دوم از «دائرة المعارف اسلام[5]». از جمله نوشته‌های غیرمستقل در این‌باره نیز می‌توان فصلی با عنوان «اجتهاد نوین» در کتاب «تاریخ حقوق اسلامی» از کولسن[6] را برشمرد. به آثار یاد شده باید صدها کتاب و مقاله در موضوع اجتهاد را علاوه کرد که از سوی پژوهشگران معاصر مسلمان به زبانهای گوناگون تألیف شده‌اند.

مآخذ: آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، قم، ۱۴۰۹ق؛ آقابزرگ تهرانی، *تاریخ حصر الاجتهاد*، به‌کوشش محمدعلی انصاری، قم، ۱۴۰۱ق؛ آمدی، علی، *الاحکام فی اصول الاحکام*، به کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن امیر الحاج، *التقریر و التحبیر*، بولاق، ۱۳۱۶ق؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن تیمیه، احمد، «رسالة فی معنی القیاس»، *مجموعة الرسائل الکبری*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن حاجب، عثمان، *منتهی الوصول و الأمل*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حزم، علی، *ملخص ابطال القیاس و الرأی و الاستحسان*...، به کوشش سعید افغانی، دمشق، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن فهد، احمد، *المهذب البارع*، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۷ق؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *اعلام الموقعین*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، دارالجیل؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمدابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن نظام الدین، عبدالعلی محمد، «فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت»، همراه *المستصفی*، (نک: هم، غزالی)؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابوزهره، محمد، *تاریخ المذاهب الاسلامیة*، قاهره، دارالفکر العربی؛ همو، *مالک*، قاهره، ۱۹۵۲ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛

---

1. McDonald, D.B., «Idjtihād», EI[1].
2. Scarcia, G., «Intorno alle controversie tra aḫbārī e uṣūlī presso gli imāmiti di Persia», RSO, XXXIII/211-250.
3. Watt, W. Montgomery, «The Closing of the Door of Igtihād», *Orientalia Hispanica*, I/675-678.
4. Weiss, B., «Interpretation in Islamic Law: the Theory of Ijtihād», *American Journal of Comparative Law*, XXVI/199-212.
5. Schacht, J., «Idjtihād», EI[2].
6. Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, 1964, pp. 202-217.

الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ اسنوی، عبدالرحیم، *نهایة السول*، بیروت، عالم الکتب؛ اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین، *نهایة الدرایة*، قم، ۱۴۰۸ق؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به‌کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین، محمد، *تیسیر التحریر*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۷۴م؛ بحرالعلوم، محمد مهدی، *الرجال* ، تهران، ۱۳۶۳ق؛ بخاری، محمد، *صحیح* ، قاهره، ۱۳۱۵ق؛ بخیت مطیعی، محمد، «*سلم الوصول لشرح نهایة السول*»، همراه *نهایة السول* (نک: هم، اسنوی)؛ بدخشی، محمد، *شرح*، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ بهسودی، محمد سرور، *مصباح الاصول* (تقریرات آیت‌الله خویی)، نجف، ۱۳۷۶ق؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *مکتبهای حقوقی در حقوق اسلام*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، به کوشش محمد رازی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ خضری بک، محمد، *تاریخ التشریع الاسلامی*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ خویی، ابوالقاسم، *اجود التقریرات* (تقریرات آیت‌الله نایینی)، تهران، کتابخانۀ بوذرجمهری؛ *رسالة الاسلام* ، قاهره، س ۱۱، شم ۱؛ سرخسی، محمد، *اصول*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ سیدمرتضی، علی، *الانتصار*، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، *الذریعة*، به‌کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ شاطبی، ابراهیم، *الاعتصام*، ریاض، مکتبة الریاض الحدیثه؛ همو، *الموافقات*، به کوشش عبدالله دراز، بیروت، دارالمعرفه؛ شافعی، محمد، *الام*، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، ۱۳۵۸ق/ ۱۹۳۹م؛ شریف عمری، نادیه، *الاجتهاد فی الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ شوکانی، محمد، *ارشاد الفحول*، بیروت، دارالفکر؛ شهید اول، محمد، *الدروس*، قم، ۱۳۹۸ق؛ همو، *الذکری*، چ سنگی، ۱۲۷۲ق؛ صاحب معالم، حسن، *معالم الدین* ، تهران، ۱۳۲۰ق؛ صدر، محمدباقر، *معالم الجدیدة للاصول*، نجف، مطبعة النعمان؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات* ، تهران، ۱۴۰۴ق؛ طوسی، محمد، *الاستبصار*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۵-۱۳۷۶ق؛ همو، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، *عدة الاصول*، به کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ همو، *الفهرست*، نجف، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م؛ عبدالجلیل قزوینی، *نقض*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ عطار، حسن، *حاشیة علی جمع الجوامع* ، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ علاء الدین بخاری، عبدالعزیز، *کشف الاسرار* ، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ علامۀ حلی، حسن، *مبادی الوصول*، به کوشش عبدالحسین محمد علی بقال، نجف، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ همو، *نهج الحق و کشف الصدق*، به‌کوشش فرج‌الله حسنی، بیروت، ۱۹۸۲م؛ غزالی، محمد، *المستصفی*، بولاق، ۱۳۲۲ق؛ همو، *المنخول*، به‌کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، وزارة الثقافه؛ کاظمی، اسدالله، *کشف القناع*، چ سنگی، ۱۳۱۶ق؛ کرکی، حسین، *هدایة الابرار*، به‌کوشش رئوف جمال‌الدین، نجف، ۱۳۹۶ق؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال* ، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی* ، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مدرسی طباطبایی، حسین، *زمین در فقه اسلامی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛ مسلم ابن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مغنیه، محمدجواد، *الفقه علی المذاهب الخمسة*؛ بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ مفید، محمد، *تصحیح اعتقادات الامامیة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ مکی، موفق، *مناقب ابی حنیفة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ق؛ *المؤتمر الاول لمجمع البحوث الاسلامیة بالازهر*، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به‌کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق.

ابوالقاسم گرجی

أَجْدابیّه، شهری کهن در شمال لیبی، کنار دریای مدیترانه که فاصله‌اش تا لنگرگاه ۶ میل است (یعقوبی، *البلدان*، ۱۰۲). این شهر در زمینی بی‌آب و علف و سنگی (ابن حوقل، ۶۷/۱)، در نیمه راه بُرقه و سُرت بنا شده و فاصله‌اش از هریک از این دو شهر ۶ منزل (۱۵۲ میل) است (ابوعبید، ۶؛ ادریسی، ۳۱۱/۱).

اجدابیه در روزگار گذشته یکی از توابع برقه بود (مقدسی، ۸۰) و تا اواسط سدۀ ۲۰ م نیز یکی از ۷ شهر استان برقه شمرده می‌شد (گونیلی، ۱۸/۱). این شهر اکنون جزو فرمانداری(محافظه) بن غازی است (*گیتاشناسی*، ۲۵۴؛ *دانشنامه*).

واژۀ اجدابیه به روایتی از ریشۀ عربی و جمع جدب به معنی خالی از گیاه است که بعدها به مفهوم مفرد به کار رفته و علامت نسبت به آن افزوده شده است؛ برخی نیز گویند که به احتمال زیاد این واژه عربی نیست (یاقوت، ۱۳۱/۱ - ۱۳۲).

این شهر و اطراف آن فاقد آب جاری بوده و زراعت دیم داشته است. بیشتر مردم آن از آب باران می‌آشامیدند (ابن حوقل، همانجا؛ مقدسی، ۳۱۸)، ولی ابوعبید بکری که در حدود یک سده بعد از ابن حوقل و مقدسی اثر خود را نوشته است، ضمن اینکه از آب گوارای چاههای آنجا نام می‌برد، به وجود یک چشمۀ آب شیرین نیز اشاره می‌کند و می‌افزاید که در آنجا بوستانهای فرح‌افزایی است و به قدر نیاز مردم درختان خرما موجود است و از دیگر درختان جز اراک، درخت دیگری در آنجا به عمل نمی‌آید (ص ۵). خرماهای ارزان قیمت از شهر اوجله (همو، ۵-۶) و دیگر شهرهای داخلی، به خصوص جبل اخضر و نیز گوشت، میوه و عسل (EI^2) به آنجا می‌آوردند. گفته شده است که در این شهر پوشش و سقف بناها به جای چوب از گل و آجر و در برخی از آنها از سنگ است و این به علت بادهای تندی است که بیشتر اوقات در آنجا می‌وزد (ابن حوقل، همانجا؛ ابوعبید، ۵). پس از آنکه بربرها و افریقاییان در سرزمین مصر ساکن شدند، گروهی از آنان که «لواته» نام داشتند، شهر اجدابیه را برای اقامت برگزیدند (یعقوبی، *تاریخ*، ۱۹۰/۱). از این‌رو به گفتۀ ابن رسته بیشتر ساکنان آن از اقوام بربر: زناره، واهله، مسوسه، سوه، تحلاله و وجدانه هستند (ص ۳۴۴).

در ۲۲ ق/ ۶۴۳ م عمروبن عاص، برقه و به دنبال آن اجدابیه را گشود و پس از آن بسیاری از بربرها اسلام آوردند (یاقوت، ۱۳۲/۱؛ *بستانی*، ۸۲/۷). سپس بجز اقوام بربر، شماری از قبایل عرب مانند: ازد، لخم، صدیف و جز آنها در آنجا سکنیٰ گزیدند (EI^2).

در ۳۶۱ ق/ ۹۷۲ م المعزلدین‌الله، یوسف‌بلکین بن‌زیری صنهاجی حمیری را به فرمانروایی شهرهای افریقا منصوب کرد، ولی چند شهر از جمله اجدابیه را مستثنی نمود (ابن اثیر، ۶۲۰/۸). پس از مرگ المعز چون پسرش عزیز به خلافت نشست، اجدابیه و دو شهر دیگر را بر وسعت قلمرو یوسف بلکین افزود و یوسف نیز از سوی خود عاملانی بر این شهرها گماشت (همو، ۶۶۵/۸).

این شهر تا سدۀ ۴ ق/ ۱۰ م مرکز مهم نظامی و بازار تجارت بود، ولی پس از جنگهای بنی هلال و بنی سلیم و گسترش آن به غرب، در سدۀ ۵ق/۱۱م کم کم اهمیت دوران گذشتۀ خود را از دست داد (*بستانی*، همانجا).

این رسته به وجود یک قلعه، مسجد جامع و بازارهای دایر آنجا اشاره دارد (نک: همانجا) و ابوعبید بکری (د ۴۸۷ ق/ ۱۰۹۴ م) از

گرمابه‌ها و مهمانخانه‌های بسیار و بازار پررونق آن یاد کرده است (نک: همانجا). به دستور امیر فاطمی، ابوالقاسم موسوم به قائم (العبیدی) بن عبیدالله (قائم‌بن مهدی)، مسجد زیبایی در آنجا ساخته شد که اکنون خراب و به نام قصر هانی معروف است (همانجا؛ سامی، ۷۸۱/۱). عبدری، عیاشی و ورثلانی، جهانگردانی که از این شهر گذشته‌اند، آنجا را شهری ویران تعریف می‌کنند که مدتی از ویرانی آن گذشته و فاقد گیاه و رستنی بوده، و از بناهای آن تنها آثاری برجای مانده بوده است (EI^2).

به نوشتهٔ ادریسی نیز در زمان وی (سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م) این شهر در نهایت ضعف و خرابی بوده است (۳۱۰/۱). اجدابیه در زمان اشغال عثمانیها و استعمار ایتالیا منزلگاهی برای مسافران بین بن‌غازی و مسراته بوده است (بستانی، همانجا).

اجدابیه در جریان جنگ جهانی دوم (۱۹۴۲ م) میدان کارزار بین ارتش آلمان به فرماندهی مارشال رمل و نیروهای انگلستان بود (WNGD, 17؛ بستانی، ۸۲/۷ ـ ۸۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۸ م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المغرب فی ذکر بلاد افریقیة والمغرب*، بغداد، مکتبة المثنی؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م؛ بستانی، *دائرة المعارف*؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ گرنیلی، حسین، *جغرافیای ممالک اسلامی* (قارهٔ افریقا، لیبی)، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ *گیتاشناسی کشورها*، تهران، گیتاشناسی، شم ۱۵۴؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، نجف، ۱۳۳۷ ق/ ۱۹۱۸ م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ نیز: EI^2; WNGD.

ابوالحسن دیانت

اُجْده (اوجده)، نک: وجده.

اَجْرام، نک: جرم.

اِجْرایِ اَحْکام، اصطلاحی حقوقی به مفهوم اجرای احکام و آراء مدنی و کیفری دادگاهها.

در منابع فقهی برای اجرای احکام اصطلاح «تنفیذ احکام» (ابن ادریس، ۵۳۷/۳؛ ابویعلی، ۷۵)، و در مورد اجرای حدود «اقامهٔ حد»، به کار رفته است (مفید، ۸۰۸؛ ماوردی، ۷۹). صدور دستور اجرای حکم در صلاحیت قاضی واجد شرایط قضاست، خواه اینکه شخصاً حکم را اجرا نماید، خواه فرد یا دستگاهی به نمایندگی او نسبت به اجرای آن اقدام کند.

در صدر اسلام، با توجه به سادگی مناسبات اجتماعی و محدودیت سرزمین و جمعیت و به تبع آن بزهکاری، سازمانهای ویژه‌ای برای هر یک از مراحل کشف و تعقیب جرائم، رسیدگی به امور مدنی و کیفری و نیز اجرای احکام صادر شده، وجود نداشته است. در عصر امویان و عباسیان به تدریج مشاغلی چون شرطه، ناظر و محتسب پدید آمد که به عنوان دستیاران قاضی ادای وظیفه می‌کردند. یکی از وظایف اصلی سازمان شرطه، چنانکه از گزارش ابن خلدون و دیگران فهمیده می‌شود، اجرای احکام قضات بوده است (ص ۱۷۵؛ نیز نک: ابوعلی، ۳۸/۲؛ ابن مرتضی، ۱۵۹/۶).

اجرای احکام مدنی: گرچه در قانون اجرای احکام مدنی مصوب ۱۳۵۶/۸/۱، تعریفی از اجرای احکام مدنی نشده است، ولی از مجموع مقررات قانون می‌توان آن را استفاده از قدرت عمومی بر طبق ضوابط قانونی برای وادار کردن محکوم علیه به اجرای مفاد رأی دادگاه به نفع محکوم له دانست. با تصویب قانون یاد شده (به ویژه مادهٔ ۱۸۰) و با نسخ مواد مندرج در باب ششم قانون اصول محاکمات حقوقی مصوب ۱۳۲۹ق و مواد راجع به اجرای احکام در قانون تسریع محاکمات و نیز سایر موادی که معارض با این قانون بوده‌اند، مبانی قانونی اجرای احکام را در قوانین می‌توان چنین برشمرد: ۱. مبحث اجرای موقت احکام از *قانون آیین دادرسی مدنی* و مباحث مربوط به تأمین خواسته و دادرسی فوری همان قانون؛ ۲. آیین نامهٔ اجرای اسناد رسمی لازم الاجرا مصوب ۱۳۵۵ش؛ ۳. قانون منع توقیف اشخاص در قبال تخلف از انجام تعهدات و الزامات مالی مصوب ۱۳۵۲/۸/۲۲؛ ۴. قانون منع توقیف اموال منقول و غیرمنقول متعلق به شهرداریها مصوب ۱۳۶۱/۲/۱۴؛ ۵. قانون نحوهٔ پرداخت محکوم به دولت و عدم تأمین و توقیف اموال دولتی مصوب ۱۳۶۵/۸/۱۵؛ ۶. قانون تجدید نظر آراء دادگاهها مصوب ۱۳۷۲ش؛ ۷. قانون نحوهٔ اجرای محکومیتهای مالی مصوب تیرماه ۱۳۵۱ و آیین‌نامهٔ اجرایی آن؛ ۸. قانون تشکیل دادگاههای کیفری یک و دو و شعب دیوان عالی کشور مصوب ۱۳۶۸ش (نک: روزنامهٔ رسمی).

مفاد احکام مدنی دادگاهها در صورتی قابل اجراست که اولاً، حکم قطعی باشد، یا قرار اجرای موقت آن صادر شده باشد (قانون اجرای احکام مدنی، مادهٔ ۱)؛ ثانیاً، حکم طبق مقررات به محکوم علیه ابلاغ شده باشد (همان، مادهٔ ۲؛ *قانون آیین دادرسی مدنی*، مادهٔ ۱۶۲)؛ ثالثاً، موضوع حکم معین باشد (قانون اجرای احکام مدنی، مادهٔ ۳، نیز مادهٔ ۲۷ـ۲۸)؛ رابعاً، محکوم له یا وکیل یا قائم مقام او کتباً تقاضای اجرای حکم را از دادگاه بنمایند (همان، مادهٔ ۲؛ *قانون آیین دادرسی مدنی*، مادهٔ ۶۳؛ برای توضیح بیشتر، نک: جعفری، ۱۱/۱ به بعد).

در بخش مربوط به داوری از *قانون آیین دادرسی مدنی* (مادهٔ ۶۶۱، ۶۶۲)، رأی داور نیز مانند حکم دادگاه قابل اجرا شناخته شده است. دادگاهی که صلاحیت رسیدگی به اصل دعوای ارجاع شده به داوری را دارد، یا دادگاه ارجاع کنندهٔ دعوی به داوری، پس از رسیدن رأی داور، دستور ابلاغ رونوشت آن را به اصحاب دعوی صادر می‌کند. اگر محکوم علیه (ظرف مدت ۱۰ روز پس از ابلاغ) رأی داور را اجرا نکند، دادگاه پس از درخواست ذینفع، و احراز مدارک رأی و صلاحیت داور و تطبیق موضوع داوری با رأی، دستور اجرای آن را صادر می‌کند.

مرجع صدور اجرائیه، دادگاه نخستین و بخش اجرای آن دادگاه است. برگ اجرائیه که در فرمهای مخصوص تهیه شده و در بردارندهٔ مطالب ضروری مندرج در دادنامه است، نخست باید توسط مدیر اجرا

(مدیر دفتر) تنظیم، و آنگاه توسط دادگاه مهر و امضا شود. ابلاغ اجرائیه به محکوم علیه طبق *قانون آیین دادرسی مدنی*، صورت می‌گیرد.

یکی از طرق اجرای حکم، توقیف و سپس فروش اموال منقول بر اساس ضوابط قانونی است. پس از رفع موانع توقیف، مأمور اجرا صورتی از اموال منقول، مشتمل بر وصف کامل آنها با تمام حروف و عدد تنظیم می‌کند و به طور کلی در هر مورد مشخصات و خصوصیاتی را که معرف کامل مال باشد، می‌نویسد (قانون اجرای احکام مدنی، مادهٔ ۶۷ ـ۷۲). هرگاه در هنگام توقیف، بر قیمت اموال تراضی نشود، ارزیابی به‌عمل می‌آید. مأمور اجرا از بین کارشناسان رسمی دادگستری و در صورت نبودن کارشناسی رسمی، از اشخاص معتمد و خبره، ارزیاب را تعیین می‌کند (همان، مادهٔ ۷۳ـ۷۶). پس از صورت برداری و ارزیابی، توقیف صورت می‌گیرد و تا زمان فروش از اموال توقیف شده، محافظت می‌شود (همان، مادهٔ ۷۷ـ۸۶).

در صورت توقیف اموال غیرمنقول، مراتب با ذکر شمارهٔ پلاک ثبتی و مشخصات ملک به طرفین و ادارهٔ ثبت اعلام می‌شود. اگر تشریفات ثبتی ملک انجام گرفته باشد، مراتب توقیف در دفتر املاک قید می گردد و در صورتی که ملک در جریان ثبت باشد، توقیف در دفتر املاک بازداشتی و پروندهٔ ثبتی قید، و به دایرهٔ اجرا اطلاع داده می‌شود (همان، مادهٔ ۹۹ـ۱۰۴، دربارهٔ صورت برداری، ارزیابی و حفظ اموال غیر منقول، نک: مادهٔ ۱۰۵ـ۱۱۲).

مراحل پایانی اقدامات اجرایی دادگاهها با فروش مال توقیف شده، آغاز می‌گردد تابهای مال محکوم له پرداخت شود، اما در صورت عدم تراضی طرفین نسبت به محل و موعد فروش مال، مأمورین اجرایی، یا محکوم علیه در فروش مال به نحو دلخواه مجاز نیستند. این امر با تشریفاتی در مورد اموال منقول و غیرمنقول انجام می‌شود که قانون اجرای احکام مدنی در مواد ۱۱۳ تا ۱۴۵ آن را شرح داده است.

اموالی از محکوم علیه که برای ادامهٔ زندگی وی ضروری است و قانونگذار از آنها به عنوان «مستثنیات دین» نام می‌برد، توقیف‌نمی‌شوند (برای تفصیل، نک: قانون اجرای احکام مدنی، مادهٔ ۶۵). اموال ضایع شدنی، یا اموالی که توقیف آنها موجب کاهش قیمت به‌نحو فاحش است، توقیف‌نمی‌شوند. این اموال بدون رعایت تشریفات مزایده، صورت‌برداری و ارزیابی می‌شوند و با تصویب دادگاه به فروش می‌رسند (همان، مادهٔ ۶۶).

در مورد احکام دادگاههای خارجی، مادهٔ ۹۷۲ *قانون مدنی ایران*، اجرای این احکام را مشروط به «امر به اجرای آنها در قوانین ایران» دانسته است. مواد ۱۶۹ـ ۱۷۹ قانون اجرای احکام مدنی، شرایط دقیق اجرای احکام دادگاههای خارجی را به تفصیل بیان کرده است.

در مورد هزینه‌های اجرا، علاوه بر مبلغ محکوم به، وجوهی از محکوم علیه وصول می‌گردد که عنوان کلی آن «هزینه‌های اجرایی»، و شامل حق دولت در اجرای حکم، هزینهٔ عملیات اجرایی مانند اجرت کارشناس، حفظ اموال و غیر آنهاست که فصل هشتم قانون اجرای احکام مدنی بدان اختصاص یافته است.

تشکیلات اجرای هر دادگاه مرکب از یک مدیر و به شمار مورد نیاز دادورز (مأمور اجرا) است که تحت ریاست و مسئولیت دادگاه وظایف قانونی خود را انجام می‌دهند. مقاومت و جلوگیری از اجرای حکم و نیز سوء رفتار از طرف هر شخص، یا مقام، یا موسسهٔ دولتی به شدت منع شده است. به موجب مادهٔ ۹ *قانون آیین دادرسی مدنی*، هیچ مقام رسمی و دولتی نمی‌تواند حکم دادگاه را تغییر دهد، یا از اجرای آن جلوگیری کند. در صورت مشاهدهٔ این مراتب، مأمورین اجرا از نیروهای انتظامی کمک می‌خواهند و امتناع این نیروها از مساعدت موجب تعقیب آنان خواهد شد (قانون اجرای احکام مدنی، مادهٔ ۱۴ـ۱۵). ضمانت اجرای کیفری مقاومت و مداخلهٔ مقامات رسمی در مواد ۵۶ و ۵۷ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) مصوب ۱۳۶۲ش پیش‌بینی شده است.

اجرای احکام کیفری: برای اجرای حکم کیفری، مقرراتی در مورد شیوه‌های مناسب اجرای کیفر و نظارت مقامات قضایی پیش‌بینی شده است. در حقوق ایران این مقررات برخلاف اجرای احکام مدنی، در قانونی خاص گردآوری نشده است. مقررات اصلی اجرای احکام کیفری در این قوانین یافت می‌شود: ۱. *قانون آیین دادرسی کیفری* (فصل اول تا سوم از باب ششم)؛ ۲. قانون نحوهٔ اجرای محکومیتهای مالی مصوب ۱۳۵۱ش و آیین نامهٔ اجرایی آن؛ ۳. قانون تجدید نظر آراء دادگاهها مصوب ۱۳۷۲ش؛ ۴. قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ش؛ ۵. نظامنامهٔ راجع به اجرای حکم اعدام مصوب ۱۳۰۷ش با اصلاحات بعدی؛ ۶. آیین نامهٔ امور زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۶۱ش (نک: *روزنامهٔ رسمی*).

حکم کیفری در صورتی قابل اجراست که قطعی باشد، یا قانون اجازهٔ اجرای موقت آن را بدهد. حکم هنگامی قطعی است که جز از طریق اعادهٔ دادرسی قابل شکایت نباشد. احراز قطعیت دادنامه با دادگاه صادر کنندهٔ حکم است، زیرا بدون احراز قطعیت، هیچ حکمی به مورد اجرا گذاشته نمی‌شود (*قانون آیین دادرسی کیفری*، تبصرهٔ ۲ مادهٔ ۲۶۱). علاوه بر قطعیت حکم، دادنامه بایستی به محکوم علیه ابلاغ شده باشد، پس از احراز صحت ابلاغ که هم از حیث اطلاع محکوم علیه و هم محاسبهٔ مهلت تجدید نظر خواهی ضروری است (همان، تبصرهٔ مادهٔ ۴۷۳)، بی‌درنگ باید مفاد حکم اجرا شود (همان، مادهٔ ۴۸۲). تأخیر در اجرای حکم منوط به اجازهٔ قانون است، چنانکه مادهٔ ۴۸۴ همان قانون، مواردی مانند بیماری مجرم را موجب تأخیر اجرای حکم دانسته است (نیز نک: قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ش، مادهٔ ۹۱ـ۹۳، ۹۶ـ۹۷، ۲۶۲ـ۲۹۲، ۳۰۲).

دادسرا مکلف است حکم دادگاه را اجرا کند و نمی‌تواند در مورد انطباق، یا عدم انطباق آن با قانون اظهارنظر نماید، اما هرگاه در حکم ابهام، اجمال، یا تناقضی باشد، مرجع اجرای حکم از طریق دادستان به دادگاه مراجعه، و رفع اشکال می‌نماید (*قانون آیین دادرسی کیفری*، مادهٔ ۴۷۹). در حقوق ایران، بر حسب نوع حکم، مرجع اجرای آن

تعیین شده است؛ آراء تبرئه و موقوفی تعقیب که بنا به تعبیر مادهٔ ۴۷۶ همان قانون «خارج از اقدامات بلاواسطهٔ محاکم نیست»، توسط خود محاکم به عمل می‌آید و دستور آزادی، به ادارهٔ زندان داده می‌شود. قرار موقوفی تعقیب که از سوی دادسرا صادر می‌گردد، توسط همان مرجع، بدون اینکه منتظر قطعیت قرار بماند، اجرا می‌شود. روش معمول دادگستری این است که پس از صدور حکم، کلیهٔ اوراق پرونده برای اقدامات اجرایی به دادسرای مربوط ارسال می‌گردد تا مرجع اخیر محکومیت و نوع آن را به ادارهٔ زندان، یا مراجع ذیربط دیگر اعلام، و در صورت لزوم آنان را راهنمایی کند (همان، مادهٔ ۴۷۷).

کیفیت و ترتیب اجرای احکام، چنانکه مادهٔ ۲۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ش مقرر داشته، به نحوی است که *قانون آیین دادرسی کیفری* و سایر قوانین و مقررات تعیین می‌نمایند. علاوه بر کلیات مربوط به ترتیب اجرای احکام کیفری، به شرحی که در *قانون آیین دادرسی کیفری* آمده، در قانون مجازات اسلامی و در فصول مربوط به حدود و قصاص و دیات ترتیبات خاصی پیش‌بینی شده است که باید رعایت گردد.

مآخذ: ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن خلدون، *المقدمة*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن مرتضی، احمد، *البحر الزخار*، بیروت، مؤسسة الرساله؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ابویعلی، محمد، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمدحامد فقی، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *دانشنامهٔ حقوقی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ روزنامهٔ رسمی؛ *قانون آیین دادرسی کیفری*؛ *قانون آیین دادرسی مدنی*؛ *قانون مدنی*؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد فهمی سرجانی، قاهره، ۱۹۷۸م؛ مفید، محمد، *المقنعة*، قم، ۱۴۱۰ق.

مسعود حائری

اَجْسام، نک: جسم.

اَجَل، در لغت به معنای مدّت هر چیزی و زمان فرا رسیدن مرگ و موعد پرداخت وام است (نک: ابن منظور) و در *قرآن* مجید در معانی و موارد متعدد به کار رفته است: آفرینش آسمان و زمین اجل معین (مسمّی) دارد و عمر آنها پس از زمان معینی به سر خواهد رسید (روم/۳۰/۸). گردش خورشید و ماه تا اجل معینی است (رعد/۱۳/۲، لقمان/۳۱/۲۹، فاطر/۳۵/۱۳). خداوند کیفر گناهان را تا اجل معینی که همان هنگام مرگ یا قیامت باشد، به تأخیر می‌اندازد (طه/۲۰/۱۲۹، فاطر/۳۵/۴۵). درنگ جنین در رحم مادر اجل معین دارد (حج/۲۲/۵). امتها اجل دارند و هنگامی که آن اجل فرا رسد، نه کوتاه و نه دراز می‌شود (اعراف/۷/۳۴، یونس/۱۰/۴۹). خداوند برای هرانسان عمر مشخص و اجل معینی قرار داده است (انعام/۶/۲، زمر/۳۹/۴۲).

کلمهٔ اجل در آیات مربوط به سر گذشت موسی (ع) به معنای زمان قرارداد و معاهده میان شعیب و موسی و در آیهٔ دَین به معنای سر رسید مهلت وام به کار رفته است (قصص/۲۸/۲۹، بقره/۲/۲۸۲). منظور از اجل معین (مسمّی) در آیات مذکور این است که عمر انسانها، امتها، آسمان و زمین و همهٔ مخلوقات دیگر و نیز سیر همهٔ امور در این عالم تابع قرار و قاعدهٔ معین و دارای ابتدا و انتهای مشخصی است و خداوند این عالم را بر اساس حکمت آفریده، اداره می‌کند و آن را به حال خود رها نکرده است. این مطلب با سایر مضامین *قرآن* از ربوبیت عام و شاملِ خداوند در عالم مخلوقات، کاملاً هماهنگ است. مسلمانان معاصر پیامبر (ص) در فهم این آیات مشکلی نداشتند؛ تا اینکه پس از پدید آمدن مباحث کلامی در میان مسلمانان که فهم بعضی از آیات *قرآن* دشوار گردید، فهم آیات مربوط به اجل معین هر انسان نیز دچار صعوبت شد و مباحث مختلفی دربارهٔ مسألهٔ اجل به وجود آمد و اجل یکی از مباحث علم کلام گردید.

متکلمان اسلام سه موضوع آجال، ارزاق و اسعار را در کتابهای خود در کنار هم مورد بحث قرار داده‌اند و همهٔ این مباحث را از فروع یک مسألهٔ اصلی دیگر به شمار آورده‌اند و آن این است که آیا افعال انسان به خود او منسوب است، یا به خداوند. در کلام اسلامی، این مسأله محور همهٔ مباحث مفصلی واقع شده که دربارهٔ جبر و اختیار، قضا و قدر، هدایت و ضلالت، ایمان و کفر، استطاعت و مانند اینها به وجود آمده است. ارتباط این مباحث با این سؤال که مبدأ افعال انسان خداوند است، یا خود انسان، روشن است؛ ولی آنچه مبهم است، این مطلب است که مسألهٔ آجال و ارزاق و اسعار چگونه در مباحث متکلمان به مسألهٔ مبدأ افعال انسان ربط داده شده و از فروع آن به شمار آمده است. با بررسی کیفیت طرح این مسائل در کتابهای کلامی معلوم می‌شود که این ارتباط از این طریق پیدا شده که متکلمان اشعری آیات اجل و رزق را آیات مناسبی برای خرده گیری بر معتزله یافته‌اند که انسان را مبدأ افعال خود می‌دانستند. یکی از دلیلهای معتزله برای نظریهٔ عدم انتساب افعال انسان به خداوند، این بود که بسیاری از افعال انسان قبیح است و چون افعال قبیح را نمی‌توان به خداوند نسبت داد، پس مبدأ افعال انسان باید خود وی باشد.

اشاعره می‌گفتند آیات اجل و رزق این نظریه را نقض می‌کند، زیرا در این آیات هرگونه مرگ ــ که شامل مرگ مقتول از طریق کشتن ستمکارانهٔ قبیح نیز می‌شود ــ تعیین شده از طرف خدا (دارای اجل مسمّی) معرفی شده است؛ چنانکه هرگونه رزق که به دست انسان می‌رسد، گرچه با فعل حرام و قبیح تحصیل شده باشد، رزق خدا نامیده شده است. پس قبیح بودن فعل انسان مانع انتساب آن به خداوند نمی‌شود و از این رو استدلال معتزله باطل است (اشعری، ۵۳، ۵۴؛ جرجانی، ۸/۱۷۰-۱۷۳؛ نیز نک: قاضی عبدالجبار، ۱۱/۴-۲۶).

معتزله این اشکال را بدون پاسخ نگذاشتند و متناسب با مبانی خود به آن جواب دادند و آیات مربوط را نیز تأویل کردند. نتیجهٔ این ایرادها و پاسخها پیدا شدن عناوین و مباحث آجال و ارزاق و اسعار در کتب کلامی بود.

علاوه بر مباحثی که بدان اشاره شد، مفسران آیهٔ «هُوَ الَّذی خَلَقَکُمْ مِنْ طینٍ ثُمَّ قَضیٰ اَجَلاً وَ اَجَلٌ مُسَمّیً عِنْدَهُ» (انعام/۶/۲) را که در آن

ظاهراً از دو اجل برای هر انسان نام برده شده، گوناگون تفسیر کرده‌اند. در میان این نظریات مقبول‌ترین آنها این است که بر حسب این آیه برای هر انسان دو اجل متصور است: اجل طبیعی و اجل اخترامی (به اصطلاح حکما). اجل طبیعی آن است که انسان در پایان یک عمر طبیعی بدان می‌رسد و اجل اخترامی آن است که بر اثر یک حادثهٔ مرگ‌زا، قبل از تمام شدن عمر طبیعی پیش می‌آید. هر انسان ممکن است با اجل طبیعی از دنیا برود و ممکن است با اجل اخترامی بمیرد. هر کدام از اینها واقع شود، سرانجام انسان با اجلی که در قضا و قدر الٰهی معین شده، از دنیا می‌رود و هر انسان در واقع بیش از یک اجل ندارد و منظور از اجل معلوم شده در علم خداوند همان است (فخرالدین رازی، ۱۱، ۱۵۳ـ۱۵۴؛ طباطبایی، ۹/۷ـ۱۰؛ نیز علامهٔ حلی، ۳۶۸ـ ۳۶۹). در احادیث منقول از پیشوایان دینی نیز به «آجال معین» و «ارزاق مقسوم» تصریح شده است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۳۸۲/۱، ۴۳۲، ۵۰/۳، جم؛ کلینی، ۱۴۷/۱).

مآخذ: ابن منظور، *لسان*؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اشعری، ابوالحسن، *الابانة عن اصول الديانة*، مدینه، ۱۹۷۵م؛ جرجانی، علی، *شرح المواقف*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ علامهٔ حلی، حسن، *کشف المراد*، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ *قرآن مجید*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، تهران، ۱۳۸۸ق.

محمد مجتهد شبستری

اِجْماع، اصطلاحی است اصولی برای گونه‌ای از اتفاق آراء که سومین دلیل از ادلهٔ فقه شمرده می‌شود و پس از کتاب و سنت جای می‌گیرد.

بخش اول ـ کلیات

اگر چه تعاریف ارائه شده از اجماع در جهات مختلف با یکدیگر تفاوتهایی دارند، ولی در بیشتر تعریفها، اجماع عبارت از اتفاق نظر عالمان هر عصر در امری از امور دینی دانسته شده است (مثلاً نک: خوارزمی، ۸؛ جرجانی، ۵). برخی از اصولیان متأخر، برای پرهیز از هر یک از موارد اختلاف، در یک تعبیر بسیار کلی و البته مهم، اجماع را «اتفاق نظری خاص بر امری از امور دین» دانسته‌اند (نک: صاحب معالم، ۱۹۹).

وجود اختلاف نظرهایی با دامنهٔ وسیع در چگونگی تمسک به اجماع، به عنوان یک دلیل فقهی و نیز گریز پیروان مذاهب فقهی از مخالفت آشکار با حجیت اجماع، از مهم‌ترین عوامل یا فشاری تقریباً همهٔ جناحهای درگیر بر حجیت اجماع بود و در عمل با ارائهٔ تعریفهای گوناگونی از اجماع، دامنهٔ حجیت آن توسعه یافت و گاه بیش از اندازه محدود شد. از همین رو، اجماع برخلاف دو دلیل کتاب و سنت، امری از پیش تعریف شده نیست که تنها سخن در تشخیص موارد قطعی آن از موارد ظنی و در تعادیل و تراجیح آنها بوده باشد، بلکه تعریف و ماهیت اجماع از دامنهٔ حجیت آن امری تفکیک ناپذیر است. حال اگر تعریف اجمالی اجماع را به صورت «اتفاق نظری خاص ...» در نظر بگیریم، باز یک تفاوت آشکار میان ماهیت دو دلیل نخست و اجماع دیده می‌شود؛ چه اجماع بر خلاف کتاب و سنت پیامبر(ص)، دلیل صادر شده از منبعی مشخص نیست تا فقیه، تنها طریق دستیابی به آن را مورد کاوش قرار دهد، بلکه اجماع برخوردی آماری با نظریات فقیهان نامحصوری است که در عصری از اعصار در یک موضوع معین نظری ابراز کرده، یا حکمی را تقریر نموده‌اند. با توجه به همین ماهیت متمایز اجماع، می‌توان تصور کرد که حجیت اجماع از آغاز دورهٔ طرح آن، تا زمان تدوین ضوابط در کتابهای اصول فقه، چه راه پر فراز و نشیبی را پیموده است. به جرأت می‌توان گفت که نظریهٔ حجیت اجماع، تعریف اجماع به عنوان یک دلیل فقهی و حتی نامگذاری این دلیل فقهی با واژهٔ «اجماع»، همگی حاصل پاره‌ای فرایندهای تاریخی در سده‌های نخستین اسلامی بوده‌اند.

واژهٔ اجماع: واژهٔ اجماع مشتق از مادهٔ «ج م ع»، با تصریفات مختلف در آیات قرآنی و احادیث نبوی و نیز در نمونه‌های کهن از شعر و نثر عربی به مفهوم «عزم کردن» و «تصمیم داشتن» به کار رفته است. مصدر اجماع را می‌توان با مصدر «ازماع» همانند کرد که از نقطه نظر اشتقاق کبیر با جابه‌جایی حروف «ج» و «ز»، گونه‌های مختلف یک واژهٔ فرضی را نمایش می‌دهند و از نظر معنی، محتوایی معادل (دست کم در مفهوم یاد شده) دارند. این رابطه میان اجماع و ازماع از سوی برخی لغویان قدیم عربی نیز، چون فراء مورد توجه قرار گرفته است (نک: ابن‌منظور، ذیل زمع). بررسی و جست و جو در نمونه‌های کهن کاربرد و گفتار لغویان قدیم چون کسایی و فراء نشان می‌دهد که مفهوم غالب و متبادر به ذهن از واژهٔ «اجماع» در زبان عربی سدهٔ نخست هجری، همانا مفهوم عزم و تصمیم بوده است (برای گفتار لغویان، نک: ازهری، ۳۹۶/۱؛ نووی، ۲(۱)/۵۵؛ ابن منظور، ذیل جمع). از آنجا که رابطهٔ منطقی میان مفهوم مصدر ثلاثی مجرد «جمع» (گرد آوردن) و مصدر ثلاثی مزید «اجماع» (عزم کردن)، و تحول مفهومی صورت گرفته در جریان این تصریف چندان روشن نبوده است، برخی از لغت شناسان در اعصار مختلف، تلاش بر آن داشته‌اند تا با مطرح کردن تأویلاتی، این تحول مفهومی را به ذهن تقریب نمایند؛ در این تلاشها غالب محور سخن بر آن است که تصمیم گرفتن چیزی جز «جمع کردن فکر بر یک رأی» نیست (مثلاً نک: ازهری، ۳۹۷/۱، به نقل از ابوالهیثم؛ راغب، ۹۵). در حالی که نمونه‌های متفاوتی از کاربرد «اجماع» نیز در سطح محدودی در سدهٔ نخستین دیده می‌شود و به ویژه اشکال مختلف کاربرد واژهٔ اجماع با یک مفعول صریح چون «امر»، «کید» و «رأی» بر تأویلات مطرح شده، تأیید دارد (مثلاً نک: یونس/۱۰/۷۱، یوسف/۱۲/۱۰۲، طه/۲۰/۶۴؛ نیز نک: ابن درید، ۴۴۰/۳؛ جوهری، ۱۱۹۹/۳؛ ابن منظور، همانجا).

گفتنی است آنچه در آثار لغوی قرون میانهٔ اسلامی، به عنوان معنای دوم اجماع مطرح گردیده و این واژه به معنی «اتفاق» نیز دانسته شده است (نک: فیومی، ذیل جمع؛ جرجانی، ۵؛ *قاموس*، ذیل جمع)، معنایی

«مولد» و برگرفته از کاربردهای متشرعه است.

بررسیهای تاریخی نشان می‌دهد که واژهٔ «اجماع» به تدریج در سدهٔ ۲ق/۸م جایگزین واژهٔ «اجتماع» در کاربردهای دینی شده است، در حالی که در نمونه‌های موجود از اواخر سدهٔ ۱ ق نظیر روایت مسیب ابن رافع و میمون بن مهران (نک: سطور بعد) دیده می‌شود که چگونه در اتفاق نظرهای دینی، «اجتماع» و «اجماع» نه به عنوان معادل یکدیگر، بلکه در عرض هم مطرح گردیده‌اند و از جمع شدن (اجتماع) به قصد اتخاذ یک تصمیم فقهی (اجماع)، یاد شده است.

مبانی نظری حجیت اجماع: اصولیان همواره در جهت اثبات حجیت اجماع، تلاش پیگیری برای یافتن دلیلی از ادلهٔ سه گانهٔ کتاب، سنت و عقل به عمل آورده‌اند. نخستین آیهٔ مورد تمسک آنان آیهٔ ۱۱۵ از سورهٔ نساء است که در آن «پیروی راه مؤمنان» (اتّباع سبیل مؤمنین) امری تخلف ناپذیر دانسته شده است. علاوه بر این، به دو آیهٔ دیگر (بقره /۲/۱۴۳؛ آل عمران /۳/۱۱۰) که در آنها «امت پیامبر (ص)» ستوده شده است، به عنوان مؤیدی بر حجت بودن اجماع امت، استشهاد شده است. به هر روی دلالت هیچ یک از آیات یاد شده در اثبات حجیت اجماع، صریح نبوده، و از سوی جمعی از صاحب نظران تمسک به آنها مورد نقد قرار گرفته است (مثلاً نک: طوسی، عدة...، ۲۳۴/۱ به بعد؛ ابن شهر آشوب، ۱۵۶/۲؛ طوفی، ۱۰۰ به بعد). آیات دیگری از *قرآن* نیز در این باره به عنوان مستند و شاهد مطرح شده‌اند که دلالت آنها بر حجیت اجماع به مراتب ضعیف‌تر از آیات یاد شده است (مثلاً نک: علامهٔ حلی، ۱۹۲).

اما دربارهٔ استدلال به سنت، باید گفت که احادیث مورد استناد در اثبات حجیت اجماع، بر دو دسته‌اند: دستهٔ نخست احادیثی هستند که از «عدم اجتماع امت بر گمراهی» سخن می‌گویند و دلالت آنها نسبت به احادیث دستهٔ دوم صریح‌تر است. احادیث این دسته با متون مختلف به روایت تنی چند از صحابه، همچون ابن عباس، ابن عمر، انس بن مالک و ابو مسعود انصاری نقل گردیده‌اند (نک: ابوداوود، سنن، ۹۸/۴؛ ترمذی، ۴۶۶/۴؛ ابن ماجه، ۱۳۰۳/۲؛ حاکم، ۱۱۵/۱-۱۱۷؛ ابن حجر، ۱۰۴/۳). دستهٔ دوم احادیث پر شماری هستند که مدلول آنها لزوم پیروی از «جماعت» است و مستقیماً بر حجیت اجماع ـ به مفهوم اصولی آن ـ دلالت ندارند. تمسک به این دسته از روایات، حتی در *الرسالهٔ* شافعی (ص ۴۰۳) دیده می‌شود و گویا پیشینهٔ بیشتری دارد (نیز نک: حاکم، ۱۱۳/۱-۱۲۰).

اما از جملهٔ ادلهٔ عقلی اقامه شده بر حجیت اجماع آن است که وقتی گروهی پر شمار از اهل هوش و دانش، تمامی وسع خود را در اجتهاد به کار گرفته و حکمی را جست و جو کرده‌اند و بر نظری واحد اتفاق نموده‌اند، عادتاً اتفاق آنان بر خطا ممتنع خواهد بود (نک: طوفی، ۱۰۶؛ نیز پزدوی، ۲۶۰/۳؛ علاءالدین بخاری، ۲۶۰/۳؛ آمدی، ۱۷۳/۱). استدلال دیگری که در *الرسالهٔ* شافعی (ص ۴۷۲) دیده می‌شود، این است که سنت رسول خدا (ص) اگر از برخی علما پوشیده گردد، از عامهٔ آنان پوشیده نخواهد بود و لذا دانسته می‌شود که عامهٔ آنان بر خلاف سنت آن حضرت و بر خطا اجتماع نخواهد کرد.

اجماع کنندگان: مهم‌ترین اختلاف موجود در تعریف اجماع، اختلاف صاحب نظران در هویت اجماع کنندگان است. برخی از اقوال غریب، چون اجماع شمردن اتفاق اهل حرمین (مکه و مدینه)، اتفاق اهل کوفه، اتفاق اهل مصرین (کوفه و بصره)، اتفاق شیخین یا اتفاق خلفای چهارگانه، نظریات پراکنده‌ای هستند که همواره در حد حکایاتی غریب در کتابهای اصول فقه مطرح بوده‌اند و از این دست سخنان، تنها موردی که اصول نویسان از زمان شافعی تا دوره‌های بعد لازم می‌دیدند تا به بحث دربارهٔ آن بپردازند، نظریهٔ حجیت اجماع اهل مدینه منقول از مالک بن انس بود (مثلاً نک: شافعی، همان، ۵۳۳-۵۳۵).

علاوه بر استثنائات یاد شده، باید به برخی اجماعات محدود نیز اشاره کرد که نزد برخی از مذاهب کلامی ـ فقهی معتبر بوده‌اند. مهم‌ترین نمونه‌های اینگونه اجماعات، اجماع طایفهٔ امامیه نزد پیروان این مذهب، اجماع اهل بیت نزد زیدیان و برخی از معتزلیان، و اجماعات مشابه فرقه‌ای نزد گروههایی از محکّمه است (برای توضیح، نک: بخشهای بعدی همین مقاله).

به هنگام بررسی دربارهٔ مفهوم اتفاق در اجماع، این پرسش در میان است که اجماع، اتفاق نظر تمامی امت یا مجتهدان امت بر یک نظریهٔ دینی است یا اتفاق نظر اکثریتی از آنان؟ در حالی که در دیدگاههای ابراز شده از سوی برخی فرق اسلامی چون امامیه، بر لزوم اتفاق تمامی امت برای حصول اجماع تأکید شده و حجیت اجماع به حصول اتفاق میان تمامی فرق اسلامی، دست کم اتفاق اهل سنت و امامیه منوط گردیده است. نزد اکثریتی که خود را «اهل سنت و جماعت» می‌نامیدند، گاه چنین الزامی دیده نمی‌شد. در واقع بسیاری از موارد مطرح شده به عنوان اجماع نزد آنان، تنها اتفاق اهل سنت بوده، و توافق امامیه و برخی دیگر از فرقه‌های اسلامی در آنها لحاظ نگردیده است.

شافعی در *الرساله* (ص ۴۰۲-۴۰۳)، در اثبات حجیت اجماع، بر امر پیامبر (ص) به «لزوم جماعت مسلمین» استناد کرده است. در چندین متن از متون احادیث مشتمل بر «عدم اجتماع امت بر گمراهی» نیز، بر پیروی «جماعت» یا «سواد اعظم» تأکید شده است (نک: ترمذی، ۴۶۶/۴؛ حاکم، ۱۱۵/۱-۱۱۶؛ ابن ماجه، ۱۳۰۳/۲؛ ابن حجر، ۲۶۶/۴، از *مسند* ابن راهویه). بدیهی است که طرح مسألهٔ اجماع در قالب اعتبار اجماع اهل سنت و جماعت و بی‌اعتباری آراء دیگر مذاهب در انعقاد اجماع، مخالفت پیروان فرق مزبور را بر می‌انگیخت و آنان را بر آن می‌داشت تا تعریف ارائه شده از «جماعت» از سوی «اهل سنت و جماعت» را مورد نقد قرار دهند. در همین راستا، در روایات پرشماری از امامیه چنین آمده است که «جماعت» عبارت از «اهل حق» است، هر چند که اهل حق از نظر شماره در اقلیت بوده باشند (نک:

برقی، ۲۲۰؛ ابن بابویه، *معانی...*، ۱۵۴ـ ۱۵۵؛ دوریستی، ۴۵۸ـ ۴۵۹). در میان محکّمه نیز حرکتهای مشابهی دیده می‌شود؛ چنانکه ابو بکر بردعی (د بعد از ۲۴۰ق) از فقیهان و متکلمان برجستهٔ آنان در کتابی با عنوان *السنة و الجماعه* (ابن ندیم، ۲۹۵) سعی بر آن داشته است تا پیروان مذهب خود را به عنوان اهل سنت و اهل جماعت حقیقی معرفی نماید.

اجماع کشفی: عالمان امامیه در عین پذیرش حجیت اجماع، از نظر مبنای حجیت آن با دیگر مذاهب اسلامی، یک اختلاف اساسی دارند. امامیه حجیت اجماع را فی نفسه انکار کرده، و آن را تنها از این جهت معتبر شمرده‌اند که امام معصوم در زمرهٔ اجماع کنندگان بوده باشد؛ بدین معنا که هر گاه اتفاق امت یا طایفهٔ امامیه بر امری احراز گردد، امام معصوم از آن جهت که اشرف مصادیق عالمان امت و نیز طایفهٔ امامیه است، در زمرهٔ اجماع کنندگان حضور خواهد داشت (برای توضیح، نک: ادامهٔ همین مقاله). اینگونه اجماع را که در واقع حجیت آن مرهون کاشفیت آن از قول معصوم است، «اجماع کشفی» نامیده‌اند.

گونه‌های اجماع: اجماع از حیث چگونگی تحقق و چگونگی دستیابی به آن دارای گونه‌هایی است که از اهم آنهاست:

اجماع مرکب: هر گاه مجتهدان یک عصر دربارهٔ امری، دو (یا چند) نظر مختلف ابراز کرده باشند، اجماع عادی یا به اصطلاح «اجماع بسیط» تحقق نمی‌یابد، ولی اگر همگی آنان به طور ضمنی بر نفی قول ثالث (یا رابع یا...) اتفاق نمایند، این اتفاق سلبی، «اجماع مرکب» خواهد بود. حجیت اجماع مرکب مورد پذیرش تمامی قائلین به حجیت اجماع نیست و از اینجاست که اصولیان در جواز یا عدم جواز «احداث قول ثالث» (یعنی قولی خارج از اقوال اتفاق کنندگان بر اجماع مرکب) اختلاف نموده‌اند. بجز اصطلاح یاد شده، «اجماع مرکب» گاه برای اجماعی اصطلاح شده است که در آن اتفاق بر حکم حاصل است و تنها اجماع کنندگان در مستند حکم با یکدیگر اختلاف دارند (برای توضیح و ارائهٔ مثال، نک: جرجانی، ۵).

اجماع محصّل و منقول: «اجماع محصل» اجماعی است که فقیه خود از راه استقراء نظریات اجماع کنندگان، در گفتارها، فتاوا و نوشته‌های آنان، «تحصیل» می‌کند و بدین طریق اتفاق آنان را بر امری از امور دین احراز می‌کند. اما اگر شخص نه با استقراء خود، بلکه به نقل از استقراء کننده‌ای دیگر بر تحقق اجماع معینی اطلاع یابد، آن را «اجماع منقول» می‌خوانند؛ به هر روی همواره هر اجماع منقولی به یک اجماع محصل بازگشت دارد.

در اجماع منقول، همچون هر نقل دیگر، صحت طریق نقل نیز جایی برای سخن دارد. بر پایهٔ یک تقسیم نظری، طریق نقل اجماع می‌تواند متواتر یا خبر آحاد باشد و در صورت آحادی بودن اجماع، تمامی مباحث مربوط به حجیت خبر واحد و نقد آن دربارهٔ اینگونه اجماع منقول نیز مطرح می‌گردد (مثلاً نک: پزدوی، ۲۶۴/۳ـ ۲۶۵؛ ارموی، ۶۵/۲؛ آمدی، ۲۳۸/۱).

بخش دوم ـ تاریخچهٔ شکل گیری دلیل اجماع

الف ـ پیشینهٔ اجماع در دو سدهٔ نخستین: بررسی تاریخی سابقهٔ اجماع تا پایان سدهٔ ۲ ق، با توجه به کمبود شدید منابع و ابهامات موجود در منابع بازمانده، کاری دشوار است. با نگرشی مجرد از گزارشهای تاریخی، می‌توان دریافت که طرح «حجیت اجماع» به معنی اصالت دادن به «اتفاق نظرها» و ستیز با پراکندگی آراء دینی، امری دور از انتظار نبوده و در واقع واکنش طبیعی اکثریت مسلمانان در برابر تکرویها و تندیهای اقلیتها بوده است. شاید در آغاز به مقتضای نوع اختلاف، این اصالت دادن به اتفاق و پیروی راه اکثریت، بیشتر در ارتباط با مسائل سیاسی چون طرد محکّمه اهمیت می‌یافت، ولی در کنار مسائل سیاسی جامعهٔ مسلمانان، این اتفاق گرایی و شذوذ ستیزی در ریزترین مباحث فقهی، دست کم از میانهٔ سدهٔ ۱ق/۷م دیده می‌شد.

به عنوان نخستین شاهد، باید به روایت مشهوری اشاره کرد که از شذوذ ستیزی عایشه (د ۵۸ق/۶۷۸م) همسر پیامبر (ص)، در یک مسألهٔ جزئی مربوط به فقه طهارت حکایت دارد؛ محتوای کلی این روایت حاکی از آن است که عایشه بر سنت غالب نزد زنان مسلمان عصر خود (عدم قضای نمازهای ایام حیض) صحه گذاشته، و نظر مخالف ابراز شده از سوی حَروریه (محکّمهٔ نخستین) را مورد حمله قرار داده است (نک: احمد بن حنبل، ۳۲/۶، جم؛ دارمی، عبدالله، ۲۳۳/۱ـ۲۳۴؛ بخاری، ۱۴۴/۱؛ مسلم، ۲۶۵/۱).

از کهن‌ترین نمونه‌هایی که از طرح حجیت اجماع به عنوان یک نظریه در دست است، روایتی کوتاه از زبان مسیب بن رافع اسدی، فقیهی از تابعین کوفه (د ۱۰۵ق؛ برای شرح حال وی، نک: ابن سعد، ۲۰۵/۶) است که دربارهٔ مبانی داوری سلف چنین آورده است: «آنگاه که قضیه‌ای نزد ایشان مطرح می‌شد و در پاسخ آن حدیثی از پیامبر (ص) در دست نبود، برای [حل] آن گردهم می‌آمدند و «اجماع» می‌کردند [تصمیم می‌گرفتند] و حق در رأی آنان بود» (... اجتمعوا لها و اجمعوا...؛ نک: دارمی، عبدالله، ۴۸/۱ـ ۴۹). در این عبارتِ مسیب بن رافع، دو نکتهٔ پر اهمیت از نظر تاریخچهٔ اجماع نهفته است: اول اینکه مسیب بر خلاف تلقی متداول از اجماع در آثار قرون بعد، از اجتماع (عالمان دینی) با قصد و نیت حل مسأله سخن گفته است؛ دیگر اینکه کاربرد واژهٔ اجماع در این روایت پلی میان مفهوم لغوی و مفهوم اصطلاحی آن است، چرا که در این عبارت «اجماع» به مفهوم اخذ تصمیم به کار رفته و تنها در چنین اتفاق نظری که حاصل یک گردهمایی (اجتماع) با هدف حل مسأله بوده است، می‌توانست چنین «اجماعی» (تصمیمی) حاصل شده باشد و بسیار محتمل است که حالت «اجماع» در کاربردهای بعد، به جهت تغییر شرایط زمانی، جای خود را به اجماع نظریات، بدون یک گردهمایی و تصمیم‌گیری داده، و اینگونه بوده است که «اجماع» مفهومی معادل «اجتماع» یافته است.

اگر چه مسیب بن رافع در روایت خود، از شیوهٔ سلف سخن می‌گوید،

ولی سخن او در حقیقت یک گزارش تاریخی نیست، بلکه ابراز یک نظریهٔ اصولی است؛ برخورد نمادین او با طریقهٔ سلف، با نگرش میمون ابن مهران، نسبت به داوری و حکم خلیفه ابوبکر به عنوان یک فقیه نمونه، قابل مقایسه است. میمون بن مهران فقیه بلاد جزیره (د ۱۱۷ق) که نظریات او در آن روزگار بسیار مورد توجه بوده است، در روایتی که برخوردی کاملاً تصوری و غیر تاریخی دارد، داوری خلیفه ابوبکر را چنین وصف کرده است که او نخست در کتاب خدا و سنت رسول خدا می‌نگریست و آنگاه که نزد خود و نزد دیگر صحابه حکمی از آن دو نمی‌یافت، «سران و نیکان مردم را گرد می‌آورد و با آنان به مشورت می‌نشست، پس چون رأی ایشان بر امری مجتمع می‌شد، بر آن حکم می‌کرد» (جمع رؤوس الناس و خیارهم، فاستشارهم فاذا اجتمع رأیهم علی امر قضی‌به؛ نک: دارمی، عبدالله، ۵۸/۱؛ بیهقی، ۱۱۴/۱۰؛ ابواسحاق، ۴۲۵ـ۴۲۶). چنانکه دیده می‌شود، دو رکن «اجتماع» و «تصمیم» همچون روایت مسیب بن رافع در اینجا نیز وجود دارد.

علاوه بر موارد یاد شده، مسألهٔ اجماع در دو روایت مهم، به نقل از خلیفه عمر و ابن مسعود صحابی نیز مطرح شده است. در روایت نخست که به وسیلهٔ ابواسحاق شیبانی از عالمان کوفه (د ۱۲۹ق) از عامر شعبی از شریح قاضی از خلیفه عمر نقل شده است، ترتیب ادله اینگونه دانسته شده است: کتاب خدا، سنت رسول خدا و در صورت یافت نشدن حکمی در آن دو، «حکمی که مردم بر آن اتفاق کرده‌اند» (ما اجتمع علیه الناس؛ نک: دارمی، عبدالله، ۶۰/۱؛ ابن ابی شیبه، ۲۴۰/۷؛ بیهقی، ۱۱۵/۱۰). این تعبیر در روایتهای اشخاص گوناگون چون علی بن مسهر از ابواسحاق شیبانی دیده می‌شود، تنها در روایتی که سفیان ثوری از ابواسحاق نقل کرده، به جای تعبیر مزبور، دلیل سوم «ما قضی‌به الصالحون» (نک: سطور بعد)، دانسته شده است (نک: نسایی، ۲۳۱/۸). رواج این حدیث در دهه‌های آغازین سدهٔ ۲ق/۸م از سوی ابواسحاق شیبانی صورت گرفته است.

در روایت دیگر که توسط سلیمان اعمش، فقیه نامدار کوفه در همان زمان انتشار یافت، به نقل راویانی چند از ابن مسعود، ترتیب ادلهٔ فقهی چنین دانسته شده است: فقیه باید پس از کتاب خدا و سنت رسول خدا به «حکم صادر شده از سوی صالحان» (ماقضی به الصالحون) داوری کند و تنها در صورت یافت نشدن چنین حکمی است که به رأی رجوع می‌شود (نک: دارمی، عبدالله، ۵۹/۱؛ ابن ابی شیبه، ۲۴۱/۷ـ۲۴۲؛ نسایی، ۲۳۰/۸ـ۲۳۱؛ بیهقی، همانجا). در برخی متون این روایت، به جای عبارت اشاره شده، عبارت صریح‌تر «ما اجمع علیه المسلمون» آمده است (دارمی، عبدالله، ۶۰/۱ـ۶۱، سه روایت). به روایتهای منقول از عمر و ابن مسعود، باید عبارت منقول از زید بن علی، پیشوای زیدیان (مق ۱۲۱ق) را علاوه کرد که به نقل از پدران خود از حضرت علی (ع)، مضمون دو روایت یاد شده را نقل کرده و در مرتبهٔ سوم، فقیه را بر عمل به «ما اجمع علیه الصالحون» فرا خوانده است (نک: مسند زید، ۲۹۳). اگر از نگرش حدیثی دربارهٔ این ۳ روایت که از رواج آنها در دهه‌های نخستین سدهٔ ۲ق حکایت دارند، فراتر رویم، باید یادآور شویم که با بهره‌گیری از تاریخ فقه، می‌توان طرح همزمان دو ابزار فقهی اجماع و رأی در این روایات را شاهدی دیگر بر درستی تخمین زمانی دربارهٔ رواج یافتن آنها دانست.

یک بررسی در نمونه‌های داده شده، نشان می‌دهد که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق، سخن از اتفاق گرایی و شذوذ ستیزی فراتر رفته و «اجماع صحابه» یا «اجماع صالحان» (شاید عملاً اکثریت آنان)، بدون استناد آنان به دلیلی از کتاب یا سنت، به خودی خود به عنوان مأخذی مشروع و حتی لازم الاتباع در مسائل شرعی به حساب می‌آمده است.

با یک نگرش تحلیلی باید یادآور شد که دانش فقه در دورهٔ نخست از شکل‌گیری خود، یعنی تا نیمه‌های سدهٔ ۱ق، مرحله‌ای را پشت سر می‌نهاد که در آن تنها رخدادهای روزمره به عالم دینی ارجاع می‌شد و فقیه نیز تنها، مورد مطرح شده را پاسخ می‌گفت، یا حتی گاه از پاسخ صریح طفره می‌رفت و راهی قرین احتیاط و محافظه کارانه در پیش می‌گرفت. مرحلهٔ بعدی که از آن به دورهٔ «فقه تقدیری» تعبیر شده است، در واقع دوره‌ای است که پاره‌ای پرسشهای فرضی (تقدیری) در محافل فقهی طرح می‌شد و همین امر عالمان دینی را از یک برخورد انفعالی با مسائل فقهی، به یک برخورد فعالانه سوق می‌داد. طرح مسائل فرضی در فقه، مکاتب فقهی را وادار می‌ساخت تا بین مسائل از پیش پاسخ داده شده و مسائل بی پاسخ، ارتباط برقرار کنند، پاره‌ای از شیوه‌های کلی استنباط احکام را انتزاع نمایند، ترتیب به کار گیری شیوه‌ها را مورد مطالعه قرار دهند و بدین ترتیب زمینهٔ شکل یافتن دانش اصول فقه را فراهم آورند. منطقی است اگر تصور شود که شکل‌گیری دلیل اجماع، البته با بهره گرفتن از ریشه‌های دینی آن، در فرایند پیدایش فقه تقدیری و انتزاع شیوه‌های استنباط احکام صورت گرفته است.

از نظر تخمین زمانی، اگر چه تعیین مرز دقیق میان مرحلهٔ نخستین شکل‌گیری فقه و مرحلهٔ سامان گرفتن فقه تقدیری، ممکن نیست، ولی می‌توان آن را در دهه‌های پایانی سدهٔ ۱ق تحدید نمود. آنچه به عنوان یک تحلیل کلی بیان گردید، در عمل نیز با حلقه‌های یافت شده از زنجیرهٔ متحول نظریه‌های مربوط به حجیت اجماع، هماهنگی نشان می‌دهد.

از آغاز سدهٔ ۲ق، یعنی زمان خلافت عمر بن‌عبدالعزیز (۹۹ـ۱۰۰ق)، گزارشی در دست داریم که بیانگر تحولی خاص در کاربرد اجماع است؛ بر اساس این گزارش، عمر بن عبدالعزیز طی نامه‌هایی که به سرزمینهای مختلف اسلامی ارسال داشت، فرمان داد تا هر قومی (مردم هر سرزمین) به آنچه فقیهان ایشان بر آن اجماع کرده‌اند، حکم نمایند (لیقضی کل قوم بما اجتمع علیه فقهاؤهم؛ دارمی، عبدالله، ۱۵۱/۱). در صورت صحیح و دقیق بودن این گزارش، فرمان عمر بن عبدالعزیز به مثابهٔ رسمیت بخشیدن به «اجماع فقیهان هر سرزمین» و به عبارت دیگر «اجماعهای محلی» بوده است که مصادیقی از آن چون اجماع اهل مدینه و اجماع اهل کوفه در فقه مالکی و نزد گروهی از فقیهان حنفی در دوره‌های بعد هوادارانی داشته است (نک: سطور

پیشین).

بر پایهٔ گزارشی دیگر از همان عصر، عون بن عبدالله مسعودی از تابعین طبقهٔ سوم کوفه، با حجت‌شمردن اتفاق‌صحابه،عدول از اجتماع آنان را همپایهٔ عدول از سنت پیامبر(ص) شمرده‌است (همانجا).

دیدگاه فقیهان اصحاب حدیث در سدهٔ ۲ق: بارزترین نمونه در دهه‌های آغازین سدهٔ ۲ق، طرحی کوتاه از حجیت اجماع از سوی محمد بن شهاب زهری (د ۱۲۴ق) از فقیهان شاخص مکتب مدینه است؛ او در عبارتی کوتاه که دربارهٔ یک پرسش فقهی مربوط به قضای روزهٔ زنان حایض صادر شده است، در پاسخ این سؤال مستفتی که حکم صادر شده از چه طریقی روایت شده است، می‌گوید: «این چیزی است که مردم بر آن اجماع کرده‌اند و در هر مسأله‌ای نباید به دنبال اسناد بود» (هذا ما اجتمع الناس علیه و لیس فی کل شیء نجد الاسناد؛ صنعانی، ۳۳۲/۱).

پیش از آنکه دربارهٔ ادامهٔ راه زهری توسط شاگرد نامدارش مالک ابن انس سخن گوییم، باید به دیدگاه فقیهی حدیث گرا از ربع دوم سدهٔ ۲ق در شام بپردازیم. ابوعمرو اوزاعی (د ۱۵۷ق) که مذهب او تا مدتها به عنوان یکی از مذاهب اصلی فقهی، پیروانی داشته است، در پاره‌های بازمانده از ردیه‌اش بر «سیر» ابوحنیفه به اشکال گوناگون اجماع را مورد استناد قرار داده است. عباراتی چون «اخذ المسلمون ب... الی الیوم لایختلفون فیه» (ابویوسف، *الرد...*، ۱۷)، «اخذ بذلک ائمة المسلمین و جماعتهم» (همان، ۸۳)، «اجمعت ائمة الهدی علی...» (همان، ۲۳) و «اجمعت العامة من اهل العلم علی ...» (همان، ۹۱)، نمونه‌هایی از استنادات اوست. در موارد استناد اوزاعی، گاه اجماع به عنوان دلیلی مستقل و گاه به عنوان تأکیدکننده‌ای بر مدلول دیگر ادله مطرح شده است. علاوه بر این در نامه‌ای بر جای مانده از اوزاعی خطاب به ابوبلج نامی، وی حکم مشروع را حکمی شمرده است که «کتاب بر آن تصدیق دارد و سنت بر آن گواهی می‌دهد و نص آن را تأیید می‌کند، یا مردم بر آن اجماع دارند» (... الکتاب له مصدق، و السنة علیه شاهدة، و النص به [شاید له] مؤید و امر الناس علیه جامع، نک: ابن ابی حاتم، ۲۰۰). به هر روی نمی‌توان به روشنی مشخص کرد که «مردم» و «مسلمین» در تعابیر زهری و اوزاعی تا چه حد فراگیر بوده‌اند، ولی قراین گوناگون نشان می‌دهد که استقصای نظریات، آنگونه که شافعی بر آن تاکید نموده (نک: سطور بعد)، مورد نظر آنان نبوده است.

در ربع سوم سدهٔ ۲ق، به ویژه باید از مالک بن انس (د ۱۷۹ق)، فقیه بلندآوازهٔ مدینه و پیشوای یکی از مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت نام برد که در کتاب *الموطأ* خود به وفور اجماع را مورد تمسک قرار داده است. تمسک به اجماع در *الموطأ*، بیشتر در مباحث مربوط به زکات از عبادات و در ابواب مختلف مربوط به فقه معاملات و احکام به معنی اخص دیده می‌شود. شاید بتوان گفت که پرکاربردترین تعبیر مربوط به اجماع در *الموطأ* ، تعبیر «الامر المجتمع علیه عندنا» است که دهها بار در سراسر کتاب تکرار شده است و گاه زیاداتی چون «... التی لا اختلاف فیها» بدان افزوده شده است (ص ۲۴۴، ۲۷۵، ۶۶۲، جم). نمونه‌هایی نیز در *الموطأ* دیده می‌شود که اجماع در قالب عدم اختلاف بیان شده است، مثلاً: «الامر الذی لا اختلاف فیه عندنا» (ص ۲۶۱، ۲۸۰، جم). به هر روی وجود مخصص «عندنا» و گاه «عند اهل العلم ببلدنا» (مثلاً ص ۶۶۷)، حکایت از آن دارد که گویی اجماع معتبر نزد مالک، همانا اجماع عالمان مدینه بوده است؛ یعنی آنچه در آثار بعدی اصولیان نیز به عنوان دیدگاه مالک در اجماع مورد تصریح قرار گرفته است (مثلاً نک: ابن حزم، *الاحکام...*، ۵۸۴/۴؛ غزالی، *المنخول...*، ۳۱۴؛ آمدی، ۲۰۶/۱ـ ۲۰۷). در آثار اصولی مالکیان تفسیرها و استدلالات برای حجیت اجماع اهل مدینه ارائه شده است (نک: تلمسانی، ۱۶۶؛ ابن حاجب، ۵۷).

به هر روی در *الموطأ* مالک، علاوه بر عبارات صریحی که بر اجماع یا عدم اختلاف اهل مدینه در مسأله‌ای دلالت دارند، عبارات بسیار دیگری نیز دیده می‌شوند که گاه تعیین اینکه از اجماع عالمان مدینه حکایت دارند، یا از سیرت مردم مدینه، دشوار می‌نماید؛ عباراتی نظیر: «الذی ادرکت علیه اهل بلدنا» (ص ۳۰۳، جم)، «السنة عندنا» (ص ۲۸۳، ۳۰۳، جم)، «مضی امر الناس عندنا» (ص ۶۴۴) و سرانجام عبارت بسیار پر استعمال «الامر عندنا» در سراسر کتاب از این گونه‌اند. بر پایهٔ ظاهر نقل شافعی، در روزگار وی گروهی بر این پندار بوده‌اند که عبارتی چون «الامر عندنا» نیز از اجماع اهل مدینه حکایت دارند (نک: *الرسالة*، ۵۳۳). در هر حال، اجماعات مورد استناد مالک در *الموطأ*، به طور عمده با قیودی چون «عندنا» و «اهل بلدنا» به عالمان مدینه انحصار یافته‌اند و در مواردی اندک چون «مضت السنة علی ...» یا «سنة المسلمین ...» (ص ۳۱۹، ۵۵۰) به فرض ارادهٔ اجماع به مفهومی گسترده‌تر، نباید عام بودن ظاهری آنها را چندان جدی تلقی کرد (برای نقد آن، نک: شافعی، همان، ۵۳۵). در مورد اینکه اجماع کنندگان چه کسانی هستند، در *الموطأ* مالک به جز کلمهٔ مبهم «الناس»، بیشتر از تعبیر «اهل العلم»، «اهل الفقه» و گاه «اهل العلم و الفقه» استفاده شده است (نک: ص ۸، ۲۵۶، ۳۲۰، ۶۷۵، جم).

دیدگاه فقیهان اصحاب رأی در سدهٔ ۲ق: اگر چه در مورد کاربرد اجماع در فقه اصحاب رأی و موضع‌گیری آنان در این باره اسناد زیادی در دست نیست، ولی چنین به نظر می‌رسد که فقیهان رأی گرای سدهٔ ۲ق و در رأس آنان ابوحنیفه (د ۱۵۰ق)، عنایت ویژه‌ای به طرح یک دلیل فقهی با عنوان «اجماع» نشان نداده‌اند.

یحیی بن ضریس در گزارشی که از منابع استنباط احکام نزد ابوحنیفه به دست داده، ادلهٔ فقه را پس از کتاب خدا و سنت رسول(ص) اتفاق صحابه و در صورت یافت نشدن حکم در منابع یاد شده، رأی و اجتهاد دانسته است (نک: صیمری، ۲۴؛ ابن عبدالبر، ۱۴۳؛ نیز برای گزارشی مشابه از ابن صباح، نک: خطیب، ۳۴۰/۱۳). صحت کلی این گزارشها با مطالعه‌ای تحلیلی در فقه ابوحنیفه نیز تأیید می‌گردد. به هر حال، حجیت اتفاق صحابه هم در فقه ابوحنیفه، نه بر پایهٔ اصالت دادن به

اتفاق، بلکه بر پایهٔ اصالت دادن به گفتار صحابه است (نک: هـ د، ۳۹۳/۵ به بعد؛ نیز نک: ابن حزم، *الاحکام*، ۵۷۳/۴).

ابن ابی لیلی، فقیه دیگر رأی‌گرا (د ۱۴۸ق) نیز، بر پایهٔ روایاتی از عمر بن اذینه و دیگران، همچون ابوحنیفه، فقه خود را پس از کتاب و سنت، بر اساس اتفاق صحابه و مخیر دانستن خود در صورت اختلاف آنان در اجتهاد بنا نهاده بود (نک: قاضی نعمان، ۹۲/۱-۹۳). پاره‌ای از روایات، سخن از آن دارند که ابن ابی لیلی در فقه خود بر «قال اصحابنا» تکیهٔ خاص داشته است (نک: کشی، ۱۶۳-۱۶۴)، ولی احتمالاً مدلول این روایات چیزی جز شیوهٔ شناخته شدهٔ اصحاب رأی در رجوع به اقوال تابعین و اختیار قولی از آن میان بر پایهٔ اجتهاد نبوده است (قس: هـ د، ۳۹۷/۵).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق، با گسترش یافتن تمسک به اجماع در فقه اصحاب حدیث، مخالفتهایی از سوی عالمان اهل رأی در برابر تمسک بیش از اندازه به اجماع ابراز گردید. نمونهٔ آشکار این مخالفتها، اعتراضات مکرر برجسته‌ترین شاگرد ابوحنیفه، قاضی ابو یوسف (د۱۸۲ق) به اجماعات مورد ادعای حدیث گرایان شام و حجاز و عبارتهایی چون «بهذا جرت السنة» و «علی هذا کانت» بود که در لسان فقیهان حجازی و شامی بسیار پر تداول بود و از دیدگاه وی، تمسک ایشان به اینگونه اجماعات ادعایی، نوعی مصادره به مطلوب به شمار می‌آمد (نک: ابویوسف، *الرد*، ۱۱، ۲۱، جم). اگرچه ابویوسف در فقه خود حداکثر توافق با اکثریت، و پرهیز از شذوذ را در مد نظر داشت (نک: هـ د، ابویوسف)، ولی در آثار او طرح اصولی نظریهٔ حجیت اجماع دیده نمی‌شود (نیز نک: *الرد*، ۳۲، که در آن ادلهٔ فقهی را در کتاب، سنت و قیاس منحصر دانسته است).

از شاگرد دیگر ابوحنیفه، محمد بن حسن شیبانی (د ۱۸۹ق)، گفتاری به روایت هشام بن عبیدالله رازی رسیده است که در آن ادلهٔ فقه را بر ۴ قسم دانسته است: کتاب، سنت، اقوال صحابه و «ما رآه المسلمون حسناً». اگر چه این دلیل چهارم را برخی از اصول نویسان حنفی تعبیری از اجماع دانسته‌اند (نک: سرخسی، ۳۱۸/۱)، ولی نمی‌تواند چیزی فراتر از اعتبار عرف مردم و استحسان معهود در فقه حنفی باشد (نک: هـ د، ۳۹۸/۵-۳۹۹).

اقوال نسبت داده شده به ابوحنیفه، ابویوسف و محمد شیبانی در ابواب مربوط به اجماع در کتابهای اصولی حنفیه بسیار است، ولی این انتسابها نه بر اساس برخوردی تاریخی، بلکه بر پایهٔ تأویل اقوال فقهی آنان و برداشتی جهت‌دار از فقه آنان شکل گرفته‌اند. در یک نتیجه‌گیری کلی باید گفت که فقیهان اصحاب رأی در سدهٔ ۲ق، با وجود اعتبار ویژه‌ای که برای عرف رایج قائل بوده‌اند و با وجود گرایشی که بر همین پایه به استحسان داشته‌اند، هرگز راه ضدیت با احکام مجمع علیه را راه مستحسنی نمی‌شمردند، ولی اعتبار «اجماع» به عنوان یکی از ادلهٔ استنباط در فقه آنان ثابت نگشته است. در واقع با نگرش تاریخی می‌توان گفت که شکل اصولی نظریهٔ حجیت اجماع از دوره‌های متأخرتر به فقه اصحاب رأی، و بارزترین نمونهٔ آن فقه حنفی راه یافته است.

نظریهٔ شافعی در اواخر سدهٔ ۲ق: آخرین جهش در روند شکل‌گیری نظریهٔ حجیت اجماع در سدهٔ ۲ق، در *الرسالهٔ* شافعی دیده می‌شود که به احتمال بیشتر، نخستین تحریر آن در فاصلهٔ سالهای ۱۹۵ تا ۱۹۷ق، در بغداد فراهم آمده است. شافعی با آگاهی داشتن بر فقه عراقی و حجازی و اطلاع بر اعتراضات عالمانی چون ابویوسف بر حجازیان و شامیان، «اجماعات محلی» مورد تمسک حجازیان را غیر معتبر دانست و «اجماع تمامی امت» را به عنوان یک دلیل شرعی مورد استناد قرار داد. شافعی نخست در اثبات حجیت اجماع به حدیثی منقول از پیامبر (ص)، مبنی بر وجوب «لزوم جماعت مسلمین» تمسک جست و با تحلیلی درایی، از این حدیث چنین برداشت نمود که «عامهٔ مسلمین» هرگز بر خلاف سنت پیامبر (ص) و به طور کلی بر امری نادرست اجماع نخواهند کرد (نک: *الرسالة*، ۴۰۳، ۴۷۳-۴۷۶). بدین ترتیب، شافعی نه اجماع گروهی خاص، بلکه اجماع جماعت مسلمین را حجت شمرده، و گاه با صراحت بیشتر، اجماع معتبر را اجماع علمای مسلمین دانسته است (نک: همان، ۳۲۲، ۴۰۳، ۴۷۱، ۵۳۴-۵۳۵).

شافعی بر این امر که اجماع هرگز بر خلاف سنت محقق نمی‌گردد، پای فشرده (همان، ۳۲۲، ۴۷۰، ۴۷۲)، و کاربرد اجماع را به عنوان یک دلیل شرعی، منوط به فقدان دلیل از کتاب و سنت شمرده است؛ او ضمن سخن از ۴ دلیل فقهی: کتاب، سنت، اجماع و قیاس، حجیت دو دلیل اخیر را تنها محدود به موارد ضرورت و فقدان نص دانسته است (همان، ۵۹۸-۵۹۹).

با اینهمه، ضعف حجیت اجماع در برابر سنت ثابت پیامبر (ص)، مانع از آن نبوده است که شافعی اجماع را در تخصیص عموم یک حدیث فقهی، یا منصرف کردن دلالت آن از مفهوم ظاهری به مفهوم مؤول حجت بشمارد (همان، ۳۲۲، *الام*، ۱۹۴/۷) و در اثبات حجیت خبر واحد به اجماع تمسک جوید (همو، *الرسالة*، ۴۰۱). از دگر سو، اجماع نیز خود به عنوان یک دلیل شرعی، تنها با اجماعی دیگر یا با قیاس قابل «ابطال» (نسخ یا تخصیص) بود (نک: مزنی، ۲۲۴، به نقل از شافعی). شافعی در اثری مستقل با عنوان *الاجماع* (ابن ندیم، ۲۶۴) نیز دیدگاههای خود را دربارهٔ اجماع تبیین نموده بود.

ب - اجماع در مکاتب کهن کلامی: در آغاز سخن نگرشی کوتاه بر رابطهٔ منطقی و تاریخی میان حجیت اجماع و حجیت رأی و قیاس، روند بحث را هموارتر می‌سازد. باید گفت که در برخی گونه‌های طرح نظریهٔ حجیت اجماع در سده‌های نخستین هجری، اجماع در مقام تحقق با رأی و قیاس رابطه‌ای منطقی دارد؛ مثلاً در دو نمونهٔ مربوط به سدهٔ ۱ ق، یعنی در تلقی مسیب بن رافع و میمون بن مهران از اجماع صحابه، اجماع آنان چیزی جز اشتراک ایشان در «رأی»، بدون در دست داشتن دلیلی از کتاب و سنت نبوده است. در دوره‌ای متأخرتر نیز ابراهیم بن سیار نظام (هـ م)، متکلم نامدار معتزلی، با برخوردی تحلیلی

با اجماع، بر بازگشت مبنای آن به «رأی اجماع کنندگان» تأکید نموده است.

اما رابطۀ اجماع با رأی و قیاس، بی‌آنکه یک رابطۀ صریح منطقی میان آنها باشد، در تاریخ نظریات اصولی، رابطه‌ای بسیار مستحکم است. در چندین متن روایی رایج در سدۀ ۲ ق که ادلۀ فقه در آنها به طور اجمالی مطرح گردیده‌اند، یعنی در روایت شعبی از عمر، روایت اعمش از ابن مسعود و روایت زید بن علی، همواره رأی به عنوان طریق چهارم در کنار طریق سوم، یعنی اجماع (با تعبیر و مفهومی مجمل) مطرح شده است.

در سده‌های ۳ و ۴ق/ ۹ و ۱۰م که دهها گرایش گوناگون در سرزمینهای مختلف اسلامی دربارۀ ادلۀ فقهی و ضوابط کاربرد هر یک از آنها وجود داشت، نیز ارتباط مستقیمی بین حجیت اجماع و حجیت رأی و قیاس دیده می‌شود. فقیهان مذاهب گوناگون که ــ با اختلافی در میزان کاربرد ــ به حجیت قیاس قائل بوده‌اند، همگی حجیت اجماع را نیز ــ البته با اختلافاتی در برداشتها ــ باور داشته‌اند. در مقابل، امامیان و ظاهریان که حجیت قیاس و رأی را نمی‌پذیرفتند، جز در حد اجماع کشفی یا اجماع صحابه، به زمینه‌های دیگر اجماع اعتبار نمی‌دادند.

در میان معتزله و مذاهب دیگر کلامی که از نظر تکیۀ فقه ایشان بر قیاس یا ظاهر نصوص، طیفهای متنوعی به چشم می‌خورد، رابطۀ مستقیمی بین اجماع و قیاس دیده می‌شود؛ چنانکه در دیدگاه ابراهیم نظام، حجیت اجماع و قیاس همزمان مورد انکار قرار گرفته و در مذهب جباییها هر دو پذیرفته شده است. در یک نتیجه گیری کلی تاریخی باید گفت که با افزایش صبغۀ نص گرایی در یک مذهب فقهی، تکیۀ آن بر اجماع و قیاس و رأی روی به کاهش می‌نهد و با افزایش صبغۀ رأی گرایی، بر کاربرد قیاس و رأی و نیز اجماع افزوده می‌شود.

اجماع نزد معتزله: از متکلمان نخستین معتزلی در سدۀ ۲ ق، نظریۀ شاخصی دربارۀ اجماع به دست نیامده است و کهن ترین نظریۀ صریح در این باره به ابراهیم نظام مربوط می‌شود؛ او در کتاب *النکت* خود که گزیدۀ مطالب آن در کتاب *الفتیای* جاحظ نقل شده بوده است، مبانی مورد استناد قائلین به حجیت اجماع، به ویژه «عدم اجتماع امت بر خطا» را به نقد گرفته و حجیت اجماع را مورد بحث قرار داده است. برخی از نویسندگان غیر معتزلی، انکار حجیت اجماع را به طور مطلق و بدون توضیح به ابراهیم نظام نسبت داده‌اند (مثلاً نک: ابن قتیبه، ۱۸) و همین نسبت در آثار اصولی، نوشته‌های فرقه شناختی و دیگر آثار در سده‌های بعد مسلّم دانسته شده است (مثلاً نک: بغدادی، ۷۹ـ۸۰؛ شهرستانی، ۵۸/۱؛ سرخسی، ۲۹۵/۱؛ سیدمرتضی، *الذریعة*، ...، ۱۲۸/۲) و این تلقی حتی به آثار معتزلیان متأخرتر چون ابوالحسین بصری (۴۵۸/۲) و ابن ابی الحدید (۱۲۹/۶) نیز راه یافته است.

شاید دقیق ترین نقل دربارۀ دیدگاه نظام، سخن ابن راوندی بوده باشد که در مقام نقد نظریۀ او می‌گوید که به عقیدۀ نظام، امت پیامبر (ص) از جهت رأی و قیاس ممکن است که بر گمراهی اجتماع نمایند، ولی نه از جهت «تنقل عن الحواس» (یعنی اخبار از محسوسات؛ نک: خیاط، ۷۸ـ۷۹). این نقل را گفتۀ قاضی عبدالجبار معتزلی در *المغنی* (ص ۲۹۸) تأیید می‌کند که معتقد است «نزد نظام، اجماع اگر از باب خبر بوده باشد، حجت است» و سرانجام این نکته که نظام در کتاب *النکت*، برای تأیید نظریۀ خود، نمونه‌هایی از عمل صحابه به رأی و قیاس را شاهد آورده است، اشارتی بر مبنای انکار او دارد. به هر روی، استثنای موجود در دیدگاه نظام برای حجیت اجماع، نمی‌تواند دلیل مستقل در عرض کتاب و سنت تلقی گردد. ابن قبه، متکلم امامی، تصریح دارد که ادلۀ فقه نزد نظام عبارت از کتاب و خبر قاطع عذر است (نک: ص ۱۲۰؛ برای نمونه‌هایی از فتاوای خلاف اجماع او، نک: ابن قتیبه، ۱۹؛ خیاط، ۷۹؛ آمدی، ۱۶۷/۱).

در طبقۀ بعد از متکلمان معتزله، جعفر بن مبشر (د ۲۳۴ق) که در واقع به عنوان نظریه پرداز یک نظام فقهی مدوّن در میان معتزله به شمار می‌آید، در کتابی با عنوان *الاجماع ماهو* (اجماع چیست)، نقطه نظرهای خود را دربارۀ ماهیت اجماع و حجیت آن بیان نموده است (نک: ابن ندیم، ۲۰۸). بر پایۀ نقل ابن راوندی، جعفر بن مبشر نیز اجماع مبتنی بر رأی صحابه و تابعین را حجت نمی‌شمرد و بر همین اساس حد شارب خمر را از آن رو که نصی بر آن وارد نشده، و مبتنی بر اجماع اجتهادی صحابه است، خطا می‌دانست (نک: خیاط، ۹۸؛ نیز طوسی، عدة، ۲۳۲/۱؛ شهرستانی، ۶۰/۱). اگر چه انتساب چنین دیدگاه به جعفر ابن مبشر به شدت از سوی ابوالحسین خیاط رد شده است، ولی با توجه به نزدیکی بسیار دیدگاههای کلامی و اصولی جعفر بن مبشر با ابراهیم نظام و بی طرف نبودن خیاط در داوری خود (نک: سطور بعد)، پذیرش مدعای او دشوار می‌نماید. نقطه نظری مشابه نظر جعفر بن مبشر، از دیگر متفکر معتزلی، جعفر بن حرب نیز نقل گردیده است (نک: طوسی، شهرستانی، همانجاها). از عالمان معتزلی در این طبقه، همچنین باید ابوعبدالرحمان شافعی (قس: ابن ندیم، ۲۶۷، که او را فقیهی شافعی پنداشته است)، شاگرد معمر بن عباد (نک: خیاط، ۸۰) نام برد که کتابی در اصول فقه نوشته بود و علاوه بر آن در تألیفی مستقل با عنوان *الاجماع و الاختلاف* به بررسی نظریۀ حجیت اجماع پرداخته بوده است (نک: ابن ندیم، همانجا). ابن راوندی تکذیب و رد حدیث «لاتجتمع امتی علی خطأ» را به طور عام به معتزله نسبت داده است (نک: خیاط، ۱۰۸) که باید به معنی نظر غالب نزد معتزلیان پیش از طبقۀ ۸، یعنی طبقۀ خیاط و ابن راوندی، تفسیر گردد.

به عنوان یک تحلیل تاریخی باید گفت که معتزلیان تا میانۀ سدۀ ۳ق/۹م، با وجود گرایش عقلی خود در مسائل کلامی، در نظام فقهی بسیار «نص‌گرا» بودند و در آثار متعدد خود اصحاب رأی و قیاس را مورد حمله قرار می‌دادند. با وجود اندک بودن سندهای صریح دربارۀ نگرش معتزلیان متقدم دربارۀ حجیت اجماع، با توجه به نص گرایی فقه آنان و پاره‌ای اشارات یاد شده، می‌توان چنین پنداشت که جریان غالب در میان معتزله تا میانۀ سدۀ ۳ ق، با حجت شمردن اجماع سازگاری

نداشته است، اما نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق، شاهد تحولی بنیادین در نظام فقهی معتزلیان بود؛ تحولی که شذوذ پیشین در فقه اعتزالی را از اذهان می‌زدود و مواضع اصولی معتزلی را تا حد زیادی به مذاهب متداول فقهی نزدیک می‌ساخت.

در این دوره ابوالحسین خیاط، از سران معتزلهٔ بغداد که به گونه‌ای نمادین خود را میراث‌دار جعفر بن مبشر می‌دانست، نه تنها اجماع را به عنوان حجتی شرعی پذیرفت، بلکه حتی اکثریت قاطع را در تحقق اجماع کافی دانست و مخالفت یک تن (یا شاید چند تن) را موجب خلل در اجماع نمی‌دانست (نک: ارموی، ۷۵/۲؛ سبکی، ۱/ گ ۱۷۹ ب). وی عدول از اجماع را مخالفت با امت خوانده، و شخص عدول کننده را درخور تکفیر و مستوجب برائت دانسته است (نک: خیاط، ۹۳). خیاط در جهت التیام دادن میان اینگونه نگرش به ادلهٔ فقهی و نظریات مشهور از پیشینیان خود چون نظام و جعفر بن مبشر، شیوهٔ فقهی جعفر را پیروی ظاهر *قرآن* و سنت و اجماع و ترک قول به قیاس و رأی معرفی کرده (ص ۱۰۳)، و نه تنها جعفر، بلکه نظام را نیز از قول به حجیت نداشتن اجماع، منزه شمرده است (ص ۹۳). در ادامهٔ این روند، ابوالقاسم بلخی شاگرد خیاط و پیشوای مکتب بغدادی معتزله در عصر خود، مذهب حنفی را به عنوان مذهب فقهی خود برگزید و بدین ترتیب عملاً حجیت اجماع و قیاس را به شیوهٔ حنفیان پذیرفت (نک: هـ د، ۴۰۱/۵).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق، در مکتب اعتزالی بصره نیز، پیشوای آن مکتب ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ ق) حجیت اجماع و قیاس، را پذیرفت و در عین اینکه یک فقیه مستقل معتزلی بود، ولی دربارهٔ ادلهٔ اربعهٔ کتاب، سنت، اجماع و قیاس، با فقیهان شافعی و حنفی اختلاف بسیاری نداشت. روش ابوعلی جبایی پس از او از سوی فرزندش ابوهاشم جبایی دنبال شد و با غالب شدن مذهب کلامی ابوهاشم بر مکتب بصری معتزله، مذهب فقهی او نیز غالب گردید. بدین ترتیب دیده می‌شود که در آثار اصولی بر جای مانده از مکتب بصره در دوره‌های بعد، همچون بخش شرعیات از *المغنی* قاضی عبدالجبار و *المعتمد* ابوالحسین بصری، اجماع به عنوان سومین دلیل فقهی در کنار قیاس تثبیت شده، و نظریات جباییها و ابوعبدالله بصری با فاصله‌هایی بسیار اندک در کنار نظریات عالمان شافعی و حنفی مطرح شده‌اند (نک: مثلاً: قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۱۷۱، ۱۸۷-۱۸۸؛ ابوالحسین بصری، ۴۶۷/۲، ۵۳۳، جم).

در این میان باید از برخی شخصیتهای معتزله در سدهٔ ۳ ق نیز یاد کرد که گرایشهای مذهبی ویژه‌ای داشته‌اند؛ نمونهٔ برجستهٔ اینان ابن راوندی است که با تکیه بر حجیت اجماع و گوشزد کردن امتناع اجتماع امت بر خطا، در کتاب *فضیحة المعتزلة*، متقدمان معتزله را در حجت نشماردن اجماع به باد انتقاد گرفته است (نک: خیاط، ۷۸، ۷۹، ۹۸، ۱۰۸). وی همچنین در این باره کتابی با عنوان *کیفیة الاجماع و ماهیته* تألیف نموده بود (نک: ابن ندیم، ۲۹۷). شخصیت دیگر ابوالعباس ناشئ اکبر (د ۲۹۳ ق) است که در کتاب «الاوسط فی المقالات» (ص ۱۰۷)، ادلهٔ فقه را کتاب، سنت، اجماع و قیاس دانسته است. در واقع نظریات مطرح شده از میانهٔ سدهٔ ۳ ق دربارهٔ اجماع، آخرین نظریات معتزلی در این باره بودند؛ در دوره‌های بعد فقه مستقل معتزلی به انقراض گرایید و مذاهب دیگر فقهی به ویژه حنفی و شافعی از سوی متکلمان معتزلی پذیرفته شد.

دیدگاه مرجیان عدل گرا: اینکه اساس تفکر ارجاء چگونه می‌تواند با پذیرش «حجیت اجماع» ارتباط منطقی داشته باشد، خود درخور بحث است، ولی تاریخ اجماع نیز نشان می‌دهد که مرجیان عدلی از مدافعان سرسخت اجماع بوده‌اند. در زمرهٔ برجستگان این طایفه باید از بشر مریسی (د ۲۱۸ ق) یاد کرد که در زمینهٔ اجماع، نظریات صریحی ابراز داشته است. او که از نظر فقهی چارچوب کلی فقه حنفی را پذیرفته، و این مذهب را از ابویوسف فرا گرفته است، بر حجیت اجماع (اجماع امت) در کنار کتاب و سنت تکیه‌ای ویژه داشته است (نک: دارمی، عثمان، *الرد علی بشر المریسی*، ۱۴۴). بشر مریسی با اینکه همچون اسلاف حنفی خود بر حجیت قیاس باوری استوار دارد، به نحوی قیاس را بر پایهٔ اجماع نهاده است؛ چنانکه از او نقل شده که «قیاس (فرع) بر اصل» را تنها در صورتی ممکن می‌دانست که امت بر «تعلیل» آن اجماع کرده باشند (نک: ابوالحسین بصری، ۷۶۱/۲). بر پایهٔ روایتی منقول از احمد بن حنبل، بشر مریسی در کنار ابوبکر اصم، متکلم معتزلی معاصرش ــ که افکار وی کاملاً مورد تأیید عامهٔ معتزلیان نبود ــ بر حجیت اجماع و کاربرد آن در فقه اصرار ویژه‌ای داشته است؛ در این روایت، احمد بن حنبل «دعوی اجماع» را دعوایی جسورانه از سوی امثال بشر مریسی و اصم دانسته، و مخاطبان را به خلاف شیوهٔ آنان، یعنی به ذکر «عدم آگاهی خود از اختلاف» و پرهیز از دعوی صریح اجماع فرا خوانده است (نک: ابن حزم، *الاحکام*، ۵۷۳/۴-۵۷۴). ابن حزم ظاهری نیز با تکیه بر این روایت، بر نقش اساسی بشر مریسی و اصم در شکل گیری نظریهٔ حجیت اجماع (البته به شکل تعمیم یافتهٔ آن) تأکید نموده است (همانجا؛ برای نمونه‌هایی دیگر از همراهی بشر مریسی و ابوبکر اصم در دیدگاه، نک: ابوداوود، *مسائل*...، ۲۷۰؛ ابوالحسین بصری، ۹۴۹/۲).

در طبقهٔ بعد از مرجیان عدل گرا باید به دیدگاه خاص ابوعمران موسی بن عمران اشاره کرد. وی در تکالیف شرعی بر این باور بود که تفاوت نیست بین اینکه خداوند خود حکمی را بیان فرماید، یا با علم به اینکه عالمان امت جز آنچه مصلحت است بر نمی‌گزینند، حکم را به اختیار آنان تفویض کند (نک: قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، ۲۷۹؛ سید مرتضی، *الذریعة*، ۱۷۴/۲-۱۸۵). بر پایهٔ این تلقی، اجماع عالمان امت بر حکمی از احکام، نه الزاماً کاشفی از حکم خداوند، بلکه گاه اختیار حکمی است که حق اختیار آن از سوی خداوند به آنان تفویض شده است. این نگرش به مسألهٔ اجماع، شاید صریح‌ترین نظریهٔ کهن دربارهٔ اجماع است که آن را به عنوان یک «مرجع قانونگذاری» و نه طریقی برای دستیابی به حکمی از پیش تعیین شده، مطرح نموده است.

در کتاب *الایضاح* منسوب به فضل بن شاذان (د ۲۶۰ ق)، عقیده به

حجیت اجماع و تکیه بر اینکه «امت پیامبر(ص) بر خطا و گمراهی اجماع نمی‌کنند»، از عقاید مرجیان (ظاهراً مرجیان عدل گرای مورد رد مؤلف به طور خاص) دانسته شده است (نک: ص ۶۹ـ۷۰، جم). به علاوه اشاره می‌شود که بر اساس گزارشی از عثمان بن سعید دارمی، بازماندگان جهمیه (از مرجیان اهل توحید و البته جبری) در سدهٔ ۳ ق، ادلهٔ شرعی را عبارت از «کتاب ناطق، اثر و اجماع» می‌دانستند (نک: دارمی، عثمان، *الرد علی الجهمیة*، ۹۳)؛ با این حال نباید از نظر دور داشت که ممکن است دارمی در گزارش خود اصطلاح «جهمیه» را به دقت به کار نبرده باشد.

دیدگاه ضراریه: ضرار بن عمرو (د ح ۱۸۰ ق)، متکلم معتزلی که در مسائلی چون قدر از عامهٔ معتزلیان دوری گزیده بود، اینگونه باور داشت که پس از رسول خدا (ص)، حجت شرعی تنها در اجماع است و آنچه از احکام دین که از طریق آحاد روایت شده‌اند، حجیت ندارند. حفص الفرد همراه همیشگی ضرار نیز در این دیدگاه با او هم عقیده بوده است (نک: شهرستانی، ۸۳/۱). احتمالاً ضرار در کتاب یافت نشده‌اش با عنوان *اختلاف الناس و اثبات الحجة* (ابن ندیم، ۲۱۵) به ذکر مبانی تفکر خود دربارهٔ اجماع پرداخته بوده است. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد تفکر ضرار در ارج دادن به اجماع نزد پیروان مکتب او دوام یافته است؛ از باب نمونه، متن مناظره‌ای میان ابو عبدالله برقی، عالم امامی، ابوالغیث اصفهانی، یکی از پیروان ضرار، در دست است که در آن ابوالغیث بر اجماع به عنوان دلیلی استوار تکیه نموده است (نک: *الاختصاص*، ۳۴۱، مناظره‌ای واقعی یا نمادین). به سبب اندک بودن آگاهیهای ما دربارهٔ دیدگاه ضراریان نسبت به اجماع، توضیح اینکه این متکلمان دقیقاً چه مبنایی را برای اثبات حجیت اجماع در این سطح، در نظر داشته‌اند، امری دشوار است؛ ولی به نظر می‌رسد که نظریات آنان دربارهٔ اجماع، همچون پاره‌ای دیگر از تفکرات آنان، با دیدگاههای مکتب عدل گرای مرجئه، قرابت خاصی داشته است. حسین بن محمد نجار، یکی دیگر از متکلمان جبر گرای منشعب از معتزله و پیشوای نجاریه، نیز در اثری با عنوان *الاجماع* (ابن ندیم، ۲۲۹) به تشریح دیدگاه خود دربارهٔ حجیت اجماع پرداخته بوده است.

بخش سوم ـ اجماع در مذاهب ماندگار فقهی

الف ـ اجماع در مذاهب اهل سنت: پیش تر دربارهٔ ریشه‌های نظریات مربوط به حجیت اجماع در دو سدهٔ نخستین اسلامی سخن گفته شد و اشاره گردید که چگونه شافعی، به ویژه در *الرسالة* خود، اجماع را به عنوان دلیلی از ادلهٔ چهارگانهٔ فقه مطرح ساخت و به تبیین کلیات آن پرداخت؛ همچنین در این باره سخن به میان آمد که مکاتب کلامی در سده‌های ۲ و ۳ ق چه نقطه نظرهایی را دربارهٔ حجیت اجماع ابراز داشته‌اند.

اینکه پیروان شافعی در سدهٔ ۳ ق، تعالیم پیشوای خود را دربارهٔ حجیت اجماع پی گرفته‌اند، امری طبیعی است؛ نکتهٔ شایان توجه این است که پیروان دیگر مذاهب فقهی، به ویژه حنفیان و اصحاب حدیث نیز به نظریهٔ اجماع عنایتی ویژه مبذول داشته‌اند. البته باید بر این نکته توجه داشت که گاه ریشه‌های حجیت اجماع در تعالیم آن مکاتب از پیش وجود داشته و دیدگاه آنان دربارهٔ اجماع، در عرصهٔ تقابلهای مکتبی در سدهٔ ۳ ق وارد مرحلهٔ نوینی شده است.

مهم ترین شخصیت حنفی که در این جریان باید از او نام برده شود، ابو موسی عیسی بن ابان (د ۲۲۱ ق) از شاگردان محمد بن حسن شیبانی است که آثاری در اصول فقه پرداخته بوده (ابن ندیم، ۲۵۸؛ نیز نک: *بانکیپور*، شم 1596)، و آراء اصولی او مورد توجه اصول نویسان بعدی از حنفیان و غیر آنان قرار گرفته است (مثلاً نک: سرخسی، ۲۵/۱، ۲۹۳، جم). وی در عین اینکه اساس حجیت اجماع را باور دارد، شاید نخستین رجل شناخته شده‌ای باشد که ضمن سخن از اجماع سکوتی، آن را اجماع نمی‌شمارد و از حجیت برکنار می‌داند (نک: همو، ۳۰۴/۱ـ۳۰۵؛ علاءالدین بخاری، ۲۲۹/۳؛ برای اجماع سکوتی، نک: سطور بعد). بشر بن غیاث مریسی، عالم حنفی و از شاگردان ابو یوسف نیز از مدافعان و نظریه پردازان مهم اجماع بوده است (نک: بخش دوم، قسمت ب در همین مقاله).

از سوی دیگر باید از عالمان اصحاب حدیث سخن به میان آورد که با وجود حمایت نسبی از نظریهٔ حجیت اجماع و به کارگیری آن در آثار خود، بیش از آنکه به اجماع اصولی مورد نظر شافعی گرایش نشان دهند، شهرت غالب را مورد عنایت قرار می‌دادند؛ حتی همین حمایت نسبی در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق کمتر از نیمهٔ دوم آن به چشم می‌آید.

ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق)، فقیه برجستهٔ اصحاب حدیث، در آثار خود که کمتر از ۳۰ سال پس از تألیف *الرسالة* شافعی به نگارش درآمده، نظر خاصی را دربارهٔ ادلهٔ فقه ابراز کرده است؛ از آنچه ابوعبید از روش معمول خود در استنباط احکام باز نموده است، چنین برمی‌آید که وی پس از پیروی نصوص (کتاب و سنت)، موافقت با رأی مشهور را اصل قرار می‌داد و عمل به قیاس را نیز جایز نمی‌شمرد؛ او حتی در برخورد با حدیث نیز، گاه خبری را که با قول مشهور فقها ناسازگار بود، نمی‌پذیرفت (نک: ابوعبید، *الناسخ...*، ۸۶ـ۸۷، *الاموال*، ۴۳۴ـ۴۳۵، جم؛ نیز ه د، ۷۰۵/۵)، همچنین برداشت می‌شود که ابوعبید اجماع نسبتاً صعب الوصول شافعی را (نک: شافعی، *الرسالة*، ۵۳۴ـ۵۳۵) با «شهرت فتوایی» جایگزین ساخته، و حتی «شهرت فتوایی» را در نقد اخبار و تراجیح به کار می‌گرفته است.

عالم دیگر اصحاب حدیث در این دوره، احمد بن حنبل، اساساً در روش فقهی خود پس از کتاب و سنت، بر پیروی اصحاب و به ویژه اجماع آنان (البته به معنای عدم آگاهی از اختلاف) پای می‌فشرد، اما در مورد تابعین و تابعان تابعین برای فقیهی چون خود، آزادی انتخاب تمامی را قائل بود (نک: ابو داوود، *مسائل*، ۲۷۶ـ۲۷۷؛ کلوذانی، ۲۴۹/۳، ۲۵۶ـ۲۵۷). از سوی دیگر باید به روایاتی اشاره کرد که از خشم احمد نسبت به اجماعهای ادعایی حکایت دارد. در عبارتی به نقل عبدالله بن احمد از پدرش، وی دست کم بسیاری از موارد ادعایی

اجماع را کذب دانسته، و مدعی را دروغگو خوانده است (نک: همو، ۲۴۷/۳، ۲۴۸؛ ابن حزم، *الاحکام*، ۵۷۳/۴). روایات مشابهی را نیز مرّوذی و ابوالحارث از احمد نقل کرده‌اند که در آنها ادعای اجماع به عنوان اتفاق آراء همگان، مورد حملهٔ شدید قرار گرفته است (نک: کلوذانی، همانجا). از کنار هم نهادن آنچه گفته آمد، می‌توان شیوهٔ احمد ابن حنبل را چنین تبیین کرد که او به منظور اختیار قول اصلح از میان تابعین، بدون آنکه خویشتن را برای احراز اتفاق آراء همگان در تنگنا گذارد، همچون شیوهٔ ابوعبید، پیروی قول اشهر را (مگر در موارد وجود صارف) برمی‌گزیند و دعوی اجماع را سخنی جسورانه و به دور از ورع می‌شمارد (نیز نک: همو، ۲۴۸/۳، ۲۶۰-۲۶۱؛ آمدی، ۱۹۹/۱).

در اینجا لازم است یادآور شویم که احادیثی با مضمون صریح «عدم اجتماع امت بر خطا» در آثار عالمان اصحاب حدیث، در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ ق، چون ابن راهویه در مسند از دو طریق (نک: ابن حجر، ۱۰۴/۳)، عبدالله بن بهرام دارمی در سنن (۲۹/۱) و آثار نویسندگان نیمهٔ دوم آن سده چون ترمذی در سنن (۴۶۶/۴)، ابن ماجه در سنن (۱۳۰۳/۲)، ابو داوود در سنن (۹۸/۴) و حارث بن ابی اسامه در مسند (نک: ابن حجر، همانجا) دیده می‌شود. وجود برخی تذکرات در کنار «عدم اجتماع امت بر ضلالت» در این روایات مانند: «یدالله مع (یا علی) الجماعة»، «علیکم بعظم امة محمد(ص)» و به ویژه «اذا رأیتم اختلافاً فعلیکم بالسواد الأعظم»، تفسیر اجماع مورد نظر به «اکثریت قاطع» و نه «اتفاق همگان» از سوی اصحاب حدیث را توجیه می‌کند. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق، قول به حجیت اجماع به صراحت نیز در آثار اصحاب حدیث چون *تأویل* ابن قتیبه (ص ۱۹-۲۰) و *الرد علی بشر المریسی* تألیف عثمان دارمی (ص ۱۹۳) دیده می‌شود و نسایی در کتاب سنن خود (۲۳۰/۸-۲۳۱) بابی را برای لزوم حکم به اتفاق اهل علم گشوده است. در این دوره به ویژه کاربرد اجماع در فقه دو تن از عالمان اصحاب حدیث: محمد بن عیسی ترمذی (د ۲۷۹ق) و محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ق) قابل توجه است.

ترمذی در کتاب سنن که به اعتقاد خودش تألیفی حدیثی و در عین حال فقهی است (نک: ۷۳۶/۵ به بعد)، احادیثی را ثبت کرده است که نزد بیشترین یا دست کم برخی از فقیهان «معمول به» بوده (همانجا)، و در اثنای کتاب با عباراتی چون «علیه العمل عند اهل العلم» به طور مجمل و با عباراتی نظیر «... عند عامة اهل العلم»، «... عند اکثر اهل العلم» و حتی «... الذی اجمع علیه اهل العلم»، گرایش اکثریت فقیهان به یک رأی و بالمآل اختیار فقهی خود را مطرح نموده (مثلاً نک: ۲۳/۱، ۲۴، ۳۱، ۴۶، ۶۸/۲، جم)، و بدین ترتیب همسانی روش فقهی خود را با پیشینیان اصحاب حدیث نشان داده است.

محمد بن جریر طبری را به عنوان فقیهی باید تلقی کرد که در مکتب اصحاب حدیث، یک مذهب مستقل فقهی بنیاد نهاده است و پیروان این مذهب با عنوان «جریریه» تا چندی در صحنهٔ مناظرات فقهی حضور داشته‌اند. در بررسی نظریات منقول از طبری دربارهٔ اجماع، نوعی تقابل خاص میان مواضع او با مواضع شافعیان به خصوص دیده می‌شود. او شافعی را در پیروی از اجماع، مورد انتقاد قرار داده، و چنین ادعا کرده که شافعی را در ۴۰۰ مسألهٔ فقهی برخلاف اجماع (البته با تعریف طبری) یافته است (نک: ابن حزم، *الاحکام*، ۵۷۴/۴). طبری در مطرح کردن این نظریه که اجماع چیزی جز توافق اکثریت قاطع نیست و مخالفت یک یا چند تن در تحقق آن خللی به هم نمی‌رساند، سخنی غیر از باور سنتی اصحاب حدیث را مطرح نساخته بود، ولی شاید از آن رو در منابع اصولی به عنوان قائل شاخص این قول شناخته شده است که اول بار آن را در قالب بحثی اصولی و تدوین یافته، مطرح کرده است. در منابع اصولی، دربارهٔ اینکه طبری تا چند تن استثنا را در اجماع می‌پذیرد، ارقام مختلفی نقل شده است (نک: ابن حزم، همان، ۵۳۸/۴؛ ابو اسحاق، ۳۶۱؛ سبکی، ۱/ گ ۱۷۹ ب). نکتهٔ مهم دیگر در نگرش طبری بر اجماع، این است که او برخلاف شافعیان و جمعی دیگر از اصولیان، اجماع مبتنی بر قیاس و اجتهاد را حجت نمی‌شمارد و تنها آن اجماع را دلیل می‌داند که بر پایهٔ نصوص شرعی حاصل شده باشد (نک: ابو اسحاق، ۳۷۲). برخی گفته‌اند که طبری نه بر پایهٔ بدبینی به قیاس، بلکه بر پایهٔ اعتقاد به ممکن نبودن تحقق چنین اجماعی، حجیت آن را منتفی دانسته است (نک: ارموی، ۷۹/۲). ویژگیهای نگرش طبری به اجماع، پیروان او را بر آن داشت تا در تألیفات مستقلی به تبیین نظر پیشوای خود بپردازند؛ از نمونه‌های شناخته شدهٔ این آثار در سدهٔ ۴ ق، اثری با عنوان *الاجماع فی الفقه* از ابوالحسن احمد بن یحیی منجم و کتاب دیگر با عنوان مشابه از ابوالحسین ابن یونس متکلم بوده است (نک: ابن ندیم، ۲۹۲).

گروه دیگری که در شکل گیری مباحث اصولی و به ویژه مباحث مربوط به اجماع در سدهٔ ۳ ق نقش بسیار حساسی ایفا نموده‌اند، گروه ظاهریان و در رأس آنان داوود اصفهانی (د ۲۷۰ ق)، پیشوای این مکتب بوده است. او که به شدت با رأی و قیاس در فقه مخالف بود، اجماع فقیهان را به عنوان یک دلیل مستقل فقهی نپذیرفت و تنها «اجماع صحابه» را به شرطی حجت دانست که کاشف از نص شرعی بوده باشد و نه آنکه بر اساس رأی و قیاس تحقق یافته باشد (نک: ابن حزم، همان، ۳۷۲/۴، ۵۲۵؛ ابواسحاق، همانجا). او در جهت محدود ساختن اجماع و تکیه بر نصوص شرعی، اجماع سکوتی را نیز از مصادیق اجماع خارج دانست (نک: همو، ۳۹۲؛ ابن حزم، همان، ۵۶۲/۴-۵۶۳). داوود ظاهری نظریات خود را دربارهٔ اجماع در کتابی مستقل با عنوان *الاجماع* منعکس ساخت (نک: ابن ندیم، ۲۷۲) و در دوره‌ای متأخرتر، ابن حزم اندلسی (د ۴۵۶ق) که احیا کنندهٔ مجدد فقه ظاهری به شمار می‌آید، در آثار مختلف خود، به ویژه در *الاحکام* و مقدمهٔ *مراتب الاجماع* به تبیین نظرگاههای این مذهب و عالمان آن دربارهٔ اجماع پرداخت. به طور کلی می‌توان گفت، پذیرش اجماع نزد داوود اصفهانی و غالب فقیهان ظاهری تا بدان حد بوده است که آنان را از متهم شدن به مخالفت با حجیت اجماع برهاند.

سده‌های ۴ و ۵ ق را در تاریخ علم اصول باید دورهٔ رواج تدوین کتابهای جامع در این علم از سوی فقیهان مذاهب گوناگون اسلامی به شمار آورد؛ از این رو دربارهٔ اجماع نیز در کتابهای اصولی تدوین شده در این دوره مباحثی مطرح می‌گردید که نشان دهندهٔ دیدگاههای متنوع در آن دوره، دربارهٔ اجماع بود و از توسعهٔ کاربرد آن، یا تضییق موارد آن، حکایت داشت. از مهم‌ترین مباحث پر تداول در این دوره است:

۱. حجیت اجماع سکوتی: دربارهٔ این مبحث در سدهٔ ۴ ق و پس از آن، ۳ گروه نظریات متفاوتی داشته‌اند: جمع کثیری از حنفیان و شافعیان و برخی از معتزله چون ابوعلی جبایی که با توسعه دادن مفهوم اجماع، اجماع سکوتی را نیز اجماعی معتبر می‌شمردند؛ کسانی چون ابوعبدالله بصری از معتزله و قاضی ابوبکر باقلانی از مالکیان اشعری که اجماع بودن و هم حجیت آن را نفی می‌کردند؛ و گروه سوم برخی از شافعیه، شماری از حنفیه چون ابوالحسن کرخی و برخی از معتزله و از آن جمله ابوهاشم جبایی که با اتخاذ موضعی میانه، اجماع سکوتی را به عنوان یک حجت شرعی می‌پذیرفتند، بدون آنکه اجماع بودن آن را بپذیرند. برخی نظریات فرعی نیز از سوی کسانی چون ابوعلی ابن ابی هریره و ابواسحاق مروزی، از عالمان شافعی ابراز شده است (نک: غزالی، *المنخول*، ۳۱۸-۳۱۹؛ علاءالدین بخاری، ۲۴۷/۳؛ آمدی، ۲۱۴/۱).

۲. اجماع پس از اختلاف: مدار این بحث بر چنین پرسشی بود که آیا درصورت اختلاف عالمان یک عصر، این امکان برای عالمان عصر بعد وجود دارد که در آن مسأله بر حکمی واحد اجماع کنند و آن اجماع حجت شرعی تلقی گردد؟ در این مسأله غالب اصحاب حدیث و اکثر شافعیان، به‌ویژه متکلمانی چون ابوالحسن اشعری، امام‌الحرمین جوینی و غزالی، اجماع بعد از اختلاف را نامعتبر دانسته‌اند، در حالی که جماعتی از اصولیان حنفیه و معتزله و برخی از بزرگان شافعیه چون ابوسعید اصطخری، ابوعلی ابن خیران و ابوبکر قفال به حجیت چنین اجماعی حکم کرده‌اند (نک: غزالی، *المستصفی*، ۲۰۳/۱؛ علاءالدین بخاری، ۲۴۷/۳-۲۴۸؛ ابن حاجب، ۶۲؛ آمدی، ۲۳۳/۱). شیخ طوسی از امامیه، بارها در کتاب *الخلاف*، از «انقراض خلاف» یک اقلیت از صحابه یا تابعین به انقراض نسل آنان و حصول اجماع در نسل بعد سخن گفته است (نک: ۱۴۹/۲، ۱۵۲، ۱۸۶، ۱۹۴، جم).

۳. اجماع مرکب: مبنای سخن آن بود که درصورت اختلاف عالمان یک عصر بر دو یا چند قول محدود، یک اجماع ضمنی و پنهان از سوی آنان بر خطا بودن اقوال فرضی دیگر صورت گرفته است که ابراز قولی جدید، این اجماع ضمنی را که بعدها «اجماع مرکب» نامیده شد، خرق می‌کند. در لسان اصولیان که غالباً از اختلاف فقیهان بر دو قول سخن رانده‌اند، ابراز قول جدید با اصطلاح «احداث قول ثالث» شهرت یافته است. در این مسأله، ظاهریان، گروهی از اهل کلام و برخی از حنفیان به جواز احداث قول ثالث قائل بوده‌اند، ولی نظر اکثر اصولیان قول به حجیت اجماع مرکب و جایز نبودن احداث قول ثالث بوده است (نک: ابن حزم، *الاحکام*، ۵۴۷/۴؛ ابواسحاق، ۳۸۷؛ ارموی، ۵۹/۲).

۴. انقراض نسل: پرسشی که در این دوره بسیار مورد توجه بود، این بود که آیا برای تحقق اجماع در میان عالمان یک عصر و حجیت یافتن آن برای نسل بعد، انقراض نسل اجماع کننده ضروری است، یا نه؟ بر غالب اصولیان از شافعیه و حنفیه و نیز غالب متکلمان از معتزله و اشاعره، انقراض نسل را در تحقق اجماع شرط نمی‌دانسته‌اند، اما قول به اشتراط آن از احمد بن حنبل، ابن فورک اشعری و سلیم رازی نقل شده است. شماری از اصولیان نیز میان اجماع قولی و سکوتی یا میان اجماع مبنی بر نص و اجماع مبنی بر قیاس، در این باره به تفصیل قائل بوده‌اند (نک: ابوالحسین بصری، ۵۳۸/۲؛ ابن حزم، همان، ۵۴۴/۴؛ پزدوی، ۲۴۳/۳؛ سرخسی، ۳۱۵/۱؛ کلوذانی، ۳۴۶/۳-۳۴۷؛ علاءالدین بخاری، ۲۴۳/۳؛ آمدی، ۲۱۷/۱). گفتنی است که اشتراط انقراض نسل در حجیت اجماع، عملاً به بی اثر ساختن اجماع منجر می‌گردد، چرا که هرگز جدا ساختن طبقات فقیهان و تفکیک نسلی از نسل دیگر در عمل امکان‌پذیر نخواهد بود. همین نکته غزالی را بر آن داشته است تا اتفاق کلمهٔ امت، ولو در یک لحظه را، موجب انعقاد اجماع بشمارد (نک: غزالی، همان، ۱۹۲/۱).

۵. اجماع در اکثریت قاطع: مدار بحث، این مسألهٔ پیشینه‌دار بود که آیا مخالفت یک یا چند تن در تحقق اجماع خللی وارد می‌سازد؟ به تعریف ابوالحسن کرخی که نزد حنفیان از مقبولیت ویژه‌ای برخوردار بود و با نظر شافعیان همسانی داشت، حتی مخالفت یک تن، حصول اجماع را منتفی می‌کند. ولی در همین دوره، برخی از حنفیان چون ابوبکر رازی، با قول به تفصیل، فقیهان معتدبه را از فقیهان نامعتبر جدا ساختند (نک: سرخسی، ۳۱۶/۱؛ علاءالدین بخاری، ۲۴۵/۳؛ ابواسحاق، ۳۶۱-۳۶۲) و بدین ترتیب، اینان موضعی میانه بین موضع مشهور شافعیان و حنفیان از یک سو و موضع اصحاب حدیث، جریریان، مالکیان اصولی چون ابن‌خویزمنداد و معتزلیان چون ابوالحسین خیاط اتخاذ نمودند که اجماع در دید آنان چیزی جز اکثریت قاطع نبود (نک: سرخسی، علاءالدین بخاری، ابواسحاق، همانجاها؛ سبکی، ۱/ گ ۱۷۹ ب؛ ابن حزم، *مراتب...*، ۹-۱۰؛ نیز قس: ارموی، ۷۵/۲، که موضع ابوبکر رازی را با موضع طبری کاملاً برابر دانسته است).

۶. اجماع عامه یا اهل اجتهاد: ظاهر ترکیب «اجماع امت»، چنین می‌نمایاند که در تحقق آن باید تمامی آحاد امت اسلامی شرکت جویند؛ اما غالب نظریه‌پردازان مباحث اجماع، در تفسیر اجماع بر این باور بوده‌اند که شرکت دادن کسانی از امت که از دانش فقه بی‌بهره یا کم بهره‌اند، در پاسخ‌یابی برای یک مسألهٔ فقهی هرگز موردنظر شارع نمی‌تواند بود و از همین‌رو اجماع امت را چیزی جز اجماع فقیهان و اهل‌نظر و اجتهاد نشمرده‌اند (نک: ابواسحاق، ۳۷۱؛ پزدوی، ۲۳۹/۳؛ سرخسی، ۳۱۲/۱). از اقلیت مخالف که شرکت عامه را نیز در تحقق اجماع لازم شمرده‌اند، نام قاضی ابوبکر باقلانی، اصولی نامدار مالکی ـ اشعری به‌طور شاخص دیده می‌شود (نک: ابواسحاق، همانجا؛ آمدی،

۱۹۱/۱). آمدی با چنین برداشتی از نقطه‌نظر باقلانی، قول یاد شده را قول مختار خود خوانده است (همانجا)؛ ولی دور نیست که دیدگاه باقلانی نه شرکت دادن همگان در تحقق اجماع، بلکه در حد قدری گسترده کردن دایرهٔ اهل اجماع بوده باشد (نک: غزالی، *المنخول*، ۳۱۱). برخی از اصولیان، برای پرهیز از هرگونه تندروی، اجماع تمامی آحـاد امت را در مسائلی که عـادتـاً بر همگان معلـوم است، لازم دانسته‌اند، درصورتی که در دقایق فقهی، آنان را در اهل اجماع داخل نشمرده‌اند؛ تفصیلاتی اینگونه، از سوی کسانی چون پزدوی (همانجا) و، به گونه‌ای دقیق‌تر، غزالی (*المستصفی*، ۱۸۱/۱ـ ۱۸۲) مطرح شده است. در سده‌های ۴ و ۵ق، حتی برخی از فقیهان اصولی، فقیهان حدیث گرای غیرمعتقد به شیوه‌های اصولی یا فقیهان ناآشنا به این شیوه‌ها را از جرگهٔ اجماع کنندگان خارج دانسته‌اند (نک: سرخسی، ابواسحاق،همانجاها).

۷. اهلیت برای اجماع: پزدوی و سرخسی، دو تن از اصولیان حنفی در سدهٔ ۵ ق، با تکیه بر مبحث «اهلیت» در اجماع، بری بودن از «هوی» را شرط اهلیت اجماع کنندگان دانسته‌اند و بر آن بوده‌اند که قول مخالف از سوی عالمان مذاهبی چون امامیه و محکّمه که مورد تأیید اهل سنت نبوده‌اند، موجب خلل در تحقق اجماع نمی‌گردد (پزدوی، ۲۳۶/۳ـ ۲۳۸؛ سرخسی، ۳۱۰/۱ـ۳۱۱). غزالی ضمن بحث در همین باره، از خلاف عالم «مبتدع» سخن به میان آورده، و گفته است که اظهار مخالفت عالم مبتدع، مانع انعقاد اجماع می‌گردد (نک: غزالی، همان، ۱۸۳/۱؛ نیز کلوذانی، ۲۵۲/۳ـ۲۵۳). عالمان معتزلی، چون قاضی عبدالجبار، با اینکه در این دوره بسیار با نظریات اصولی غیر معتزلیان قرابت و هماهنگی یافته بودند، به صراحت شرکت داشتن همهٔ مذاهب اسلامی، حتی محکّمه را در تحقق اجماع لازم شمرده‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۲۰۷؛ قس: در نقطهٔ مقابل، ابن حزم، *مراتب*، ۱۲ـ ۱۵). پزدوی وجود صفت «فسق» را نیز در فقیه صحیح المذهب، موجب خروج او از زمرهٔ اهل اجماع شمرده، و مخالفت او را مخل اجماع ندانسته است (نک: ۲۳۷/۳)، ولی اصولیان شاخص چون ابواسحاق شیرازی، امام الحرمین جوینی و غزالی، قول فاسق را در تحقق اجماع معتبر شمرده‌اند (نک: غزالی، همان، ۱۸۳/۱؛ علاءالدین بخاری، ۲۳۸/۳).

۸. حکم مخالفت با اجماع: در اواخر سدهٔ ۴ق به سختی می‌توان گروهی از مکاتب فقهی اسلامی یافت که به حجیت اجماع، هرچند در قالبی محدود، چون امامیان و ظاهریان، معتقد نباشند؛ بی‌جهت نیست که خوارزمی در *مفاتیح العلوم* (ص ۷) در این دوره، ۳ دلیل کتاب و سنت و اجماع، را ادلهٔ مورد اتفاق فقهی نزد مذاهب گوناگون شمرده، ولی قیاس را از ادلهٔ مورداختلاف دانسته است. به موازات حصول اتفاق نسبی بین مذاهب بر اصل حجیت اجماع، برخی از گروههای فقهی، احکام مورد اجماع را نیز تقدسی ویژه می‌بخشیدند و تخطی از آن آراء را امری نابخشودنی می‌انگاشتند. حتی برخی از اصولیان چون پزدوی و سرخسی برآنند که اجماع، از حیث ایجاب علم و عمل، همانند آیه‌ای از *قرآن* یا حدیثی متواتر است و هر آنکه بر آن انکار ورزد، کافر می‌گردد (پزدوی، ۲۶۱/۳؛ سرخسی، ۳۱۸/۱). همچنین در «الفقه الاکبر» منسوب به شافعی (ص ۳۰)، اجماع عالمان امت، یک حق مسلّم و قطعی شمرده شده است که مخالفت با آن جایز نیست و پیروی از آن واجب است (نیز نک: ونسینک، 268، بند 28).

ابن حزم ظاهری که خود به حجیت اجماع ــ البته در سطحی محدود به اجماع صحابه ــ معتقد بود و مخالفت کنندگان با اجماع حقیقی را کافر می‌پنداشت (نک: *مراتب*، ۱۰)، سخن برخی گروهها را، مبنی بر اینکه مخالفت با اجماع جایز نیست، نقل کرده و آن را سخنی صحیح، ولی گمراه کننده دانسته است. او با تمسک به گفتهٔ مشهور حضرت علی(ع) دربارهٔ خوارج: «کلمة حق أرید بها باطل»، گروههای یاد شده را به جهت سوءاستفاده از این حربه، مورد حمله قرار داده است (نک: همو، *الاحکام*، ۵۴۳/۴). یکی از کاربردهای غیراصولی این حربه، در یک مناظرهٔ فقهی از سوی شیخ مفید، عالم امامیه، مورد اعتراض قرار گرفته است (نک: سیدمرتضی، *الفصول*...، ۹۷/۱).

اجماع در هزارهٔ اخیر: پس از تدوین جوانب گوناگون مسألهٔ حجیت اجماع در سده‌های ۴ و ۵ ق از سوی اصولیان اهل سنت، ازجمله غزالی، در سده‌های بعد تحول عمده‌ای در این باره، در آثار اصولی اهل سنت به چشم نمی‌خورد. مباحث مربوط به اجماع در آثار سده‌های بعد بیشتر تکرار، یا شرح و تفصیل مطالبی بود که پیشینیان در نوشته‌های خود مطرح کرده بودند.

در این دوره بحث از اجماع، همچون بسیاری دیگر از مباحث اصول فقه به یک سلسله مباحث نظری تبدیل شده بود که چندان کاربرد عملی نداشت. بدون اینکه مفهوم و محدودهٔ انسداد باب اجتهاد در فقه اهل سنت را مورد گفت و گو قرار دهیم، یا به تحدید زمانی آن بپردازیم، به اجمال باید اشاره کنیم که پرهیز نسبی از اجتهاد دراین دورهٔ طولانی، به ویژه دربـارهٔ مبحثی چون اجماع، کـاربرد عملی آن را بسیـار محدود می‌گردانید. در این میان تنها برخی از مجتهدان شاخص بودند که دربارهٔ کاربرد اجماع روشهای ویژه‌ای را ارائه می‌کردند. نمونه‌ای بارز از میان آنان، ابن تیمیه متفکر و فقیه مشهور حنبلی (د ۷۲۸ق) است که با یک جهت‌گیری سلف گرایانه، بر مفتوح بودن باب اجتهاد تأکید ورزید و به رغم‌اینکه کاربرد قیاسی را در استنباط احکام فقهی پراهمیت تلقی می‌کرد، از ارزش اجماع کاسته، و به جای آن، «اتفاق» را قرار داده است که توافق میان مجتهدان در شریعت اسلامی است و صحت آن وابسته به نصی است که این اتفاق بر آن مبتنی است (نک: ص ۱۰ـ۱۱؛ نیز برای تحلیل لائوست، نک: EI², III/954). ابن تیمیه در مقدمهٔ نقد خود بر *مراتب الاجماع* ابن حزم، بسیاری از اجماعات مورد ادعا از سوی فقیهان مختلف را ناشی از آگاه نبودن آنان به اقوال مخالف دانسته، و در بخش اصلی کتاب، شماری از موارد اجماع مطرح شده از سوی ابن حزم را با نشان دادن اقوال مخالف مورد نقد قرار داده است

(همانجا، جم).

اجماع، مرجعی برای قانونگذاری: از نقطه‌نظر تاریخچهٔ نظریه‌ها، در سده‌های نخستین هجری، بیشتر نظریه‌پردازان اجماع، معتقد بودند که امت اسلامی بدون در دست داشتن مأخذ و مستندی از نص یا آنچه متفرع از نص باشد، بر حکمی اجتماع نمی‌کنند، اعتقادی که در سده‌های میانهٔ اسلامی نیز تفکر غالب نزد اصولیان بود. اصولیان تنها از وجود یک اقلیت کوچک سخن گفته‌اند که به اعتقاد آنان ممکن است اجماع برپایهٔ «توفیق» الٰهی و نه «توقیف» منعقد گردد؛ توفیق در دیدگاه آنان اینگونه بود که خداوند اجماع کنندگان را بدون در میان بودن مستندی، بر اختیار رأی «صواب» موفق گرداند (نک: آمدی، ۲۲۱/۱؛ خضری، ۲۸۲). اگر چه اصولیان دربارهٔ مطرح کنندگان نظریهٔ توفیق توضیحی نیفزوده‌اند، اما این تفکر نزد مرجیان عدل گرا در سده‌های نخستین، به‌ویژه نزد ابوعمران موبس بن عمران مشهود است (نک: بخش دوم، قسمت ب در همین مقاله). نظریهٔ یاد شده، روشن‌ترین نمونه از تلقی اجماع به عنوان یک مرجع قانونگذاری در تاریخ اجماع است، اما در دوره‌های بعد نیز می‌توان جلوه‌هایی دیگر از کاربرد اجماع را در فقه اهل سنت به عنوان مرجع قانونگذاری یافت که مبانی نظری محدودتری داشته‌اند.

این تفکر که اجماع می‌تواند برپایهٔ اجتهاد و قیاس منعقد گردد، مورد تأیید اکثریتی از اصولیان اهل سنت، به ویژه در سده‌های میانهٔ اسلامی بوده است؛ به عنوان نمونه‌ای شاخص، غزالی در *المستصفی* (۱۹۶/۱-۱۹۸)، ضمن تأکید بر جواز انعقاد چنین اجماعی و حجت بودن آن، به نقل و نقد استدلالات اقلیت مخالف پرداخته، و در پایان بر این نکته تصریح کرده که، با وجود احتمال خطا در اجتهاد آحاد فقیهان، در اجتهاد امت اسلامی که اجماع برپایهٔ آن منعقد شده است، خطایی راه ندارد. غزالی در اینجا، حتی انسداد کلی باب اجتهاد را نیز به طور ضمنی رد کرده است (همان، ۱۹۶/۱). بدین ترتیب می‌توان مشاهده کرد که در این دوره از اصول فقه اهل سنت، اجماع هرچند در سطح محدودی می‌توانسته است به عنوان مرجعی برای قانونگذاری مطرح گردد، اما این قانونگذاری برخلاف نظریهٔ توفیق، استقلالاً انجام نمی‌شده است. اجماع در اینجا تنها تنفیذ کنندهٔ احکام مبتنی بر اجتهاد و قیاسی بود که پیش‌تر از سوی فقیهان ابراز می‌شد و در عمل هر قدر که متفکری بر مفهوم دقیق اصولی اجماع سختگیری بیشتری مبذول می‌داشت، دامنهٔ اجماعات قابل استناد، تنگ‌تر می‌شد و روی به کاستی می‌نهاد. در صد سالهٔ اخیر، مسألهٔ حجیت اجماع از جملهٔ مهم‌ترین مسائل اصولی بوده که از سوی عالمان اصلاح طلب اهل سنت مورد بحث و گفت و گو قرار گرفته است؛ گفت و گوهایی که محور آنها بر دو پایه قرار دارد: نخست انکار تحقق و نیز دستیابی به اجماع، بدان معنی که در کتابهای سنتی علم اصول تعریف شده است؛ دیگر ارائهٔ روشهای نوینی که بتوان از اجماع به عنوان یک مرجع کارآمد در قانونگذاری شرعی بهره گرفت.

رشید محمدرضا ضمن اینکه وقوع اجماع و وقوف بر آن را به تعریف سنتی، امری ناممکن شمرده است، درمورد اجماع بر این باور بود که باید عالمان برجسته و معتبر در مجلسی گرد آیند و در مسائلی که دربارهٔ آن نصی شرعی وجود ندارد، به تبادل نظر پردازند و در صورتی که بر نظری واحد اتفاق کنند، اتفاق آنان به منزلهٔ اجماع تلقی گردد؛ وی خاطر نشان می‌کرد اجماعاتی که بر اثر تغییر مصالح، در مجالس مشابه، حاصل شده باشند، می‌توانند اجماعات پیشین را منسوخ سازند (نک: رضا، ۲۰۸/۵-۲۰۹). رشید محمدرضا اشاره دارد که استادش شیخ محمد عبده نیز در این باره با او هم رأی بوده است (همانجا).

عالم دیگر معاصر، عبدالوهاب خلاف نیز در همین باب، امکان انعقاد اجماع را انکار نموده، پیشنهاد کرده است که دولتهای اسلامی هریک فقیهان واجد شرایط اجتهاد را در کشور خود شناسایی کنند و در مسائل شرعی خاص، نظر آنان را جویا شوند؛ بدین ترتیب گردآوری نظریات مجتهدان در کشورهای مختلف اسلامی ممکن خواهد بود و اگر آراء مجتهدان همهٔ کشورها بر امری متفق گردد، اجماع منعقد خواهد شد (نک: ص ۵۲-۵۴؛ برای نظریاتی دیگر در این‌باره از کمال فاروقی و دیگران، نک: حورانی، 60-59).

ب. اجماع نزد امامیه: خصوصیاتی چون تکیه بر نصوص و پرهیز از رأی و قیاس که در طول متجاوز از ۱۴ سده تاریخ فقه امامیه، بر مکاتب مختلف این فقه حاکم بوده است، تا حد زیادی اهمیت اجماع به عنوان یک دلیل مستقل را تحت‌الشعاع قرار داده است (برای رابطهٔ منطقی و تاریخی میان اجماع و رأی، نک: بخش دوم، قسمت ب در همین مقاله). با یک نگرش تاریخی دیده می‌شود که تا سدهٔ ۴ق/۱۰م، اجماع در سطحی بسیار محدود و عمدتاً در مقام احتجاج نزد امامیه به کار می‌رفته، و از سدهٔ ۴ق به بعد بوده که اجماع به عنوان یک دلیل شرعی در استنباط احکام فقهی کاربرد گسترده‌ای یافته است؛ اما همین اجماع پر کار برد نیز چیزی جز اجماع طایفهٔ امامیه، آن هم به اعتبار کاشفیت از قول معصوم و نه یک دلیل مستقل، نبوده است.

اجماع امت نزد امامیه: در چند رساله از رسائل منسوب به ائمهٔ امامیه (ع) سخن از اجماع به میان آمده است. از کهن‌ترین نمونه‌ها، رسالهٔ امام صادق(ع) (د ۱۴۸ق) خطاب به شیعیان است که در آن حجیت خود به خودی اجماع نفی شده است (نک: کلینی، ۶/۸). رسالهٔ منسوب به امام کاظم(ع) (د ۱۸۳ق) خطاب به خلیفه هارون که در آن اجماع امت به عنوان دلیلی مستقل مورد تأیید قرار گرفته است (نک: *الاختصاص*، ۵۸ و منابع دیگر این رساله)، با توجه به دیگر بخشهای رسالهٔ موردنظر، بیانگر مواضع اصولی مشهور و شناخته شدهٔ امامیه نیست و از همین‌رو متن آن از سوی منتقدان امامی، تقیه‌آمیز تلقی شده است (مثلاً نک: حر عاملی، ۷۴/۱۸). نمونهٔ متأخرتر نامهٔ منسوب به امام هادی(ع) (د ۲۵۴ق) در رد بر جبر و تفویض است که در آغاز آن ضمن اشاره به حدیث نبوی «لاتجتمع امتی علی ضلالة»، اجماع قاطبهٔ امت پیامبر(ص) حجت شمرده شده است (نک: طبرسی، ۴۵۰/۲؛ ابن شعبه،

۴۵۸).

در *الایضاح* منسوب به فضل بن شاذان (د ۲۶۰ق) که از نوشته‌های احتجاجی امامیه در میانهٔ سدهٔ ۳ق است، نیز صحت حدیث نبوی یاد شده، تأیید گردیده، و اجماع امت حجت دانسته شده است، ولی این نکته مورد تأکید قرار گرفته که شرکت داشتن امامیه در تحقق اجماع امت ضرورتی انکارناپذیر است (نک: ص ۶۹). در سدهٔ ۳ق همچنین باید از شخصیت پیچیدهٔ ابن راوندی سخن به میان آورد که از مکتب اعتزال برخاسته، و به امامیه گرویده بود؛ وی بر حدیث «لاتجتمع امتی...» تأکیدی ویژه داشت (خیاط، ۱۰۸) و برای سمع، سه طریق قائل بود: قرآن، اجماع (امت) و خبر موجب علم (همو، ۱۳۰). سرانجام حجیت اجماع امت را می‌توان در آثار کلامی ابن قبهٔ رازی، متکلم گرویده از اعتزال به امامیه (نک: ابن قبه، ۱۲۵)، و ابن رستم طبری (نک: ص ۱۳۶) در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق باز یافت. موارد یاد شده از موضعی کلامی و احتجاجی ابراز گردیده‌اند و دربارهٔ اینکه تا چه حد در فقه کاربرد عملی یافته‌اند، باید درنگ کرد.

در اینجا باید به نگرش مشهور امامیان کهن اشاره کرد که ادلهٔ شرعی را در کتاب و سنت منحصر دانسته‌اند و در تفکر آنان جایگاه ویژه‌ای برای اجماع منظور نشده است؛ چنین نگرشی که در شماری از احادیث امامیه ریشه دارد، به عنوان نمونه در کتاب *الکافی*، تألیف محمد ابن یعقوب کلینی، نوشته شده در اوایل سدهٔ ۴ق بازتاب یافته است که در آن تنها از تمسک به کتاب و سنت سخن رفته، و تصریح شده است که هیچ پرسشی از حلال و حرام وجود نخواهد داشت، مگر اینکه حکمی در کتاب یا سنت برای آن آمده است (نک: ۵۹/۱).

باید یادآور شد که برخی از اصول نویسان غیرشیعی، چون سرخسی (۲۹۵/۱) از حنفیه و قاضی عبدالجبار (*المغنی*، ۱۵۶) از معتزله، «گروهی از امامیه» را در کنار ابراهیم نظام به عنوان منکرین اصل حجیت اجماع آورده‌اند، ولی درمورد هویت این گروه توضیحی نیفزوده‌اند. به گفتهٔ اینان، امامیان موردنظر ایشان، در انکار حجیت اجماع چنین استدلال می‌کردند که در اجماع تنها اجتماع افراد است و در جایی که قول هر فرد به تنهایی حجت نیست، اقوال آنان به صورت مجتمع نیز حجت نخواهد بود و احتمال خطا با اجتماع منتفی نخواهد شد (برای استدلالی مشابه، نک: سیدمرتضی، *الشافی*،... ۱۹۳/۱). به هر روی در برخی دیگر از منابع اصولی غیرشیعی، چون *المعتمد* ابوالحسین بصری (۴۵۸/۲-۴۵۹)، *التبصرة* ابواسحاق شیرازی (ص ۳۴۹) و *التمهید* کلوذانی (۲۲۵/۳)، دیدگاه امامیه به صورت دقیق‌تر اینگونه مطرح شده است که امامیان حجیت خود به خودی اجماع را مردود می‌شمارند، اما از آنجا که قول معصوم در زمرهٔ اقوال اجماع کنندگان امت است، اجماع را کاشف از قول معصوم دانسته، آن را حجت می‌شمارند.

شیخ مفید (د ۴۱۳ق) در کتاب *التذکره* که نخستین تألیف شناخته شده در زمینهٔ اصول فقه امامی است، چنین آورده است که اجماع امت، از آن حیث که اجماع است، حجیت ندارد، بلکه از آن حیث حجت است که معصوم در زمرهٔ امت است و اگر ثابت گردد که امت به تمامی بر قولی واحد اتفاق کرده‌اند، شبهه‌ای نخواهد بود که آن قول، قول معصوم است، چه اگر معصوم در زمرهٔ اجماع کنندگان نبوده باشد، خبر از اینکه امت بر آن قول اجماع کرده‌اند، باطل خواهد بود (نک: *التذکرة*...، ۴۵، *اوائل المقالات*، ۱۲۱). این تفکر دربارهٔ حجیت اجماع امت را در تمامی آثار امامیه در دوره‌های بعد تاکنون نیز می‌توان با تفاوتهایی در نحوهٔ استدلال و تقریب به ذهن بازیافت.

واضح است که امامیه با تأکیدی که دربارهٔ لزوم اتفاق نظر همگی گروههای امت برای تحقق اجماع داشته‌اند، بسیاری از آن موارد را که اهل سنت بدون لحاظ مخالفت امامیه در آنها دعوی اجماع نموده‌اند، از مصادیق اجماع امت نشمرده‌اند؛ بدین‌ترتیب دایرهٔ تحقق اجماع امت نزد ایشان بسیار ضیق بوده، و با وجود پذیرش حجیت اجماع امت، عملاً در فقه امامیه در مقام استنباط احکام و نه در مقام احتجاج اجماع امت، از کاربرد زیادی برخوردار نبوده است.

اجماع طایفهٔ امامیه: از آنجا که امامیه حجیت اجماع را بر مبنای کاشفیت آن از قول معصوم می‌دانستند، اجماع طایفهٔ امامیه که معصوم پیشوای آن و شاخص‌ترین نمایندهٔ آن بود، می‌توانست به همان اندازهٔ اجماع امت از حجیت برخوردار باشد؛ چرا که در صورت احراز اجماع طایفهٔ امامیه، حضور معصوم در زمرهٔ اجماع کنندگان حاصل می‌بود.

منابع موجود دربارهٔ کاربرد عملی اجماع طایفهٔ امامیه در مکاتب کهن‌فقه‌امامی در سده‌های ۲-۴ق، اطلاعات‌چندانی به دست‌نمی‌دهند؛ به هر روی در اواخر سدهٔ ۴ق کاربرد اجماع طایفه در فقه شیخ مفید شایان توجه است. در اندک آثار بازمانده از فقه استدلالی شیخ مفید، مکرراً تمسک به اجماع طایفه به عنوان یک دلیل شرعی دیده می‌شود (مثلاً نک: *مسائل العویص*، ۲۳، ۲۴، جم). از جنبهٔ نظری نیز، شیخ مفید در *اوائل المقالات* (همانجا) بر حجیت اجماع طایفه صحه گذاشته است، ولی در کتاب *التذکره* اشاره‌ای به کاربرد اجماع طایفه در فقه دیده نمی‌شود.

در نظام فقهی شاگرد او، سید مرتضی، کاربرد اجماع طایفه به اوج خود رسیده است؛ سیدمرتضی به صراحت ابراز داشته است که بیشتر احکام شرعی برپایهٔ اجماع عالمان امامیه استنباط می‌گردد (نک: «جوابات المسائل الرسیة الاولی»، ۳۶۶، «مسألة...»، ۲۰۱) و در مقدمهٔ کتاب فقهی خود، *الانتصار* (ص ۶) بر اهمیت اجماع طایفه، تأکیدی ویژه داشته است. چنین به‌نظر می‌رسد که در این نظام فقهی، اجماع طایفه به عنوان جایگزینی کارآمد برای ظواهر و اخبار آحاد که سیدمرتضی آنها را حجت نمی‌دانست، عمل کرده است. از برخی اشارات سیدمرتضی چنین برمی‌آید که در زمان او برخی از امامیان به حجت نشمردن اجماع، حتی اجماع طایفه گرایش داشته‌اند (نک: «جوابات المسائل التبانیات»، ۱۱-۱۲، «مسألة»، ۲۰۱-۲۰۲؛ نیز نک:

کراجکی، ۴۱، برای تأییدی بر حجیت اجماع طایفه). پس از شیخ مفید و سیدمرتضی، در حلقهٔ سوم مکتب بغداد، یعنی در نظام فقهی شیخ طوسی، با وجود پذیرش حجیت اخبار آحاد، باز اجماع طایفه از جایگاه پراهمیتی برخوردار بود، چنانکه تأکید بر این اهمیت در آثار مختلف شیخ طوسی، از جمله در سراسر کتاب *الخلاف* (۲،۱/۱، جم) دیده می‌شود (نیز نک: طوسی، *عدة*، ۲۴۵/۱ به بعد). ادامهٔ این مسیر در تکیه بر حجیت اجماع طایفه را می‌توان در آثار پیروان مکتب شیخ طوسی و هم منتقدان آن در عراق، ایران و شام یافت (مثلاً نک: ابن زهره، ۵۳۹ــ۵۴۲، ۵۴۹، جم؛ ابن ادریس، ۳، ۸، جم؛ راوندی، ۴/۱؛ قزوینی رازی، ۶۳۹، ۷۱۸). از سدهٔ ۷ق/۱۳م با تحقیقات اصولی عالمان مکتب حله و در رأس آنان محقق حلی، جایگاه اجماع در فقه امامیه مورد بازنگری قرار گرفت و بر اندک بودن کارآیی عملی آن تأکید شد. محقق حلی ضمن پذیرش مبانی نظری حجیت اجماع (نک: *معارج*...، ۱۲۵ به بعد)، در عبارتی کوتاه و گذرا در مقدمهٔ کتاب *المعتبر* (ص ۶ــ۷)، امکان بهره‌گیری عملی از اجماع در استنباط فروع فقهی را بسیار محدود دانست و این حرکتی بود که پی‌گیری آن را می‌توان در آثار سده‌های بعد، چون *ذکری الشیعه* تألیف شهید اول (ص ۴)، «تمهید القواعد» شهید ثانی (ص ۳۴) و *معالم* فرزند او (صاحب معالم، ۱۹۹ــ۲۰۹) بازیافت.

در دورهٔ تقابل دو مکتب اصولیه و اخباریه در سده‌های ۱۰ــ۱۳ق/۱۶ــ۱۹م، اخباریان اساساً آوردن اجماع را در زمرهٔ ادلهٔ فقه، نادرست می‌شمردند (مثلاً نک: استرابادی، ۱۷). اگرچه برخی از اصولیان مانند محقق قمی سعی بر آن داشتند تا از اهمیت اجماع دفاع کنند (نک: صاحب قوانین، ۳۶۹)، اما در مهم‌ترین کتب اصول فقه امامی پس از *قوانین*، همچون *فصول* محمدحسین اصفهانی، *فرائد الاصول* شیخ انصاری و *کفایة الاصول* آخوند خراسانی ظرایف مختلف مربوط به حجیت اجماع موردنکته سنجی قرار گرفته و تا حد زیادی از اهمیت آن کاسته شده است (نک: صاحب فصول، بخش مربوط به اجماع؛ انصاری، ۷۷/۱ــ۱۰۴، جم؛ آخوند خراسانی، ۲۸۸ــ۲۹۲).

مبنای کشف اجماع از قول معصوم: دربارهٔ چگونگی کاشفیت اجماع از قول معصوم در آثار اصولی امامیه نظریات مختلفی ابراز شده است که از آن میان، ۳ نظریه بیش از همه موردتوجه قرار گرفته است:

۱. نظریهٔ اجماع حسّی یا اجماع دخولی: برپایهٔ این نظریه که در کتابهای متأخرین امامیه به سیدمرتضی منسوب شده، از آنجا که اجماع عبارت از اتفاق امت یا طایفهٔ امامیه است و در رأس آنان معصوم جای دارد، معصوم باید به‌طور ناشناس در میان اجماع کنندگان حضور یابد. بدین ترتیب با وجود اینکه شخص معصوم در این بین شناخته نمی‌شود، ولی قطع به حضور او در انعقاد اجماع حاصل می‌شود. برپایهٔ این دیدگاه، شرط حجیت یک اجماع آن است که در میان اجماع کنندگان دست کم یک فرد ناشناس وجود داشته باشد.

۲. نظریهٔ اجماع لطفی: براساس این نظریه که به عنوان دیدگاه شیخ طوسی شهرت یافته است، اتفاق علما بر یک نظر، کاشف از موافقت معصوم با آن نظری است که اجماع کنندگان ابراز داشته‌اند، چه اگر حکم مزبور با رأی معصوم سازگار نباشد، به مقتضای لطف الٰهی، بر معصوم که حجت خداوند بر مردمان است، لازم می‌گردد تا این اجماع ظاهری را بر هم زند و از گمراهی مردمان پیش گیرد.

۳. نظریهٔ اجماع حدسی: این نظریه که از برخی اصولیان متأخر نقل گردیده، بر این مبناست که هرگاه عالمان امامیه در حکمی از احکام شرع اتفاق کرده باشند، از آنجا که این عالمان از پیش خود سخن نمی‌گویند و طبعاً مدرک و مستند معتبری برگفتهٔ خویش در دست داشته‌اند، می‌توان بدون امکان دستیابی بر آن مدرک و مستند، بر اجماع آنان اعتماد کرد و در واقع موافقت معصوم (ع) را از خلال این اجماع حدس زد (برای نقل، نقد و توضیح این نظریه‌ها، نک: صاحب قوانین، ۳۴۹ــ۳۵۶؛ صاحب فصول، بخش مربوط به اجماع؛ نیز نک: سید مرتضی، *الذریعة*، ۱۲۹/۲، جم؛ طوسی، *عدة*، ۲۴۷/۱).

اجماع بر خبر: در فقه امامیه دست کم از سدهٔ ۲ ق، مسألهٔ ناهمخوانی اخبار سنن و انتخاب خبر اصلح از مباحث اساسی بوده است و کهن‌ترین تک نگاریها در زمینهٔ اصول فقه در میان امامیه، همچون *الاخبار و کیف تصح* از هشام بن حکم، *اختلاف الحدیث* از یونس بن عبدالرحمان و *اختلاف الحدیث* از احمد بن محمد برقی در همین موضوع نوشته شده بوده‌اند (نک: ابن‌ندیم، ۲۲۴؛ طوسی، *الفهرست*، ۲۰، ۱۸۱). همچنین تمسک به اجماع، به عنوان عاملی برای ترجیح یک روایت بر روایت دیگر از دیرباز مطرح گردیده، و از گزینش «خبر مُجمَع علیه» و کنار نهادن اخبار شاذ مخالف سخن به میان آمده است.

دستور به مستند قرار دادن اجماع در ترجیح خبر را می‌توان در احادیثی از امام باقر(ع)، امام صادق(ع) و امام کاظم(ع) یافت (مثلاً نک: کشی، ۲۵۱؛ *الاختصاص*، ۵۸)؛ ولی مهم ترین روایت در این باره از امام صادق(ع)، حدیثی به نقل عمر بن حنظله است که به «مقبولهٔ عمر بن حنظله» شهرت یافته است. این حدیث در ثلث نخست سدهٔ ۴ ق توسط محمد بن عیسی بن عبید یقطینی انتشار یافت و در ثلث دوم و سوم آن سده، از سوی شاگردان قمی و کوفی او، چون محمد بن علی بن محبوب، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، محمد بن احمد بن یحیی و محمد بن حسن بن شمون ترویج گردید (نک: کلینی، ۶۷/۱، ۴۱۲/۷؛ ابن بابویه، «مشیخة...»، ۳۵؛ طوسی، *تهذیب*...، ۲۱۸/۶، ۳۰۱).

در «مقبولهٔ عمر بن حنظله» که متنی بسیار کهن و کوتاه درمورد روشهای استنباط احکام و به‌ویژه تعادیل و تراجیح است، به پذیرش خبر مجمع علیه نزد اصحاب (فقیهان امامیه) و ترک خبر شاذ و غیر مشهور نزد آنان امر شده است.

به هر روی، حجیت خبر مجمع علیه و لزوم ترک خبر مخالف آن در اوایل سدهٔ ۴ق به عنوان اصلی مسلم و فراتر از یک روایت، نزد جناحهای مختلف از فقیهان امامیه پذیرفته شده بود. ابن قبه عالم امامی

(د اوایل سدهٔ ۴ق) در کتاب «نقض الاشهاد» (ص ۱۱۰)، ضمن نقد اخبار دروغین به نقل از ائمه(ع)، بر اخذ به «ما یجمع علیه» از اخبار تأکید کرد و محمد بن یعقوب کلینی فقیه محدث در مقدمهٔ کتاب پرآوازهٔ *الکافی* (۸/۱ ـ ۹)، اخذ به مجمع علیه را به عنوان یک روش کلی در برخورد با اخبار مطرح نموده است. مدرسی طباطبایی (ص 36) در پی نگرش تحلیلی بر آراء فقهی ابن ابی عقیل عمانی، فقیه اصولی امامیه در همان عصر، روش فقهی او را استوار بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلّم (مجمع علیه) دانسته است.

در اواخر سدهٔ ۴ق و اوایل سدهٔ ۵ق، در مکتب بغداد، «اخبار مجمع علیه» از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند: در فقه شیخ مفید و سیدمرتضی که خبر واحد به خودی خود فاقد اعتبار شمرده می‌شد، حصول اجماع بر پذیرش یک خبر بدان اعتبار و حجیت می‌بخشید. شیخ مفید در اظهار نظری کلی، اخذ به اخبار مجمع علیه در مسائل شرعی را لازم دانسته (*المسائل السرویة*، ۷۴)، و احادیث شاذ را غیرقابل پذیرش خوانده است (همانجا، *جوابات*...، ۴۷). سیدمرتضی نیز ضمن تکیه بر این روش، کاربرد اجماع را در حجیت بخشیدن به یک خبر، از کاربرد اجماع به عنوان یک دلیل فقهی تفکیک نموده است (نک: «جوابات المسائل التبانیات»، ۱۶)، ولی در فقه شیخ طوسی که حجیت خبر واحد را باور داشت، اجماع بر خبر، تنها در باب تراجیح کاربرد می‌یافت (نک: عدة، ۳۷/۱، *الاستبصار*، ۴/۱ـ ۵، جم؛ برای نمونه‌هایی از کاربرد اینگونه اجماع در قرون بعد، مثلاً نک: ابن ادریس، ۸، ۱۳، جم).

ج ـ اجماع نزد زیدیه: کهن‌ترین سند موجود از زیدیه دربارهٔ حجیت اجماع، حدیثی به نقل از زید بن علی (د ۱۲۲ق)، در *المجموع الفقهی* یا مسند زید است که توسط ابوخالد واسطی شاگرد زید تدوین شده است (نک: هد، ابوخالد واسطی)؛ در حدیث موردنظر، زید به نقل از پدران خود از حضرت علی(ع)، ادلهٔ فقه را پس از کتاب خدا و سنت رسول خدا(ص) «حکم مورد اجماع صالحان» (ما اجمع علیه الصالحون) دانسته، و اجتهاد را در مرتبه‌ای پس از آن قرار داده است (نک: مسند زید، ۲۹۳)، اما اینکه مقصود از صالحان در این روایت چه کسانی بوده‌اند، جای را برای تأویل می‌گشاید.

دربارهٔ اینکه زیدیان در سده‌های نخستین در برابر اجماع چه موضعی اتخاذ کرده بودند، گزارشهای تاریخی چندانی در دست نیست. می‌دانیم که زیدیه برخلاف امامیه، محکّمه و برخی از معتزله، هرچند به خطا، به عنوان مخالفان حجیت اجماع مشهور نشده‌اند، ولی به گزارش ابن قبه، در سدهٔ ۳ق اقلیتی از زیدیه وجود داشته‌اند که همچون ابراهیم نظام و پیروان معتزلی او، اجتهاد را گمراهی می‌دانستند (ابن قبه، ۱۲۲) و بر این پایه می‌توان نتیجه گرفت که این گروه نص گرای زیدی، نسبت به اجماع نیز احتمالاً خوش بین نبوده‌اند.

به هر روی، آنچه از دیرباز در تفکرات زیدیه، در آثار خود آنان یا آثار دیگر مذاهب، به عنوان نظریهٔ شاخص دربارهٔ اجماع به چشم می‌خورد، حجت شمردن «اجماع اهل بیت» بدون نیاز به توافق دیگر عالمان بوده است. تمسک به اجماع اهل بیت به عنوان یک دلیل پرکاربرد فقهی، در کهن‌ترین نظامهای فقهی زیدیه در سدهٔ ۳ق، چون فقه قاسم بن ابراهیم رسی و فقه هادی الی الحق دیده می‌شود (نک: هادی الی الحق، ۲۴۶/۱، ۲۸۳، ۳۱۰، ۳۱۹، جم). از دیگر عالمان زیدی که بر حجیت اجماع اهل بیت صحه نهاده‌اند، ابوزید علوی (عیسی بن محمد عالم زیدی ری، د۳۲۶ق) در کتاب *الاشهاد* (نک: ابن قبه، ۱۲۵) و مؤلف کتاب *الزیدیة* منسوب به صاحب بن عباد را می‌توان یاد کرد که فصلی از کتاب را به این موضوع اختصاص داده است (نک: ص ۲۴۷ به بعد). در این دوره، حجیت اجماع اهل بیت، حتی از سوی برخی متکلمان معتزلی نزدیک به زیدیه، چون ابوعبدالله بصری پذیرفته شده بود (نک: سیدمرتضی، *الانتصار*، ۶؛ طوسی، *الخلاف*، ۱۲۵/۱) و گاه به عنوان دلیل اقناعی و جدلی از سوی عالمان امامی چون شیخ مفید و سیدمرتضی نیز مورد استناد قرار گرفته، ولی هرگز از سوی عالمان امامی حجت شمرده نمی‌شده است (نک: سیدمرتضی، *الفصول*، ۱۳۲/۱، «الناصریات»، ۱۷۹). اینکه اصول‌نویسان اهل سنت به اصطلاح خود «رافضه» و گاه به تصریح، «امامیه» را مدافع حجیت اجماع اهل بیت شمرده‌اند، در منابع امامیه تأیید نمی‌گردد (نک: ابواسحاق، ۳۶۸؛ کلوذانی، ۲۷۷/۳؛ ارموی، ۷۰/۲). در دوره‌های بعد نیز در فقه زیدی، حجیت اجماع امت و اجماع اهل بیت پذیرش عام داشته، و گاه دیدگاههای ویژه‌ای در مورد محدود کردن اجماع امت به اجماع صحابه وجود داشته است (مثلاً نک: ابن مرتضی، ۱۸۳/۱ـ ۱۸۵؛ سیاغی، ۱۱۲/۴).

مهم‌ترین ادلهٔ مورد تمسک زیدیان در استدلال برای حجیت اجماع اهل بیت از کتاب آیهٔ تطهیر (احزاب/۳۳/۳۳) و از سنت نبوی، حدیث ثقلین و حدیث کسا بوده است (نک: ابن مرتضی، ۱۸۵/۱؛ نیز ابواسحاق، ۳۶۹ـ ۳۷۰؛ کلوذانی، ۲۷۸/۳ـ ۲۷۹؛ ارموی، همانجا).

گفتنی است که سخنی از قاضی نعمان مغربی، فقیه برجستهٔ اسماعیلی در *دعائم الاسلام* (۱/۱) دربارهٔ اجماع، با دیدگاه زیدیان کاملاً قابل مقایسه است. او در *دعائم* که از اساسی‌ترین متون کهن در فقه اسماعیلیه به شمار می‌آید، ادلهٔ شرعی را منحصر در کتاب، سنت و اجماع دانسته، و در مقام سخن از اجماع، آن را به گونهٔ «اجماع امت» و در عرض آن «اجماع ائمه» مطرح کرده است (... اجماع جاء عن الائمة و الامة).

د. اجماع نزد اباضیه و دیگر گروههای محکّمه: عنوان محکمه از سدهٔ نخست ق، گروههای گوناگون، از ازرقیان تندرو تا محکّمان اعتدال گرای اباضی را در برمی‌گرفت و به همان نسبت نحوهٔ نگرش فقیهان آنان در ادلهٔ فقهی نیز مختلف بود. در سده‌های ۲ و ۳ق، ۳ فرقهٔ عمده از محکمه، یعنی اباضیه، صفریه و عجارده دارای نظامهای فقهی مدون یا نسبتاً مدون بودند و در میان آنان نظام فقهی غالب نزد اباضیان با نظریات اصحاب حدیث که اجماع و قیاس را در استنباط احکام فقهی به کار می‌بستند، قرابت بسیاری داشت.

یکی از کهن ترین گزارشها دربارهٔ موضع گیری محکّمه نسبت به «اجماع»، گزارشی از قاضی ابویوسف دربارهٔ خراج است؛ وی «خوارج» را از آن رو که «حکم مورد اجماع اصحاب پیامبر» را نادیده می‌گیرند و بر اراضی عربی، همچون اراضی عجمی خراج نهاده‌اند، تخطئه کرده است (نک: *الخراج*، ۵۹). با در نظر گرفتن آنچه ابویوسف از «اراضی عربی» منظور داشت (نک: همان، ۵۸) و اینکه ظاهراً ابویوسف به سیرهٔ عملی گروهی خاص از محکّمه در اخذ خراج از اراضی عربی نظر داشته است، خوارج خارق اجماع موردنظر او ممکن است نجدات حاکم بر یمامه (۶۵-۷۳ق)، یا به احتمال ضعیف تر اباضیان حاکم در حضرموت و یمن (۱۲۸-۱۳۰ق)، یا اباضیان حاکم بر عمان (۱۳۲-۱۳۴ق) بوده باشند.

درباره‌ای از منابع اصولی اهل سنت و امامیه، در کنار نام ابراهیم نظام، ذکر گروهی از محکّمه و حتی گاه به طور عام و تسامح‌آمیز همگی محکّمه، به عنوان منکرین حجیت اجماع آمده است (مثلاً نک: سید مرتضی، *الذریعة*، ۱۲۸/۲؛ آمدی، ۱۷۰/۱). مجمل بودن این گزارشها و کمبود اطلاعات دربارهٔ فرق مختلف محکّمه در سده‌های نخستین، امکان ارائهٔ یک تحلیل قطعی را در این مورد نمی‌دهد، ولی در مقایسه با آنچه شیخ مفید در *الجمل* (ص ۲۸) مبتنی بر تمسک محکّمه به ظاهر قرآن و انکار «ما خرج عنه القرآن» (که اجماع را نیز شامل می‌گردد) آورده است، شاید بتوان گفت محکّمان منکر اجماع در نوشته‌های اصولیان همان خارجیان تندرو هستند که بر ظاهر قرآن اصرار می‌ورزیده، و نسبت به دیگر ادلهٔ فقهی بی‌اعتنا بوده‌اند؛ حتی اگر در میان محکّمان سده‌های ۳ و ۴ق چنین گرایشی وجود داشته باشد، اینان جز اقلیتی در برابر محکّمان سنت‌گرا یا اعتزال‌گرا نبوده‌اند (نک: پاکتچی، ۱۴۰، جم‌).

تمسک به اجماع امت به طور صریح یا به تلویح در آثار گوناگون اباضیه در مشرق و مغرب از سده‌های ۳ و ۴ق دیده می‌شود (برای نمونه نک: محمد بن افلح، ۲۱۳؛ ابن سلام، ۷۹؛ ابن برکه، *التعارف*، ۱۶، ۳۲، جم‌)، اما با توجه به دیدگاه محکّمان در برائت از پیروان مذاهب دیگر، به نظر چنین می‌رسد که به دلیلی متفاوت، محکّمه نیز همچون امامیه با احراز اجماع اهل مذهب خود، نیازی به احراز توافق دیگر مذاهب احساس نمی‌کرده‌اند و تمسک به اجماع امت نزد آنان بیشتر جنبهٔ جدلی و احتجاجی داشته است (برای شاهدی در این باره نک: قدامه، ۴۶۲).

در *الجامع* ابن جعفر که از کهن‌ترین مجموعه‌های مدون فقه اباضی به شمار می‌آید، نمونه‌های بسیار اندکی از کاربرد اجماع دیده می‌شود که به درستی نمی‌توان مشخص کرد که اجماع مورد استناد چه نوع اجماعی بوده است (نک: ۳۸۸/۱؛ برای تحلیل، نک: هـ د، ۲۴۰/۳)، اما در منابع متأخرتر به صراحت دیده می‌شود که اجماع کارآمد در فقه اباضی، همانا اجماع اباضیان است (مثلاً نک: ابن برکه، *الجامع*، ۱۲۲/۱-۱۲۳، جم‌؛ ورجلانی، ۱۸۸/۱).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، قم، ۱۴۰۹ق؛ آمدی، علی، *الاحکام*، به کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، بمبئی، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن بابویه، محمد، «مشیخة الفقیه»، همراه ج ۴ *فقیه من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق؛ همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ ابن برکه، عبدالله، *التعارف*، مسقط، ۱۹۸۳م؛ همو، *الجامع*، به کوشش عیسی یحیی بارونی، مسقط، ۱۳۹۱ق/ ۱۹۷۱م؛ ابن تیمیه، احمد، «نقد مراتب الاجماع»، همراه *مراتب الاجماع* (نک: هم، ابن حزم)؛ ابن جعفر، محمد، *الجامع*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۸۱م؛ ابن حاجب، عثمان، *منتهی الوصول*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *المطالب العالیة*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، کویت، ۱۳۹۳ق؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *مراتب الاجماع*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن رستم طبری، محمد، *المسترشد*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ ابن زهره، حمزه، «غنیة النزوع»، ضمن *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش ادوارد زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن سلام اباضی، *بدء الاسلام و شرائع الدین*، به کوشش ورنر شوارتس و سالم بن یعقوب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن شعبه، حسن، *تحف العقول*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، *متشابه القرآن و مختلفه*، تهران، ۱۳۶۹ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الانتقاء من فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن قبه، محمد، «نقض الاشهاد»، قطعات مندرج در *کمال‌الدین* ابن بابویه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالجیل؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن مرتضی، احمد، *البحر الزخار*، بیروت، ۱۳۹۴ق/ ۱۹۷۵م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة فی اصول الفقه*، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد فی اصول الفقه*، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ همو، *مسائل احمد*، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ ابوعبید، قاسم، *الاموال*، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ همو، *الناسخ و المنسوخ*، به کوشش برتن، کمبریج، ۱۹۸۷م؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، *الرد علی سیر الاوزاعی*، به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ ارموی، محمود، *التحصیل من المحصول*، به کوشش عبدالحمید علی ابوزنه، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ استرابادی، محمدامین، *الفوائد المدنیة*، چ سنگی، ۱۳۲۱ق؛ انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، به کوشش عبدالله نورانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ *الایضاح*، منسوب به فضل بن شاذان، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱ق؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبری*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ق؛ پاکتچی، احمد، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید دربارهٔ خوارج»، *مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ جهانی شیخ مفید*، قم، ۱۴۱۳ق، شم ۶۷؛ پزدوی، علی، *اصول الفقه*، در هامش *کشف الاسرار* (نک: هم، علاءالدین بخاری)؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به بعد؛ تلمسانی، محمد، *مفتاح‌الوصول*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ خضری، محمد، *اصول الفقه*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خلاف، عبدالوهاب، *علم اصول الفقه*، استانبول، ۱۹۸۴م؛ خوارزمی، محمد،

مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش نیبرگ، بیروت، ۱۹۸۷ـ ۱۹۸۸م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ دارمی، عثمان، *الرد علی بشر المریسی*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *الرد علی الجهمیة*، به کوشش یوستاویتستام، لیدن، ۱۹۶۰م؛ دوریستی، جعفر، «رسالة فی شرح مجلس ابن بابویه بحضرة رکن‌الدولة»، ضمن *مجالس المؤمنین* شوشتری، ج۱، تهران، ۱۳۶۵ش؛ راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ راوندی، سعید، *فقه القرآن*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۹۷ق؛ رضا، محمد رشید محمد، *تفسیر المنار*، بیروت، دارالمعرفه؛ *الزیدیة*، منسوب به صاحب بن عباد، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سبکی، عبدالوهاب، *رفع الحاجب*، نسخهٔ خطی محمدحسن هیتو، به نقل هیتو در ذیل *التبصرة* (نک: هم‍ ، ابواسحاق شیرازی)؛ سرخسی، محمد، *اصول*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ سیاغی، حسین، *الروض النضیر*، طائف، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ سیدمرتضی، علی، *الانتصار*، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، «جوابات المسائل التبانیات»، «جوابات المسائل الرسیة الاولی»، «مسألة فی الاجماع»، ضمن *رسائل الشریف المرتضی*، به ترتیب در جلد ۱، ۲ و ۳، به کوشش احمدحسینی، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، *الذریعة الی اصول الشریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همو، *الشافی فی الامامة*، به کوشش عبدالزهرا حسینی خطیب، تهران، ۱۴۱۰ق؛ همو، *الفصول المختارة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، «الناصریات»، ضمن *الجوامع الفقهیة* (نک: هم‍ ، ابن زهره)؛ شافعی، محمد، *الام*، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد ابن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شهید اول، محمد، *ذکری الشیعة*، چ سنگی، ۱۲۷۲ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، «تمهید القواعد»، همراه *ذکری الشیعة* (نک: هم‍، شهید اول)؛ صاحب فصول، محمدحسین، *الفصول الغرویة*، چ سنگی، ایران؛ صاحب قوانین، ابوالقاسم، *قوانین الاصول*، ایران، ۱۳۰۳ق؛ صاحب معالم، حسن، *معالم الاصول*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صیمری، حسین، *اخبار ابی حنیفة و اصحابه*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبرسی، احمد، *الاحتجاج*، به کوشش محمدباقر موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طوسی، محمد، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۵ق؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، *عدة الاصول*، تهران، ۱۳۱۷ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ طوفی، «رسالة فی رعایة المصلحة»، ضمن *مصادر التشریع الاسلامی*، قاهره، دارالکتاب العربی؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، *کشف الاسرار*، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *مبادی الوصول* ، به کوشش عبدالحسین محمد علی بقال، نجف، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ غزالی، محمد، *المستصفی*، بولاق، ۱۳۲۲ق؛ همو، *المنخول من تعلیقات الاصول*، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ «الفقه الاکبر(۳)»، منسوب به محمد بن ادریس شافعی، همراه *الفقه الاکبر(۲)*، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده؛ فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، قاهره، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله* ، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ همو، *المغنی* ، بخش «الشرعیات»، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ قاضی نعمان مغربی، *دعائم الاسلام* ، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قاموس ؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة* ، به کوشش محمدحسن زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ *قرآن مجید*؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ کراجکی، محمد، *التفضیل*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلوذانی، محفوظ، *التمهید فی اصول الفقه*، به کوشش محمد بن علی بن ابراهیم، مکه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مالک بن انس، *الموطأ*، با حاشیهٔ کاندهلوی، کراچی، کتابخانهٔ آرام باغ؛ محقق حلی، جعفر، *معارج الاصول*، به کوشش محمدحسین رضوی، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *المعتبر*، ایران، ۱۳۱۸ق؛ محمد بن افلح رستمی، «رسالة فی مسألة خلق القرآن»، ضمن *الاباضیة بالجرید* تألیف صالح باجیه، تونس، ۱۹۷۶ق؛ مزنی، اسماعیل، *مختصر الام شافعی*، بیروت، دارالمعرفه؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ *مسند زید ابن علی*، به کوشش عبدالواسع بن یحیی واسعی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *التذکرة باصول الفقه*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *الجمل*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه، چ ۳؛ همو، *جوابات اهل الموصل*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *المسائل السرویة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *مسائل العویص*، قم، ۱۴۱۳ق؛ ناشئ اکبر، عبدالله، «الاوسط فی المقالات»، همراه *مسائل الامامة*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م؛ ورجلانی، یوسف، *العدل و الانصاف*، مسقط، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ هادی الی الحق، یحیی، *الاحکام فی الحلال و الحرام*، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ نیز:

Bankipore; EI[2]; Hourani, G.F., «The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam», SI, 1964, vol. XXI; Modarressi Tabātabā'ī, H., *An Intorduction to Shīʿī Law*, London, 1984; Wensinck, A.J., *The Muslim Creed*, London, 1965.

احمد پاکتچی

آجْمیر، شهری در راجپوتانای قدیم و ایالت امروزی راجستان، واقع در شمال غربی هند. نام اجمیر در منابع گوناگون به صورتهای آجْمِر (نقوی، 78)، آجْمِره (شاه‌نوازخان، 173, I/170)، آجْمیر (سامی، ۳۹/۱؛ *لغت‌نامه*) و به صورتهای دیگر نیز آمده است (نک: فوستر، 305, 267, 262, 224-227, 170, 150).

اجمیر میان ۲۶ و ۲۹ عرض شمالی و ۷۴ و ۴۳ طول شرقی قرار دارد (ندوی، ذیل اجمیر) و در حدود ۳۵۰ کیلومتری جنوب غربی دهلی و ۱۳۵ کیلومتری جنوب غربی جی‌پور، در پایین دست قلعه‌ای مرتفع و در کنار دریاچه‌ای در ناحیهٔ کوههای آراوالی قرار گرفته است (*آمریکانا*؛ WNGD, 17). این شهر در بلندترین منطقهٔ جلگه‌ای هندوستان (کین، 2) که ناحیه‌ای کم باران به شمار می‌رود (نقوی، 131)، واقع شده است و ۴۸۵ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (*مایر*، I/534).

اجمیر را قلب راجستان (حبیب، V/821)، دارالسعادت (لاهوری، ۳۴۳/۲)، دارالخیر (شاه نوازخان، ۲۲/۲، ۶۴۸؛ منشی، ۱۱۷۶/۲، ۱۲۰۹)، دروازهٔ راجپوتانا (اسپیر، 3) و شهر کهن اصلی این ناحیه (پراساد، 225) خوانده‌اند.

دربارهٔ تاریخ بنیادگذاری این شهر گزارشهای متفاوتی در دست است. برخی این زمان را به حدود سال ۱۴۵م مربوط دانسته، و آن را مرکز راجپوتهای سلسلهٔ چوهان تا سدهٔ ۱۲م به شمار آورده‌اند (WNGD، همانجا). بعضی منابع دیگر بنای این شهر را در سدهٔ ۶م و منسوب به آجای پال از سلسلهٔ چوهان می‌دانند (*مایر*، همانجا)؛ نقوی آن را به راجا در حدود ۱۲۰۰م نسبت می‌دهد (ص 84) و ناظم می‌نویسد: این شهر در ۱۱۰۰م (۴۹۳ق) بنیاد نهاده شد (ص 215). در مقابل، دوی ودی خبر می‌دهد که آجایاراجای دوم در اوایل سدهٔ ۱۲م شهر آجایامِرو را بنیاد نهاد که بعدها به نام اجمیر شهرت یافت و همین شهر در زمان پسر و جانشین او، آرنوراجا، به صورت پایتخت این سلسله درآمد (ص 3).

اجمیر از لحاظ نظامی پیوسته دارای اهمیت بوده است. از محل این شهر تا رودخانهٔ نارپادا و کوههای ویندهیا هیچ مانعی بر سر راه نیست و از این رو برای تصرف دهلی که خود کلید فتح هندوستان به شمار

می‌رفت، هر قدرتی که از شمال در اندیشهٔ سیطره بر هند بود، به دست‌یابی به اجمیر توجه خاص داشت (اسپیر، همانجا).

راجپوتانهای چوهان که ناحیهٔ اجمیر موطن اصلی آنها به شمار می‌رفت (منشی، ۱۹۰/۲)، در آستانهٔ سدهٔ ۱۱م در اجمیر دست به ایجاد استحکاماتی زدند (حبیب، همانجا). در ۴۱۴ق/۱۰۲۳م، سلطان محمود از طریق مولتان و اجمیر، شهر و معبد سومنات را به تصرف آورد (حکمت، ۴۴، حاشیه). در واقع سرآغاز نفوذ اسلام در هند را مربوط به حملات چندین بارهٔ محمود به شمال غرب این سرزمین و تضعیف خاندان راجپوت دانسته‌اند (همو، ۴۴).

راجهای راجپوت در زیر لوای آخرین سلطان خاندان چوهان با سلطان شهاب الدین غوری مصاف دادند و نخست بر او چیره شدند، اما در پایان شکست خوردند. در ۱۱۹۲م (۵۸۸ق) شهر دهلی به طور قطع به تصرف مسلمانان درآمد (همو، ۴۵، ۴۶، حاشیه، نیز، ۴۷، حاشیه؛ حبیب، V/823). در همین زمان، شهر اجمیر توسط قطب الدین ایبک، سردار ترک سلطان شهاب الدین، مسخر شد (حکمت، ۴۷).

این شهر بعد از آن تا مدتها به عنوان تیول زیر فرمان سلطان‌نشین دهلی بود (WNGD، همانجا). البته پیش از ایجاد این سلطان نشین، مسلمانان از دیرباز در شمال هند اقامت داشتند و در شهرهایی از جمله اجمیر زندگی می‌کردند (نظامی، «دولت...[1]»، 8) و مسلمانان اجمیر حتی در اطراف این شهر دارای املاکی بودند (ایروین، 42).

پس از استقرار سلطان‌نشین دهلی، دسته‌ای از مشایخ به منظور تبلیغ و ترویج اسلام به هند آمدند (حکمت، ۶۵) و در همین زمان، در اجمیر مانند بسیاری شهرهای مهم هند، مدارس به سبک دیگر شهرهای اسلامی ایجاد شد که در آنها علوم و آداب اسلامی به فارسی و عربی تدریس می‌شد (همو، ۴۲۳-۴۲۴). علاوه بر آن، به منظور ترویج تجارت از طریق دهلی، راههایی ایجاد شد که شهرهای مهم را به این مرکز مربوط می‌ساخت؛ یکی از راهها به اجمیر ــ که مرکز بازرگانی نواحی اطراف بود ــ منتهی می‌شد (نقوی، 144). بر اساس اینگونه اقدامات، در این زمان به خصوص اجمیر به عنوان کانونی در پرورش قوای فکری و اجتماعی مردم تأثیر بسزایی داشت (نظامی، همانجا)، چنانکه سلسلهٔ چشتیهٔ هند، یکی از قدیم‌ترین سلسله‌های صوفیه در این سرزمین، توسط خواجه معین‌الدین چشتی ــ که سلطان الهند لقب گرفت ــ در ۱۱۹۲م در اجمیر بنیاد نهاده شد (سرکار، «اندیشه‌هایی...[2]»، 130) و به سبب حسن سلوک و سیرت پسندیدهٔ او، عدهٔ بسیاری به اجمیر روی آوردند (حبیب، V/138). او نقش و تأثیر مهمی در گسترش اسلام در هند داشت (سرکار، همانجا)، تا جایی که تاریخ تحول فکری هند در قرون وسطی را با ورود شیخ معین‌الدین به اجمیر مربوط دانسته‌اند (نظامی، «سیاست...[3]»، II/80).

اجمیر در ۱۵۵۸م (۹۶۶ق) به دست اکبر شاه بابری (مغول) افتاد. او فرمان داد به دور شهر دیواری بکشند و برای وی قصری در این شهر بسازند (*مایر*، I/534). اکبر امپراتوری خود را در ۱۵۷۹-۱۵۸۰م (۹۸۷-۹۸۸ق) به ۱۲ ولایت تقسیم کرد که اجمیر یکی از آنها بود (بلگرامی، 31).

اجمیر پیش از اکبر شاه نیز یکی از شهرهای مستحکم هند به شمار می‌رفت (رضوی، 14)، اما هیچ گاه شرایط مناسب برای تبدیل به یک مرکز شهری بزرگ را پیدا نکرد (پراساد، 225). در زمان اکبرشاه، زمینهای کشاورزی طبقه‌بندی شد. این کار در آغاز در گجرات صورت گرفت و سپس به سایر نواحی از جمله به اجمیر گسترش یافت (داس، 195).

جهانگیر در ۱۶۱۶م (۱۰۲۵ق) در شهر اجمیر، تامس رو[4] سفیر جیمز اول (پادشاه انگلستان) را به حضور پذیرفت. در این سفر تامس رو کوشید تا قراردادی تجاری میان امپراتوری مغول و انگلستان منعقد کند، اما توفیق نیافت (پراساد، 228؛ «دائرة المعارف کولیر[5]»، I/413).

در دورهٔ جنگهای اورنگ زیب، شهر و دیوار اجمیر تا جدی ویران شد و در ۱۷۵۰م (۱۱۶۴ق) به دست ماراتین (سلسلهٔ سندیه) افتاد و سرانجام در ۱۸۱۸م (۱۲۳۴ق) دولت رائو سندیه این شهر را به کمپانی هند شرقی بریتانیا واگذار کرد (*مایر*، همانجا). اجمیر تحت حکمروایی انگلیسیان، مرکز استان اجمیر-مروارا[6] بود (*آمریکانا*).

اجمیر در جنبش استقلال طلبانهٔ هند برای مسلمانان نقش خاصی داشت. در سوم مارس ۱۹۲۲م (۱۳۴۱ق) جمعیة العلمای هند، مجمع عمومی خود را در اجمیر برپا داشت و طی آن برای نخستین بار مولانا عبدالباری به مخالفت با گاندی پرداخت و تأکید کرد که مسلمانان برای دست‌یابی به خواسته‌های خود، باید مستقلاً به پا خیزند (مینولت، 186).

اجمیر پیوسته یکی از مراکز خرید و فروش محصولات کشاورزی به شمار می‌رفته، و تولیدات زراعی حوزهٔ پیرامونی خود از جمله گندم، جو، بادام زمینی و کنجد را عرضه می‌داشته است (*مایر*، همانجا). این شهر علاوه بر آن دارای صنایع سنتی در زمینهٔ بافندگی، رنگرزی و کنده‌کاری روی چوب است (*آمریکانا*). کارخانه‌های تولید ابزار کشاورزی، نساجی و نیز کارخانه‌های قند و صنایع شیمیایی نیز در این شهر فعالیت دارند (*مایر*، I/534). پارچه‌های نخی آن نیز شهرت دارد («دائرة المعارف کولیر»، همانجا) و در قرون وسطی به ناحیهٔ بهار شمالی صادر می‌شده است (سرکار، «نگاهی...[7]»، 22). وجود معادن مس در ری پور و بیرات، در نزدیکی اجمیر را از عوامل مهم رونق اقتصادی این شهر به شمار آورده‌اند (نقوی، 78). کاروانسراهای قدیمی این شهر که امروزه به عنوان انبار کالا مورد استفاده‌اند (*مایر*، همانجا)، خود نشانهٔ اهمیت و رونق حیات اقتصادی این شهر در طول زمان است. از این گذشته، موقعیت مناسب این شهر به سبب قرار گرفتن

1. *State...* 2. *Thoughts...* 3. *Politics...* 4. Thomas Roe 5. *Collier's...* 6. Merwara 7. *Glimpses...*

آن بر سر تقاطع راههایی که به دو سوی بلندیهای آراوالی می‌رود، باعث شده است تا اجمیر به صورت مهم‌ترین مرکز ایالت راجستان و کانون اتصال جاده‌ها و راههای آهن درآید (همانجا).

دو سد احداثی در درهٔ لونی در حاشیهٔ شمالی اجمیر، آب مورد نیاز این شهر را تأمین می‌کند. در ۱۰ کیلومتری غرب اجمیر، دریاچهٔ پوشکار قرار دارد که نزد هندیان مقدس‌ترین دریاچه به شمار می‌رود و در ماههای اکتبر و نوامبر تا ۱۰۰٬۰۰۰ نفر زائر را به خود جلب می‌کند (همانجا).

معروف‌ترین بنای شهر اجمیر، مقبرهٔ معین الدین چشتی است که از سنگ مرمر سفید یکپارچه‌ای ساخته شده است (««دائرةالمعارف کولیر»، I/413). شاه جهان بر روی مقبرهٔ خواجه معین الدین بارگاهی ساخت که تا به امروز یکی از زیارتگاههای مسلمانان آسیای جنوبی به شمار می‌رود. این بارگاه هم مورد احترام هندوها و هم مسلمانان است (سرکار، «اندیشه‌هایی»، 130؛ پراساد، 3) و همه ساله در ششم ماه رجب، سالروز وفات معین الدین، مسلمانان از شهرهای مختلف به سوی اجمیر می‌شتابند (حکمت، ۲۵۴).

در اجمیر یک معبد برهماـ بودایی وجود داشته که در سدهٔ ۱۳م به مسجد تبدیل شده است. این بنا دارای ۴۰ ستون با تزیینات بسیار زیباست که هیچ یک از آنها همانند دیگری نیست («دائرة المعارف کولیر»، همانجا). این شهر ضمناً دارای قلعه‌ای بوده است (چاوبه، 227) که بنای آن را به اجای‌پال در سدهٔ ۶ م نسبت می‌دهند (مایر، همانجا). قطب‌الدین ایبک مسجدی در اجمیر ساخت (حسین، 54) که بقایای آن هنوز در این شهر برجاست (*آمریکانا*).

از بزرگانی که به این شهر منسوبند، فیضی پسر شیخ مبارک ادیب و شاعر پارسی‌گوی است. محل تولد او در ناگور از مضافات اجمیر است و در ۱۰۰۴ق در لاهور درگذشته است (خواجه عبدالرشید، ۲۸۵).

اجمیر از ۱۹۵۰م به صورت مرکز استانی به همین نام درآمد و در ۱۹۵۶م به ایالت راجستان ملحق شد (*آمریکانا*). در ۱۹۵۱م جمعیت این شهر ۱۹۷٬۰۰۰ نفر بود که در ۱۹۶۷م به ۲۵۳٬۰۰۰ نفر رسید (مایر، همانجا) و آمار ۱۹۸۱م جمعیت آنجا را ۳۷۴٬۳۵۰ نفر نشان می‌دهد («دائرةالمعارف کولیر»، همانجا).

مآخذ: حکمت، علی‌اصغر، *سرزمین هند*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خواجه عبدالرشید، *تذکرهٔ شعرای پنجاب*، لاهور، ۱۳۴۶ش؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاهنوازخان، *مآثرالامرا*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۹۰م؛ لاهوری، عبدالحمید، *پادشاه نامه*، کلکته، ۱۸۶۷م؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ منشی الممالک، قابل خان، *آداب عالمگیری*، لاهور، ۱۹۷۱م؛ ندوی، معین‌الدین، *معجم الامکنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۳ق؛ نیز:

Americna; Bilgrami, R. M., *Religious and Quasi-Religious Departments of the Mughal Period*, Aligarh, 1984; Chaube, J., *History of Gujarat Kingdom*, New Delhi, 1975; *Collier's Encyclopedia*, London/ New York, 1986; Das, K., *Raja Todar Mal*, Calcutta, 1979; Dwivedi, S. D., *The Relation of the Rajputs with the Delhi Sultans*, Agra, 1978; Foster, W., *Early Travels in India*, New Delhi, 1985; Habib, M. and K. A. Nizami, *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1982; Husain, Yusuf, *Indo- Muslim Polity*, Simla, 1971; Irvine, W., *Later Mughals*, New Delhi, 1971; Keene, H. G., *The Fall of the Moghul Empire of Hindustan*, Lahore, 1976; *Meyer;* Minault, G., *The Khilafat Movement*, Bombay etc., 1982; Naqvi, H. K., *Agricultural, Industrial and Urban Dynamism Under the Sultans of Delhi*, New Delhi, 1986; Nazim, M., *The Life and Times of Sultān Maḥmūd of Ghazna*, New Dehli, 1971; Nizami, K. A., *State and Culture in Medieval India*, New Delhi, 1985; id, *Politics and Society During the Early Medieval Period*, Aligarh, 1981; Prasad, B., *History of Jahangir*, Allahabad, 1973; Rizvi, S. A. A., *Muslim Revivalist Movements in Northern India*, New Delhi, 1965; Sarkar, J. N., *Thoughts on Trends of Cultural Contacts in Medieval India*, Calcutta, 1984; id, *Glimpses of Medieval Bihar Economy*, Calcutta, 1978; Shahnavaz Khan, *The Maāthir - ul- Umarā*, Patna, 1979; Spear, P., *Twilight of the Mughuls*, New Delhi, 1969; WNGD.

عباس سعیدی

اَجْنادَیْن، نام جایی از سرزمین فلسطین که در ۱۳ ق/ ۶۳۴ م جنگی میان مسلمانان و رومیان در آن روی داد. این محل بین رمله و بیت جبرین (طبری، ۲۱۲۵/۱؛ یاقوت، ۱۳۶/۱ ـ ۱۳۷) بوده است و محققان معاصر جایگاه دقیق آن را در ۱۵ ـ ۲۰ میلی غرب بیت‌المقدس (هاشمی، ۸۸/۲، به نقل از کوسن دوپرسوال[1]) و در °۳۴ و ′۵۷ طول شرقی و °۳۱ و ′۴۱ عرض شمالی (EI^2؛ نک: کمال، ۲۷۵، ۲۸۸، ۳۶۶) دانسته‌اند. بعضی اجنادین را تثنیهٔ اجناد (بکری، ۱۱۴/۱؛ یاقوت، ۱۳۶/۱) و برخی دیگر جمع آن دانسته‌اند (نک: همانجا). مدنیکوف[2] مستشرق روسی محل آن را حوالی جَنّابهٔ شرقی و جَنّابهٔ غربی نوشته و معتقد است کلمهٔ اجنادین از درآمیختن جنابتین (دو جنابه) و اجناد پدید آمده است (EI^2).

دربارهٔ تاریخ وقوع جنگ اجنادین که به «یوم اجنادین» یا «معرکهٔ اجنادین» مشهور شد، نظرهای مختلفی اظهار شده است (نک: هاشمی، ۶۹/۲ ـ ۱۰۲). با استناد به اکثر منابع تاریخی، می‌توان این جنگ را در ۲۷ یا ۲۸ جمادی الاول ۱۳ ق/۲۹ یا ۳۰ ژوئیه ۶۳۴ م دانست (نک: ابن سعد، ۱۰۱/۴، ۱۹۴؛ بلاذری، ۱۵۷؛ یعقوبی، ۱۳۴/۲؛ ابن عبدالبر، ۲۸۱/۱). طبری نیز همین تاریخ را یاد کرده (۲۱۲۶/۱)، اما در جای دیگر آن را جزء وقایع سال ۱۵ق آورده است (۲۳۹۸/۱ـ۲۳۹۹؛ نیز نک: *مجمل التواریخ*، ۲۷۳؛ ابن اثیر، ۴۱۷/۲، ۴۱۸).

در معرکهٔ اجنادین، ۴ نفر از امرا و سرداران اسلام، یعنی ابوعبیدة ابن جراح، عمرو بن عاص، یزید بن‌ابی‌سفیان و شُرَحبیل بن حسنه شرکت داشتند (ابن عبدالبر، ۶۴/۱).

مورخان در فرماندهی این لشکر بین خالدبن ولید و عمروبن عاص اختلاف دارند، گرچه دخویه تحقیق این مسأله را دشوار می‌داند (ص 63)، ولی مآخذ حکایت از آن دارد که فرماندهی کل با خالد بوده است (نک: واقدی، ۶۵ ـ ۶۶؛ ازدی، ۸۴ ـ ۹۳؛ طبری، ۲۱۲۵/۱ ـ ۲۱۲۷؛ ابن اعثم، ۱۴۳/۱ ـ ۱۵۱؛ ابن عبدالبر، همانجا). فرماندهی سپاه روم نیز در این جنگ با تئودر[3]، برادر هرقل (هراکلیوس) امپراتور بیزانس، بوده که در مآخذ عربی او را تذارق خوانده‌اند (طبری، ۲۱۲۵/۱؛ ابن اثیر، ۴۱۷/۲).

1. Coussin de Perceval 2. Mednikoff 3. Theodore

خالد بن ولید میمنهٔ سپاه را به معاذ بن جبل، میسره را به سعید بن عامر، جناح راست را به یزید بن‌ابی‌سفیان و جناح چپ را به شرحبیل ابن حسنه سپرد و خالد بن سعید بن عاص را در کمین گماشت و زنان را پشت صفها مستقر ساخت (ابن اعثم، ۱۴۵/۱). حمله از جانب مسلمانان صورت گرفت و چندین بار نبردهای سختی روی داد که در همهٔ آنها پیروزی با مسلمانان بود (یعقوبی، همانجا). غنایم فراوانی به دست مسلمانان افتاد که خالد تقسیم آن را به بعد از فتح دمشق موکول کرد (واقدی، همانجا).

در این جنگ گروه بسیاری از مسلمانان، ازجمله سَلَمة بن هشام بن مغیره، هَبّار بن اسود بن عبدالاسد، نُعَیم بن عبدالله (طبری، ۲۱۲۶/۱)، عبدالله بن زبیر، عمرو بن سعید بن عاص، عِکرمة بن‌ابی‌جهل بن هشام مخزومی (بلاذری، ۱۵۶)، عبدالله بن عمرو ازدی دوسی، هشام بن عاص (ابن اعثم، ۱۴۷/۱)، عبدالله بن‌ابی‌جهم، تمیم بن حارث بن قیس (کلبی، ۱۰۱، ۱۰۸) و کسان دیگر به شهادت رسیدند (دربارهٔ جزئیات این جنگ، نک: ازدی، همانجا؛ اکرم، ۳۶۳ - ۳۸۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش محمد عبدالمعید، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ ازدی، محمد بن عبدالله، *فتوح الشام*، به کوشش عبدالمنعم عبدالله عامر، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ اکرم، ا.، *سیف‌الله خالد بن الولید*، ترجمهٔ صبحی جابی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ بکری اندلسی، عبدالله بن عبدالعزیز، *معجم ما استعجم من اسماء البلاد والمواضع*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله و عمر انیس الطباع، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹ - ۱۸۸۱ م؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ کمال، احمد عادل، *الطریق الی دمشق*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش محمدتقی بهار (ملک الشعرا)، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ واقدی، محمد، *فتوح الشام*، بیروت، دارالجیل؛ هاشمی، طه، «معرکة اجنادین»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، بغداد، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۱ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دار صادر؛ نیز:
De Goeje, M. J., *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, Leiden, 1900; EI².

ابوالحسن دیانت

أُجْهوری، ابوالارشاد نورالدین علی بن محمد بن عبدالرحمن (۹۷۵ - ۱۰۶۶ ق / ۱۵۶۷ - ۱۶۵۶ م)، فقیه و محدث مصری که در زمان خود پیشوای مالکیان مشرق بود (کتانی، ۷۸۳/۲). اصل او از قریهٔ أُجهور از توابع قلیوبیه در شمال قاهره بود (نک: سخاوی، ۱۸۲/۱۱؛ محبی، ۱۵۷/۳).

از مشایخ او می‌توان به‌سراج‌الدین عمر بن الجای از شاگردان سیوطی، بدرالدین حسن کرخی، شمس‌الدین رملی، محمد بن سلامهٔ بنوفری، بدرالدین ابن یحیی قرافی و نورالدین علی بن ابی بکر قرافی اشاره کرد. شهاب‌الدین عجمی، از شاگردان اجهوری، نام ۳۰ تن از شیوخ وی را در مشیخهٔ خود ذکر کرده است (همانجا؛ کتانی، ۷۸۳/۲ - ۷۸۴؛ مخلوف، ۳۰۳). از شاگردان او همچنین می‌توان شمس‌الدین بابلی، نورالدین شبراملسی و ابراهیم شبرخیتی را ذکر کرد (محبی، ۱۵۷/۳ - ۱۵۸؛ کتانی، ۷۸۳/۲؛ برای اطلاع از شاگردان دیگر او، نک: مخلوف، ۳۰۳ - ۳۰۴). نام وی در سلسله‌های روایی بسیار متأخر بسیار به‌چشم می‌خورد (مثلاً نک: کتانی، ۱۱۵/۱، ۱۱۷، ۱۲۱، جم).

اجهوری اندکی پیش از درگذشت بر اثر اختلاف با یکی از شاگردان خود، مورد تعرض وی قرار گرفت و نابینا شد (محبی، ۱۵۸/۳).

از اجهوری آثار متعددی برجای مانده که نسخ خطی آنها در کتابخانه‌های مختلف جهان موجود است. اهم این آثار رساله‌هایی است مختصر دربارهٔ مسائل گوناگون فقهی، برخی منظومه‌های دینی و حاشیه‌هایی بر آثار پیشینیان. بعضی از تألیفات او اینهاست: ۱. *فضائل شهر رمضان*، که سروده‌ای دربارهٔ ماه رمضان است و در ۱۲۷۷ ق در قاهره به‌چاپ سنگی رسیده و در ۱۲۹۸ ق در همانجا تجدید چاپ شده است؛ ۲. *الاجوبة المحررة لاسئلة البررة*، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (خدیویه، ۱۵۳/۳)؛ ۳. *احکام الخنثی*، اثری است منظوم که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ سلطنتی برلین (*آلوارت*، شم 5001) نگهداری می‌شود؛ ۴ - ۹. حاشیه‌ای بر شرح ناصرالدین لقانی بر خطبهٔ *مختصر خلیل*؛ حاشیه‌ای بر *نزهة النظر بتوضیح نخبة الفکر* تألیف ابن حجر عسقلانی؛ *رسالة فی فضل یوم عاشوراء*؛ *رسالة فی لیلة النصف من شعبان*؛ *الزهرات الوردیة فی الفتاوی الاجهوریة*؛ *مناسک الحج والعمرة*. نسخ خطی شش اثر اخیر در کتابخانهٔ ازهریه و دیگر کتابخانه‌ها یافت می‌شود (نک: ازهریه، ۳۳۵/۱، ۳۱۹/۲، ۳۴۷، ۴۰۸، ۶۹۱/۳ - ۶۹۲)؛ ۱۰. *النور الوهّاج فی الکلام علی الاسراء والمعراج*. از نسخ متعدد آن در کتابخانه‌های مختلف می‌توان به‌نسخهٔ برلین (نک: *آلوارت*، شم 2610) اشاره کرد.

نسخه‌های خطی آثار اجهوری را در بسیاری از کتابخانه‌های جهان به‌خصوص در مصر می‌توان یافت (نک: خدیویه، ۲۳۷/۱، جم؛ سید، ۳۸۴/۱، جم؛ GAL, II / 413 - 414 ; GAL, S, II/437).

مآخذ: ازهریه، فهرست؛ خدیویه، فهرست؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، بیروت، مکتبة الحیاة؛ سید، خطی؛ کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، *فهرس الفهارس والاثبات*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ محبی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ مخلوف، محمد بن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ نیز:
Ahlwardt; GAL; GAL, S.

مهدی سلماسی

أَجْیاد، نام محلی در مکه. دربارهٔ وجه تسمیهٔ آن مطالب گوناگونی نقل شده است: برخی این کلمه را جمع جِواد دانسته و گفته‌اند که چون این محل جایگاه اسبان خوب بوده، بدین سبب چنین نامیده شده است (ابن منظور، ذیل مادهٔ جود، نیز قعقع)؛ بعضی آن را با داستان نزول وحی بر اسماعیل (ع) و اطاعت اسبان این محل از آن حضرت پیوند داده‌اند (یعقوبی، *تاریخ*، ۲۲۱/۱)؛ برخی دیگر آن را یادگاری از جنگ بین افراد مُضاض یا به قولی حارث بن مضاض جُرهُمی و سَمَیدع عمالیقی دانسته‌اند که اولی در ناحیهٔ بالای مکه و دومی در پایین آنجا سکنی گرفته و از کسانی که کالایی را از آن راهها به مکه می‌بردند، ده

یک می‌گرفتند و به مناسبت اینکه در محل اقامت سَمَیدع اسبان خوبی بود، آن محل را اجیاد نامیدند (ابن هشام، ۱۱۷/۱ ـ ۱۱۸؛ مسعودی، ۲۲/۲)؛ گروهی نیز این کلمه را جمع «جید» به معنی گردن دانسته و گفته‌اند چون مضاض جرهمی در این محل «گردن» صد مرد از عمالقه را زده، از این رو محل مزبور اجیاد نام گرفته است (نک: یاقوت، ۱۰۴/۱ ـ ۱۰۵).

در هر حال این کلمه نام محل و نام دو دره از دره‌های مکه است، به نام شعب اجیاد الاکبر یا جیاد الکبیر و شعب اجیاد الاصغر یا جیاد الصغیر. مسجدالحرام بین جیاد و قعیقعان و اجیاد بزرگ و کوچک در کنار ابوقبیس در مشرق و قعیقعان در غرب مکه واقع شده است (یاقوت، همانجا؛ یعقوبی، *البلدان*، ۹۴ ـ ۹۵؛ ابن بطوطه، ۱۳۵/۱). دره‌های اجیاد دنبالهٔ کوه سرسبزی است به همین نام در غرب مسجد الحرام. در قلهٔ آن مناره‌ای بوده که به دستور ابوبکر بنا شده و در ماه رمضان محل اقامهٔ اذان بوده است (حمیری، ۱۲). گویند جبرئیل نخستین بار در اجیاد بر پیامبر اکرم (ص) ظاهر شد و ندا داد یا محمد! یا محمد! (ابن سعد، ۱ (۱) / ۱۲۹؛ ذهبی، ۲۵۶).

ناحیهٔ اجیاد در مسیل قرار گرفته و بارها سیلهایی که به سوی مکه روان بوده، در این منطقه به سیل درهٔ اجیاد پیوسته و داخل مسجد الحرام شده و خرابیهایی به بار آورده است (نک: ملحس، ۳۱۵/۲ ـ ۳۱۷).

در جهت توسعهٔ مسجدالحرام از ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱م تغییر مجرای سیل آغاز شد و در ۱۳۷۵ ق ساختمانهایی که در محلهٔ اجیاد بود، ویران گردید و تغییرات و اصلاحات اساسی در باب اجیاد به وجود آمد (نک: همو، ۳۳۱/۲ ـ ۳۳۲). باب اجیاد از دروازه‌های ورود به مکهٔ معظمه و مسجدالحرام بوده است.

تا اوایل سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م، مسجد الحرام دارای ۲۳ در بود (قره‌چانلو، ۸۲، ۸۶)، اما در سدهٔ ۴ ق تغییراتی در درهای مسجدالحرام انجام گرفت. به گفتهٔ مقدسی در این دوره مسجد الحرام ۱۹ در داشت که از آن جمله در جیاد بود (ص ۱۰۶) که تا اوایل سدهٔ ۴ ق نامی از آن به میان نیامده است. محتملاً در ادوار مختلف تغییراتی در نامهای درها روی داده است. به عنوان مثال نام ۱۹ در که ناصرخسرو در سدهٔ ۵ ق / ۱۱م از آنها نام می‌برد، با نامهای ۱۹ باب مسجد در سدهٔ ۴ ق متفاوت است و باب جیاد از درهایی است که ناصر خسرو (ص ۱۰۴ ـ ۱۰۵) از آن نام نبرده است.

در سمت جنوبی مسجدالحرام یکی از ۷ باب، در اجیاد الصغیر است که ازرقی (د ح ۲۵۰ ق) آن را باب بنی مخزوم دانسته (۹۰/۲؛ قره‌چانلو، ۸۸)، ولی به روایت ابن بطوطه دری که سابقاً در بنی مخزوم نامیده می‌شده، باب الصفا بوده که از بزرگ‌ترین درهای مسجد بوده و راه سعی از آنجا می‌گذشته است (۱۴۳/۱). بابهای اجیاد الاکبر و اجیادالاصغر، در سدهٔ ۸ ق / ۱۴ م نیز دو در از درهای ۱۹ گانهٔ مسجدالحرام بوده‌اند و دو در دو طاقی دیگر هم به نام اجیاد وجود داشته که یکی از آنها به باب الصفا متصل بوده است. برخی این دو در اخیر از ۴ دری را که به نام اجیاد خوانده می‌شده است، باب الدقاقین نامیده‌اند (همو، ۱۴۳/۱، ۱۴۴). مقدسی (همانجا) هر یک از درهای جیاد، بنی مخزوم و دقاقان را جداگانه جزو ۱۹ در مسجد نام می‌برد.

مآخذ: ابن بطوطه، محمدبن عبدالله، سفرنامه، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش ادوارد زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۳۲۲ ق؛ ابن منظور، لسان؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ازرقی، محمدبن عبدالله، *اخبار مکة و ماجاء فیها من الآثار*، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ حمیری، محمدبن عبدالمنعم، *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی؛ قره چانلو، حسین، حرمین شریفین *(تاریخ مکه و مدینه)*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ ملحس، رشدی صالح، تعلیقات و حواشی بر اخبار مکة (نک: هم، ازرقی)؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، برلین، ۱۳۴۰ ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *البلدان*، ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م.

ابوالحسن دیانت

اُجَیْن، شهری در استان مادهیا پرادِش هند در دامنهٔ شمالی کوه ویندهیا، نزدیک سرچشمهٔ رود چَمبال (BSE[3] , XXVI/472) و ساحل راست رود سیپرا (ابوالفضل، ۹۴/۲) از حوضهٔ رود گَنگ (BSE[2], XLIII/648). در ۱۹۷۱م جمعیت آن ۲۰۹٬۰۰۰ نفر بوده است (BSE[3]، همانجا).

اجین در بعضی مآخذ به صورت اوجین آمده است (بیرونی، *تحقیق*، ۲۶۲؛ جهانگیر، ۶۵، ۲۰۱؛ عبرت، ۱۰۰). مؤلفان اسلامی در ذکر آثار نجومی هندی، نام این شهر را به صورت اوزَیْن (بیرونی، *التفهیم*، ۱۹۸)، اُزَیْن (دمشقی، ۱۴؛ مسعودی، ۱۹۲؛ بلاذری، ۴۴۲) و اذین (ابن رسته، ۲۲) نیز آورده‌اند. بعدها اُزَیْن به آرین تصحیف شده و در کتب عربی این نام به کرات آمده است (ابن سعید، ۱۵؛ قلقشندی، ۲۲۵/۳؛ ابن خلدون، ۳(۱)/۱۴۵).

شیروانی، اجین را دارای هوایی گرم و با قریه‌ها و قصبه‌های فراوان دانسته، و اکثر مردم آن را هندو و اندکی را مسلمان حنفی نوشته است (ص ۶۲).

اجین یکی از شهرهای باستانی و از مراکز دینی هندوان است. قدمت این شهر به حدود سدهٔ ۷ ق م می‌رسد (BSE[3]، همانجا) و در سده‌های ۶ـ۴ ق م پایتخت مملکت آوانتی بود (*دایرة‌المعارف فارسی*). آشوکا امپراتور هند (د ح ۲۳۷ ق م) در اجین و ۳ شهر دیگر هند دانشگاههایی تأسیس کرد (موداک، ۸۳). دانشگاه اجین در زمینهٔ علم نجوم بلند آوازه بود (دورانت، ۶۳۱/۱). اجین در سالهای ۱۲۰ـ۳۹۵م پایتخت دولت مالوا و مرکز فرهنگ سانسکریت بود (*دایرة المعارف فارسی*؛ BSE[3]، همانجا). در این شهر مقدس مجسمه‌های کریشنا، راما و جز آنها نهاده شده، و کاخ راناخندی، مدرسه و نیز رصدخانه‌ای زیبا در آنجاست (خانجی، ۱۵۱/۱). گفته شده است که در اجین ۳۶۰

نیایشگاه برهمنان و دیگر ادیان وجود داشته است (ابوالفضل،همانجا).

اجین از جنبهٔ بازرگانی نیز اهمیت داشت. در زمان کانیشکا پادشاه کوشان (۱۲۰-۱۵۳م)، تجارت میان اسکندریه و هند از راه دریایی صورت می‌گرفت و در انتهای راه در هندوستان پس از فاصلهٔ اندکی در داخل خاک این کشور، انبار بازرگانی بزرگ اجین نهاده شده بود. در روزگار شاهان کوشان ارتباط بازرگانی میان هند و امپراتوری روم برقرار بود و اجین نقطهٔ پایانی راه بازرگانی دریایی محسوب می‌شد (اولیری، ۱۶۲، ۱۶۳).

در ۳۲۰ م دودمان جدیدی جای کوشانیان را گرفت و مملکت گوپتا توسط راجه‌ای به نام چاندرا گوپتا تأسیس شد. دومین شاه این دودمان به نام سامودراگوپتا (۳۳۰-۳۸۰م) تمام شمال غربی هند را مسخر کرد و منطقهٔ مالوا و تختگاه آن اجین را به تصرف آورد (همو، ۱۶۴-۱۶۵). چنانکه پیش از این گفته شد، اجین تا سال ۳۹۵م پایتخت دولت مالوا بوده است (BSE[3]، همانجا). در روزگار امویان، جنید بن عبدالرحمان مُرّی از سوی عمر بن‌هبیرهٔفزاری و سپس از سوی هشام‌ابن‌عبدالملک به ولایت سند منصوب شد. وی سپاهی را به اجین (ازین) فرستاد و حبیب بن مـرّه را نیز با لشکـری روانهٔ سرزمین مالوا (مـالبه) کرد. سپاهیان به اجین تاختند و حومهٔ آن را آتش زدند (بلاذری، ۴۴۲).

اجین در دوران پیش از اسلام و پس از آن یکی از مراکز نجومی معتبر بوده است. از منجمان برجستهٔ اجین، «واراها میهیرا» است که در این سرزمین تولد یافت و در ۵۰۵ م به اوج شهرت رسید. او چند اثر دربارهٔ علم و احکام نجوم دارد، وی به کروی بودن زمین معتقد بوده است. دو کتاب او بعدها توسط بیرونی به عربی ترجمه شد (سارتن، I/428). براهما گوپتا (ح ۶۲۸م) در رصدخانهٔ اجین کار می‌کرد. وی مؤلف کتاب *براهما سیدهانتا* است (اولیری، ۱۷۱).

نفوذ فرهنگ یونانی تنها از سوی غرب به جهان اسلام صورت نگرفت، بلکه به طور غیرمستقیم از طریق هند و به توسط ایرانیان نیز صورت پذیرفت. یکی از راههای وصول دانش یونانی به هند از راه دریایی اسکندریه به شمال غربی هند بوده است. تکامل این علم توسط علمای هندی در اوایل دورهٔ خلافت عباسیان در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ ق/۸م صورت گرفت و به جهان اسلامی راه یافت. در این مرحله از انتقال، شهر اجین اهمیت خاصی داشت (همو، ۱۵۱). برپایهٔ نظر دانشمندان هندی، اوساط کواکب بر حسب نصف النهاری محاسبه می‌شد که از «نیمهٔ قسمت آباد زمین» از حیث طول می‌گذرد و آن نقطه به گمان ایشان در جزیرهٔ لَنکا (سراندیب یا سیلان) بوده است و چنان می‌پنداشتند که این جزیره بر خط استوا واقع است. منجمان اسلامی، نقطه‌ای را که در آن خط استوا و نصف‌النهار گذرنده بر نیمهٔ قسمت آبادان زمین یکدیگر را قطع می‌کنند، «قبة الارض» یا «قبه» می‌نامیدند. منجمان هندی چنین می‌پنداشتند که خط نصف‌النهار لنکا از اجین می‌گذرد و عربها بر آن بودند که طولهای جغرافیایی بنابر روش هندیان از خط نصف النهار اجین محاسبه می‌شود و سپس گمان بردند که اجین همان قبة‌الارض است و این لفظ را نیز به صورت ارین یا قبهٔ ارین تصحیف کردند و از همین جا واژهٔ ارین به معنی محل اعتدال اشیا در زبان عربی وارد شد (کراچکوفسکی، IV/69؛ نالینو، ۱۹۵). سید شریف جرجانی در کتاب *التعریفات*، ارین را محل اعتدال اشیا و نقطه‌ای در زمین می‌داند که در آن ارتفاع و فاصلهٔ قطبین و ساعات شب و روز به یک اندازه است (ص ۷). شیوهٔ «سند هند» در نجوم عرب بر پایهٔ رساله‌های متعدد هندی در عهد منصور خلیفهٔ عباسی قوام و استحکام یافت و تا عهد مأمون همچنان متداول بود، اما معلوم نیست که بعدها این سیستم نجومی چگونه یکباره از رواج افتاد. ابو عبدالله خوارزمی بزرگ‌ترین ریاضی دان عهد مأمون، جدول مشهور خود «السند هند الصغیر» را پدید آورد که بر پایهٔ سیستم هندی بود. ابوریحان بیرونی نیز از این مکتب بهره گرفت. در سرزمین غربی خلافت، ابراهیم ابن عزرا بدین شیوه توجه داشت. تا زمان نفوذ دانش جغرافیایی یونان، میان عربها محاسبهٔ اطوال همواره از نصف النهار اجین یا به پندار آنان «قبة الارض» صورت می‌گرفت (کراچکوفسکی، IV/66-69). خوارزمی «قبه» را وسط کرهٔ زمین بین نقطهٔ فرضی مشرق و نقطهٔ فرضی مغرب دانسته که اندازهٔ آن برابر ۱۸۰° است. وی می‌نویسد محل میان نقطهٔ انتهای ناحیهٔ جنوبی و میان نقطهٔ انتهای ناحیهٔ شمالی را قبه گویند و اندازهٔ آن نیز ۱۸۰° است (ص ۲۱۸). پس از رصدخانه‌های سمرقند و استانبول، سلسله رصدخانه‌هایی در هند بوده است که جای سینگه، امیر هندو، در دهلی، جیپور و اجین بنا کرد و در آنها سنت نجومی هندی و اسلامی با یکدیگر درآمیخت (نصر، ۷۹). رصد خانهٔ جای سینگه که در حدود ۱۷۳۰م در اجین بنا شد، دارای معروفیت است (BSE[3], XXVI/472).

اجین تا پیش از ۱۲۲۵ق مرکز ایالت سند بود، ولی از آن پس هنگامی که قبایل مهرات بر مالوا چیره شدند، از اهمیت آن کاسته شد. اجین درگذشته به مراتب وسیع‌تر از شهری بوده که اکنون بر جا مانده است. این شهر نخست مرکز امیران هندو، و بعدها مرکز حکمرانان اسلامی شد. از آن زمان تنها قلعه‌هایی بر جا مانده که یکی از آنها توسط غازی شاه ساخته شده است (خانجی، ۱۵۱/۱). در ۶۳۱ق سپاه سلطان شمس الدین، اجین را به تصرف آوردند و بتخانهٔ آنجا را ویران کردند (منهاج، ۴۴۸/۱-۴۴۹). نوید نیشابوری شاعر که در سفر حج (۹۷۳ ق) درگذشت، در اجین به خاک سپرده شد (بختاور خان، ۶۷۳/۲). محمد مفید بـافقی در ۱۰۸۶م به اجـین رفت و در آنجا بـا عنوان «خانسامان» به خدمت شاهزاده محمد اکبر فرزند عالمگیر درآمد و کتاب جامع مفیدی را که چند سال قبل تألیف آن را آغاز کرده بود، به پایان رسانید (آفتاب، ۵۰۰).

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ش/ ۱۹۸۵م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن سعید مغربی، علی، *بسط الارض فی الطول و العرض*، به کوشش خوان ورنت خینس، تطوان، ۱۹۵۸م؛ ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، به کوشش مولوی احمدعلی و مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۲م؛ اولیری، دلیسی، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بختاورخان، محمد، *مرآة العالم*، *تاریخ اورنگ*

زیب، به کوشش ساجده س ـ علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ جهانگیر گورکانی، محمد، *جهانگیرنامه*، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ خانجی، محمدامین، *منجم العمران فی المستدرک علی معجم البلدان*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش گوستاوفان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ دمشقی، محمد، *نخبة‌الدهر*، به کوشش مهرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمهٔ احمد آرام و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شیروانی، زین العابدین، *بستان السیاحه*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ عبرت لاهوری، محمد قاسم، *عبرت نامه*، به کوشش ظهورالدین احمد، لاهور، ۱۹۷۷م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، مصر، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، بغداد، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی قندهاری، کابل، ۱۳۴۲ش؛ موداک، مانوراما ر.، *سرزمین و مردم هند*، ترجمهٔ فریدون گرکانی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ نالینو، کارلوآلفونسو، *تاریخ نجوم اسلامی (علم الفلک)*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نصر، حسین، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۵۹ش؛

BSE[2]; BSE[3]; Krachkovskiĭ, I. Yu., *Izbrannye Sochineniya*, Moscow/Leningrad, 1957; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1962.

عنایت‌الله رضا

اَچَکزی، نک: بارَک زایی.

اَچْمه، نام واحه و نیز شهر کهن در شمال واحهٔ دُموکو واقع در شرق ختن که به سبب یافته شدن متون سکایی مربوط به دورهٔ سلوکی و پارتی در آن اهمیت یافته است. اچمه واژه‌ای ترکی و به معنای گشایش است (*ایرانیکا*). در متون اسلامی نیز گاه از اچمه یاد شده است. در *القانون المسعودی* به صورت «احمة قصبة الختن» آمده است (بیرونی، ۵۷۸/۲) و چنانکه مینورسکی یادآور شده، صورت درست آن «اجمه» (= اچمه) است (ص 264).

موقعیت جغرافیایی: این واحه به تقریب در ۳۷° و ۹′ عرض شمالی و ۸۱° و ۱۱′ طول شرقی و در حدود ۱۲۰ کیلومتری شرق ختن واقع است (استاین، «آسیای میانه[1]»، ج V، نقشهٔ شم 14). واحهٔ اچمه از شمال به روستای خادالیک، از جنوب به دموکو بازار، از غرب به چیرابازار و از جنوب شرقی به رودخانهٔ شیوول و مردابهای آن و واحهٔ کِریا محدود می‌شود (همانجا؛ همو، *سرایندیا*، I/199). این واحه همچنین در شمال جادهٔ دموکو ـ کریا و نزدیک به ۱۰ کیلومتری شرقی‌ترین کنارهٔ زمین زراعی دموکو قرار دارد (همان، I/211). رودخانهٔ قرەسو که در ناحیهٔ دموکو ـ لانگر به رودخانهٔ قره‌قیر می‌پیوندد، زمینهای این واحه را مشروب می‌سازد و از جانب غرب واحه به آبادیهای شمالی‌تر یعنی مالاک آلاگان می‌ریزد (همو، «آسیای میانه»، همانجا، *سرایندیا*، III/1246). افزون بر این ظاهر شدن چشمه‌های جدید در این واحه و نیز واحه‌های اطراف آن (شوول، دموکو) و همچنین سیلابهای فصلی، منجر به ایجاد تغییرات نسبتاً زیادی در پوشش گیاهی و نیز نواحی مسکونی این واحه‌ها (چیرا، دموکو، اچمه) گردیده است (هانتینگتون، 183-182). از میان رفتن مناطق مزروعی قدیم و پدید آمدن مناطق مزروعی جدید بر اثر تغییر مسیر رودخانه، سبب متروک شدن برخی مناطق مسکونی کهن و ایجاد مناطق مسکونی جدید شده است (نک: استاین، «آسیای میانه»، I/131). پوشش گیاهی این منطقه مانند دیگر مناطق مجاور آن همچون دموکو ـ که خود منطقه‌ای کهن بوده و در متون سکایی از آن نام برده شده (بیلی، V/122) ـ خادالیک و مالاک آلاگان، درختهای گز و بوته‌زار است (استاین، همان، I/128).

اهمیت تاریخی: بر اساس یافته‌های باستان‌شناسی، این واحه از دیرباز محل سکنای اقوام سکایی بوده است. استاین طی بررسیهای باستان‌شناسی که در ۱۹۰۶م در ناحیهٔ شرق ختن باستان انجام داد، از محوطه‌های ویران شدهٔ شمال شرقی دموکو که خادالیک مرکز آن بود و بالاواست و کودوک کول پایانه‌های شمالی و جنوبی آن به شمار می‌رفتند، آثاری چند از قطعات مکتوب تبتی، چینی و برهمایی بر روی چوب و بقایای متون سکایی به دست آورد (همان، I/130). در میان یافته‌های وی متن یک نامهٔ بازرگانی از دورهٔ سلوکی و اشکانی که خطاب به فرمانروای اچمه بود، نیز به چشم می‌خورد. در این نامه درخواست کالاهایی از قبیل پارچه‌های سلطنتی، پشمی و کنف شده بود (بیلی، V/121-122).

از موقعیت جغرافیایی اچمهٔ کهن آگاهی دقیقی در دست نیست. مینورسکی بر اساس یافته‌های استاین، محل اچمه را در شرق رودخانهٔ قره‌تاش ـ چیرا می‌داند (ص 264). با توجه به آنکه اشیاء و اسناد یافت شده‌ای که روستاییان و مردم بومی این منطقه برای استاین آورده بودند و از واحهٔ اچمه و واحهٔ مجاور آن دموکو به دست آمده بوده است، اچمهٔ کهن می‌بایست در همین منطقه و در میان پایانه‌های شمالی و جنوبی خادالیک بوده باشد، اما در واحهٔ اچمه شهر دیگری نیز با نام اچمه بازار وجود دارد که از سابقه‌ای کهن برخوردار نیست. شهر اچمه‌بازار کنونی در شمال شهر دموکو بازار و جنوب خادالیک واقع است. بر اساس مشاهدات هانتینگتون در ۱۸۹۱م و گزارش سفر او به واحهٔ اچمه، سبب بنای شهر ظهور چشمه‌های جدید و سیلاب سنگین رودخانه‌ها به ویژه رودخانهٔ قرەسو بوده است. جریان سیلاب وارد کانالی گردید که توسط روستاییان پایین رودخانهٔ قره‌قیر برای انحراف آن به سمت شمال شرق و زراعت اچمه حفر شده بود (ص 182؛ نیز نک: استاین، *سرایندیا*، I/211, III/1246). ظاهراً در این ناحیه همچون تمام نواحی آسیای مرکزی از حدود سال ۱۸۹۳ تا ۱۹۰۰م در میزان ریزش باران افزایش دیده می‌شود (هانتینگتون، 183). این افزایش موجب ذخیره شدن آب فراوان در کانال شد و زمینهای پهناور و سایر اطراف را مشروب ساخت وسبب شد که نواحی کوچکی مانند لائیسو و نیز خود اچمه زیر کشت رود (استاین، «ختن باستان[2]»، II/468). طی چندسال اچمه به اندازه‌ای گسترش یافت که دارای بازار شد و این منزلت تازه را از متروک شدن روستای قره‌قیر لانگر ـ در جنوب شرقی اچمه در کنار رودخانهٔ قره‌قیر ـ

1. *Innermost*... 2. *Ancient Khotan*.

کسب کرد (هانتینگتون، 182؛ استاین، همانجا). واژهٔ بازار در کنار نام اچمه حاکی از آن است که اچمه بازار نیز همچون اچمهٔ کهن از نظر داد و ستدهای بازرگانی دارای اهمیت است.

کانال جدید به تدریج عریض‌تر و عمیق‌تر شد تا در ۱۹۰۵م که هانتینگتون از آنجا مجدداً دیدار کرد، عرضی حدود ۶۲ متر و عمقی حداکثر حدود ۱۸ متر داشت. میزان آبی که تقریباً چند سال ثابت مانده بود، در ۱۹۰۵م کاهش یافت و این کاهش ۲ تا ۳ سال ادامه یافت. در نتیجه اهالی اچمه اندک اندک آنجا را ترک کردند، حال آنکه منابع آب روستاهای اطراف مورد آسیب قرار نگرفت، بلکه نسبتاً زیاد شد (هانتینگتون، همانجا). جمعیت اچمه طی چند سال پس از بنای آن حدود ۲۰۰ خانوار (همانجا) و پس از دیدار استاین در ۱۹۰۱م حدود ۸۰۰ خانوار و سپس در ۱۹۰۶م نیز همین حدود تخمین زده شد (استاین، «آسیای میانه»، I/131، *سرایندیا*، I/211).

علاوه بر دو اچمه‌ای که یاد شد، در ترکستان چین اچمه‌های دیگری نیز وجود دارد. بر اساس نقشه‌ای که استاین به هنگام بررسیهای باستان‌شناسی در ترکستان چین در طول سالهای ۱۹۰۰-۱۹۰۱م، ۱۹۰۶-۱۹۰۸م و ۱۹۱۳-۱۹۱۵م تهیه کرده، می‌توان موقعیت جغرافیایی دقیق محلهای دیگر به این نام را مشخص کرد. در شمال ختن و به تقریب در ۳۷° و ۹َ عرض شمالی و ۸۰° و ۱۱َ طول شرقی روستایی با نام اچمه وجود دارد. در جنوب شرقی ختن مجموعاً ۳ محل به همین نام دیده می‌شود که به ترتیب از جنوب به شمال عبارتند از: ۱. اچمه‌ای که بر کنارهٔ شرقی رودخانهٔ نورا و در ۳۶° و ۱۵َ عرض شمالی و ۸۱° و ۶َ طول شرقی واقع است. بقایای بنایی در این مکان وجود دارد که قطر آن ۱۲ متر و ارتفاع آن ۵ متر است (همو، «آسیای میانه»، همانجا؛ گروپ، 23). ۲. اچمه‌ای در شمال همین روستای متروک واقع در ۳۶° و ۲۱َ عرض شمالی و ۸۱° و ۶َ طول شرقی که رودخانهٔ نورا از وسط آن می‌گذرد. ۳. اچمه‌ای دیگر در شرق محل اخیر به تقریب در ۳۶° و ۲۰َ عرض شمالی و ۸۱° و ۱۵َ طول شرقی که رودخانهٔ آرال لیک از میان آن می‌گذرد (نک: استاین، همانجا).

در جنوب غربی واحهٔ ختن و بر کرانهٔ غربی یکی از شاخه‌های رود لاسکو ـ اوستانگ نیز محلی به نام اچمه اریک قرار دارد (همو، «ختن باستان»، ج III، نقشهٔ شم 23). تمامی اچمه‌های یاد شده در کنار رودخانه بنا شده‌اند. به نظر می‌رسد که این نام اشاره به جریان آبِ «تازه گشوده شده» و چشمه‌هایی در زیر بستر رودخانه باشد که سبب ایجاد تغییراتی در ترکیب جمعیتی منطقه و روستاها، زندگی گیاهی و حتی احیای برخی از مناطق، یا متروک شدن نقاط دیگر نظیر چیرا، دموکو و قره‌قیر لانگر شده است (نک: هانتینگتون، 183؛ استاین، همان، II/468).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ نیز:

Bailey, H.W., *Part II, Inscriptions of the Seleucid and Parthian Period and of Eastern Iran and Central Asia*, London, 1968; Gropp, G., *Archäologische Funde aus Khotan ...*, Bremen, 1974; Huntington, E., *The Pulse of Asia*, Boston/ New York, 1907; *Iranica;* Minorsky, V., « Addenda to the *Ḥudūd al- ʿĀlam*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1955, vol. XVII; Stein, M. Aurel, *Ancient Khotan*, New Delhi, 1981; id, *Innermost Asia*, New Delhi, 1981; id, *Serindia*, Delhi, 1921.

جواد نیستانی

اَلاَحاجی وَ الاُغلوطات، علم، نک: الغاز، احاجی واغلوطات.

اَلاِحاطَة فی اَخبارِ غَرناطَة، نک: ابن خطیب، ابوعبدالله.

اِحْباط، اصطلاحی کلامی به معنی آنکه گناه موجب از میان رفتن طاعت و ثواب می‌گردد. برخی از متکلمان مانند معتزله بر این باورند که هر گاه از شخص مسلمان که به فرمانهای الٰهی گردن نهاده، طاعت خدای را به جا آورده و از این رو سزاوار ثواب و پاداش اخروی گردیده است، گناهانی سر زند که عقوبت آنها بیش از پاداش طاعات وی باشد، این گناهان، آن طاعتها و پاداشها را تباه می‌کند، چنانکه گویی آن فرد هیچ طاعتی انجام نداده و سزاوار هیچ ثوابی نگردیده است. البته به گفتهٔ اینان اگر ثوابهای فرد گناه‌کار از گناهانش بیشتر باشد، مسألهٔ «تکفیر» پیش می‌آید، یعنی این ثوابها آن گناهان را محو می‌کند و می‌پوشاند.

احباط در لغت مصدر باب افعال از مادهٔ حَبْط، و از معانی حبط باطل گردیدن ثواب عمل است (نک: جوهری، ذیل حبط؛ بیهقی، ۲۶۸/۱). از این رو از احباط که مصدر متعدی است، معنی باطل کردن مزد و ثوابِ عمل برمی‌آید.

افعال مشتق از دو مصدر حبط و احباط در *قرآن* کریم ۱۶ بار و به شکلهای گوناگون آمده، و همه به «عمل» منسوب شده است (نک: عبدالباقی، ذیل حبط؛ طباطبایی، ۱۶۷/۲) و معنای آن با توجه به قرینه‌هایی از آیه‌های *قرآن* بر حسب کاربرد لازم و متعدی، باطل گشتن و باطل کردن عمل می‌باشد و در مورد این کسان به کار رفته است: آنانی که به زندگانی دنیا دل بسته و در بهره‌های آن فرو رفته‌اند (هود/۱۱/۱۵، ۱۶، توبه/۹/۶۹)؛ مؤمنان بیمار دلی که در نهان با نامسلمانان دوستی می‌کنند (مائده/۵/۵۱ـ۵۳)؛ نامؤمنانی که مؤمنان را از کارزار می‌ترسانند و چون خطر جنگ برطرف گشت، غنیمت می‌خواهند (احزاب/ ۳۳/۱۸ـ۱۹)؛ کسانی که پیامبران را می‌کشند (آل عمران/۳/۲۱ـ۲۲)؛ آنانی که به آیات خدا کفر ورزیده، آنها را تکذیب می‌کنند (اعراف/ ۷/۱۴۷، کهف/۱۸/۱۰۵)؛ مردمانی که از دین و ایمان روی گردان می‌شوند (مائده/۵/۵، بقره/۲/۲۱۷)؛ کسانی که کافر شده، راه خدا را می‌بندند (محمد/۴۷/۳۲)؛ انسانهایی که در پی به خشم آوردن خدا هستند (محمد/۴۷/۲۸)؛ آنانی که آنچه را خدا فرو فرستاده است، خوش نمی‌دارند (محمد/۴۷/۹)؛ مشرکان و همچنین مؤمنانی که به خدا شرک ورزند (زمر/۳۹/۶۵، توبه/۹/۱۷، انعام/۶/۸۸) و مؤمنانی که در حضور پیامبر(ص) صدایشان بلندتر از صدای آن حضرت است (حجرات/ ۴۹/۲).

عقیدهٔ معتزله: متکلمان معتزله بر اساس «اصل وعد و وعید» چنانکه گفته شد، به مسألهٔ احباط پای بندند و برای اثبات آن استدلالهای گوناگونی کرده‌اند، هر چند که در جزئیات با یکدیگر

اختلاف نظر دارند. قاضی عبدالجبار همدانی (د ۴۱۵ق/۱۰۲۴م) نظریه پرداز بزرگ معتزله، برای اثبات درستی مسألهٔ احباط و تکفیر، نخست این فرض را مطرح می‌کند که اندازهٔ گناهان و طاعتهای هیچ کس، برابر و یکسان نیست. به عبارت دیگر هیچ گاه نمی‌شود که ثواب و عقاب اخروی در حق کسی مساوی و به یک اندازه باشد، زیرا به اجماع امت برای اهل آخرت جز بهشت و دوزخ، جایگاه سومی وجود ندارد. اینک اگر فرد یاد شده را به دوزخ ببرند، به او ستم کرده‌اند و اگر به بهشتش برند، از دو حال خارج نیست: یا ثواب می‌برد ــ که روا نیست، چون ثواب دادن به کسی که استحقاقش را ندارد، قبیح است ــ یا خداوند همچون کودکان و دیوانگان به او نیز تفضل می‌کند ــ و این نیز روا نیست، زیرا حال او باید از آن دو گروه جدا باشد (قاضی عبدالجبار، ۶۲۳ ــ۶۲۴). از این رو، در مورد مکلف این فرضها مطرح می‌شود: حالت مکلف اینگونه است که یکسره اهل طاعت بوده و در آخرت نیز سزاوار ثواب می‌گردد، یا یکسره اهل گناه است و به کیفر می‌رسد. اما مشکل در مورد کسی است که طاعتها و گناهان را در آمیخته است. دربارهٔ چنین شخصی فرض اول این است که او نه سزاوار ثواب و نه سزاوار عقاب است و در نتیجه نه ثواب می‌بیند، نه کیفر. شق دوم این است که هم مستحق ثواب و هم سزاوار عقاب است و در یک زمان و به یکباره در معرض ثواب و کیفر واقع می‌شود. فرض سوم همان مفاد اعتقاد به احباط و تکفیر است، یعنی این اعتقاد که اندازهٔ بیشتر بر اندازهٔ کمتر تأثیر می‌گذارد و آن را محو می‌کند. فرض اول درست نیست، زیرا بر خلاف اجماع امت است. دومین فرض نیز محال است، چون امکان ندارد که شخص مکلف یکباره و در یک زمان در معرض پاداش و کیفر قرار گیرد. پس تنها صورت باقی مانده، آن است که ثواب بیشتر، عقاب کمتر را «تکفیر» کند، یا عقاب بیشتر ثواب کمتر را «احباط» نماید (همو، ۶۲۴، ۶۲۵).

ناگفته نماند که میان ابوعلی جبایی و پسرش ابوهاشم بر سر چگونگی احباط و تکفیر اختلاف نظر وجود دارد. ابوعلی بر آن است که احباط و تکفیر در طاعت و گناه رخ می‌دهد، زیرا اثر بخشی و اثر پذیری در این دو امکان پذیر است، ولی ثواب و عقاب هیچ گاه در کنار هم نمی‌نشینند تا بر یکدیگر اثر کنند. بر خلاف ابوعلی، ابوهاشم معتقد است که احباط و تکفیر در ثواب و عقاب روی می‌دهد، زیرا جمع ثواب و عقاب ممکن نیست، در حالی که جمع بین طاعت و گناه ممکن است. دیگر آنکه در طاعت و گناه تا زمانی که مکلف را مستحق ثواب یا عقاب نکنند ــ مثلاً طاعت یا گناهی که از کودک یا دیوانه سر بزند ــ احباط یا تکفیر رخ نمی‌دهد (همو، ۶۲۷، ۶۲۸). دومین موردی که موجب اختلاف ابوعلی و ابوهاشم گردیده، مسألهٔ موازنه است که ابوعلی آن را نپذیرفته، ولی ابوهاشم (و به پیروی از او قاضی عبدالجبار) به آن باور دارد. صورت مسأله این است که مکلفی طاعتی را به جا آورده که سزاوار ۱۰ جزء ثواب است و در عین حال گناهی از او سر زده که مستوجب ۲۰ جزء کیفر شده است. نظر ابوعلی این است که کلیهٔ ثوابهای او احباط می‌شود و جای آن است که خداوند به اندازهٔ ۲۰ جزء، وی را کیفر دهد.

ابوهاشم چنین اندیشه‌ای را نمی‌پذیرد و معتقد است که چنین کاری از خدا قبیح است و این کار عقلاً برازندهٔ خدا نیست که طاعتها و ثوابهای او را به هیچ بگیرد؛ بلکه عدل الٰهی چنین اقتضا می‌کند که میان ثوابها و عقابها «موازنه‌ای» بر قرار نماید. بدین ترتیب که ۱۰ جزء از عقاب، ۱۰ جزء از ثواب را احباط می‌کند و تنها ۱۰ جزء عقاب باقی می‌ماند. پس مکلف را فقط به همین اندازه کیفر می‌کنند. قاضی عبدالجبار از عقیدهٔ ابوهاشم دفاع می‌کند و می‌گوید که دلیل درستی موازنه این است که مکلف یاد شده، طاعتهایی را در آن حدی که به او امر کرده‌اند ــ یعنی به حدی که اگر مرتکب گناه نمی‌شد، به واسطهٔ آن طاعتها مستحق ثواب می‌گشت ــ انجام داده، پس مستحق ثواب است، هر چند که آن را با گناه، آلوده است. بدین قرار، چون در این حالت ثواب دادن به این شخص امکان پذیر نیست، ناگزیر به همان اندازه از کیفرش می‌کاهند، زیرا دور کردن و کاستن از آسیب و زیان همانند سود رساندن است و با این بیان، مسألهٔ موازنه، تعارضی با دو آیهٔ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ، وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ: اگر کسی کوچک ترین ذره‌ای کردار نیک داشته باشد، [پاداش] آن را می‌بیند و اگر کسی کوچک ترین ذره‌ای کردار بد داشته باشد [کیفر] آن را می‌بیند» (زلزال/۹۹/۷،۸)، پیدا نمی‌کند (قاضی عبدالجبار، ۶۲۸، ۶۲۹).

البته در نظر اعتزالیان آن گناهی موجب احباط طاعت یا ثواب می‌شود که کبیره باشد، زیرا اینان بر خلاف خوارج به گناه صغیره نیز باور داشتند؛ هر چند این شرط را نیز می‌افزودند که خداوند هیچ گاه عین گناهان صغیره را به ما نشان نمی‌دهد، چون چنین کاری در حد خود مکلفان را به انجام دادن صغیره‌ها تشویق می‌کند و تشویق به انجام دادن گناه قبیح است (همو، ۶۳۲، ۶۳۵).

عقیدهٔ اشاعره: چنانکه دیدیم، معتزله نظریهٔ خود را در باب احباط بر اصلهایی چون استحقاق ثواب و عقاب همیشگی و تأثیر خواست انسانها در تعیین فرجام کار خود در آخرت، بنا کردند. این اصلها که بنیادی‌ترین مایه‌های اندیشهٔ اعتزالی را تشکیل می‌دهد، مورد پذیرش ابوالحسن اشعری متکلم بزرگ و پایه‌گذار مکتب اشاعره نبوده، و از این رو، وی یکسره به انکار احباط (با دید اعتزالیان) پرداخته است. از نظر اشعری، بنده در برابر خداوند به هیچ روی، هیچ گونه استحقاقی ندارد. ثواب چیزی است که خداوند به مؤمن «تفضل» می‌کند، یعنی چیزی را به او می‌بخشد که سزاوارش نبوده است. طاعت بنده تنها زمینه‌ساز توفیق تفضل الٰهی است. در مورد عقاب نیز وضع به همین منوال است. به عبارت دیگر سببی پیشین مانند کفر یا گناه هیچ گاه موجب عقاب نمی‌شود، بلکه چون خداوند بنده را دچار گمراهی و محرومیت کرده، او کافر گردیده است. اشعری در این مورد، تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید اگر خداوند همهٔ کافران را ببخشد و به بهشت درآورد، چنین چیزی شایستهٔ رحمتش بوده است و هیچ خرده‌ای بر او نمی‌توان گرفت و با حکمتش نیز ناسازگاری ندارد (ابن فورک، ۱۵۶ــ۱۵۷). اشعری

منکر این است که فاسق با فسقش سزاوار عقاب همیشگی گردد. البته اشکالی نمی‌بیند در اینکه خداوند میان خوبیها و بدیها موازنه ایجاد کند و وقتی خوبیها بیش از بدیها بود، به شخص ثواب بدهد. ولی سخن اینجاست که چه گناهی است که بتواند با ثواب توحید پهلو بزند و آن را محو کند؟ از این گذشته اشعری اساساً احباط را محال می‌داند، زیرا کسی که خداوند از قدیم می‌دانسته که وی اهل ثواب است، ثوابش را به هیچ گناهی باطل نمی‌کند و آن را که خداوند می‌دانسته که اهل عقاب است، به هیچ طاعتی عقابش را زایل نمی‌سازد. گناهکار و نیکوکار به همان اندازه از کیفر و پاداش بهره می‌برند که خدا از ازل برایشان تعیین کرده و در علمش گذشته که چنین خواهد شد (همانجا). دیگر متکلمان اشعری بیشتر همان دلیلهای ابوالحسن اشعری را برای رد احباط آورده‌اند؛ برخی نیز خود، ادلۀ دیگری اقامه نموده‌اند (نک: جوینی، ۳۸۱ـ۳۸۲، ۳۸۹ـ۳۹۰؛ فخرالدین رازی، *محصل...*، ۳۴۳ـ ۳۴۵، *البراهین...*، ۱۷۹/۲ـ۱۸۲).

عقیدۀ امامیه: از میان امامیه، تنها نوبختیان احباط اعتزالی را پذیرفته‌اند وسایر متکلمان امامی، آن را مردود شناخته‌اند (مفید، ۹۹). شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م) فقیه و متکلم بلند آوازۀ امامی، برای باطل کردن احباط اینگونه استدلال می‌کند که میان طاعت و گناه و نیز میان ثواب و عقاب، هیچ منافاتی نیست تا این دو بر یکدیگر اثری داشته باشند. زیرا تنافی تنها میان دو امر متضاد یا چیزی مانند آن مصداق دارد. میان طاعت و گناه تضادی وجود ندارد، زیرا هر دو از یک جنسند. به عبارت دیگر همان امری که به شکل طاعت پدیدار می‌شود، ممکن است که به صورت گناه واقع گردد. مثلاً نشستن انسان در خانۀ دیگری اگر از روی غصب باشد، گناه است، در حالی که این نشستن با نشستن مباح هر دو از یک جنسند. همچنین میان استحقاقها هم تضادی نیست، چون ثواب و عقاب نیز هم جنسند. اگر هم به فرض میان این دو تضادی می‌بود، هیچ گاه منافاتی میانشان رخ نمی‌داد، چون هر دو معدومند و ضدّ حقیقی در حال عدم نمی‌تواند با ضدش منافاتی داشته باشد. مثلاً سیاهی و سپیدیِ معدوم، هیچ برخوردی با هم ندارند تا موجب نفی کردن هم شوند. از سوی دیگر از دیدگاه شیخ طوسی اعتقاد به اینکه اگر کسی خوبیها و بدیهایی داشته باشد و این کردارها، او را به طور یکسان سزاوار ستایش و نکوهش کرده باشند، باید او را به چشم کسی نگاه کنند که نه خوبی کرده و نه بدی، از روی خرد درست نیست. همچنین باور داشتن به اینکه اگر کسی بدیهایش بیشتر باشد، باید او را به منزلۀ کسی که هیچ خوبی انجام نداده، بینگارند، یا بر عکس اگر خوبیهایش بیشتر باشد، باید او را به‌منزلۀ کسی که هرگز بدی نکرده، بشمارند، به‌بداهت‌عقل ناپذیرفتنی است (طوسی، *الاقتصاد...*، ۱۹۳ـ۱۹۶، *تمهیدالاصول...*، ۲۶۳ـ۲۶۴؛ برای دلیلهای دیگر وی، نک: *الاقتصاد*، ۱۹۶ـ۲۰۶). شیخ طوسی همچنین به تفسیر آیه‌هایی که اعتزالیان برای اثبات احباط به آنها استناد کرده‌اند، پاسخ گفته است (همان، ۱۹۹ـ۲۰۱).

ابن میثم بحرانی (د ۶۹۹ق/۱۳۰۰م) دیگر متکلم امامی مذهب، برای ابطال احباط از اصطلاحات فلسفی بهره برده است. وی می‌گوید که بقای علت تامه مستلزم بقای معلول است. ایمان پیش از گناه علت تامۀ استحقاق ثواب است. از آنجا که این ایمان، پس از گناه نیز ماندگار است، پس مستلزم بقای معلولش یعنی استحقاق ثواب می‌گردد (ص ۱۶۴ـ ۱۶۵). گفتنی است که آقا بزرگ تهرانی در *الذریعه* از ۴ نویسندۀ شیعی یاد می‌کند که هر یک کتابی زیر عنوان *الاحباط و التکفیر* نوشته‌اند (۲۸۰/۱ـ۲۸۱).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن فورک، محمد، مجرد مقالات *الشیخ ابی الحسن الاشعری*، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن میثم بحرانی، *قواعد المرام*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۲ق؛ بیهقی، احمد، *تاج المصادر*، به کوشش هادی عالم زاده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین؛ جوینی، عبدالملک، *الارشاد الی قواطع الادلة*، به کوشش محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، مکتبة الخانجی؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م؛ طوسی، محمد، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، به کوشش عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ عبدالباقی، محمد فؤاد، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، قاهره، ۱۳۶۴ق/۱۹۸۲م؛ فخرالدین رازی، *البراهین در علم کلام*، به کوشش سید محمد باقر سبزواری، تهران، ۱۳۴۲ش؛ همو، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ *قرآن مجید*؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش عباسقلی واعظ چرندابی، تبریز، مکتبة سروش.

ناصر گذشته

اِحْتِکار، اصطلاحی فقهی و حقوقی، به معنای جمع‌آوری و نگهداریِ کالای ضروری مردم، به‌انتظار کمیابی و فروش آن به بهای گران. واژۀ احتکار از مصدر «حَکْر» به معانی ظلم، سوء معاشرت (*قاموس*، ذیل حکر) و عُسْر (زمخشری، ۱۳۶) مشتق گردیده و حُکْره، اسم مصدر احتکار به معنای جمع‌آوری کالا و خودداری از عرضۀ آن است (ابن‌منظور، ذیل حکر).

در فقه اسلامی: فقهـا احتکار را به گونه‌هایی مختلف تعریف کرده‌اند. از فقیهان امامی، شیخ انصاری به پیروی از بسیاری از فقهای پیشین، موضوع را با عنوان «مسألۀ احتکار طعام» مطرح کرده است (ص ۲۱۲). فقهای حنفی نیز احتکار را عبارت از حبس خوراک به‌منظور گران شدن آن دانسته‌اند (بابرتی، ۴۹۱/۸). اما برخی از حنفیان قید «اشتراء» و مدت را نیز بر تعریف آن افزوده‌اند؛ چنانکه مثلاً ابن عابدین احتکار را اشتراء (خرید) طعام و حبس آن تا ۴۰ روز به منظور گران شدن دانسته است (۳۵۱/۵). اکثر فقهای مالکی موضوع احتکار را وسعت بخشیده، آن‌را شامل تمام مواردی می‌دانند که موجب اضرار به «سوق مسلمین» باشد (نک: ابن‌قاسم، ۲۹۱/۹). برخی از فقیهان شافعی علاوه بر «اشتراء اقوات»، قید «در زمان گرانی» را نیز در تعریف احتکار افزوده‌اند (ابن حجر، ۴۹/۲). در فقه حنبلی، در تعریف احتکار عبارتی از احمد بن حنبل نقل شده است که در آن دو قید اشتراء طعام و اضرار آمده است (ابن‌هبیره، ۲۳۷/۱ـ۲۳۸).

برپایۀ قول مشهور نزد فقهای امامی (عاملی، ۱۰۷/۴) و اجماع

فقهای حنبلی، مالکی، حنفی و قول اکثر فقهای شافعی (ابن‌قدامه، ۳۰۶/۴؛ ابن عابدین، همانجا؛ ابواسحاق، ۲۹۲/۱)، هرگاه کالای مورد احتکار به‌اندازهٔ کفایت وجود نداشته باشد و موجب اضرار و اختلال در «سوق مسلمین» گردد، احتکار حکم حرمت خواهد داشت، اما در مقابل نیز گروهی از فقیهان امامی (عاملی، همانجا) و برخی از شافعیان (ابواسحاق، همانجا) به کراهت احتکار قائل شده‌اند.

با وجودی که در بسیاری از اخبار مربوط به احتکار، واژه‌های «شراء» و «اشتراء» مشاهده می‌گردد، اما در مباحث فقهی منحصر نبودن احتکار به «خرید کالا» امری روشن است، چه، مدار اصلی در حرمت احتکار اختلال نظام و ایجاد عسر و حرج برای مردم است؛ چنانکه شیخ انصاری با بدیهی خواندن عدم حصر احتکار در خرید کالا، روایاتی را که عنوان شراء و اشتراء در آنها آمده است، با کمک عباراتی توضیحی در ذیل همان روایات تفسیر کرده، و نسبت به خرید کالا در احتکار «القاء خصوصیت» نموده است. وی معیار حکم را در احتکار وجود کالا یا فقدان آن در شهر دانسته است (ص ۲۱۳). همچنین عنوان «جمع طعام» با لحاظ اطلاق آن نزد اهل لغت و نیز تعلیل به عسر و حرج که در برخی از اخبار برای حرمت احتکار وارده شده، مؤید این است که خرید کالا در تحقق احتکار جایگاه ویژه‌ای ندارد (همو، ۲۱۲).

فقیهانی که احتکار را حرام دانسته‌اند، در مجموع به ادلهٔ چهارگانهٔ فقهی استناد جسته‌اند: راوندی یکی از فقهای امامی، برای تحریم احتکار، به آیهٔ ۸۸ سورهٔ یوسف استناد کرده است. به‌نظر وی کلمهٔ «ضُرّ» در این آیه که دربارهٔ برادران یوسف (ع) سخن می‌گوید، نیاز شدید آنان به خوراک را نشان می‌دهد (۵۳/۲). اما مقداد سیوری در استدلال او خدشه کرده و معنای ضرّ را اعم از نیازمندی به خوراک دانسته است (۴۳/۲). برخی از فقهای حنفی، «الحاد» را در آیهٔ ۲۵ سورهٔ حج به معنای احتکار دانسته‌اند (ابن مودود، ۱۶۰/۴). با اینهمه، در آثار غالب فقها و به ویژه فقیهان امامی، برای حرمت احتکار به آیه‌ای از قرآن استناد نشده است.

دربارهٔ مستند حرمت احتکار از سنت، احادیث بسیاری در منابع روایی و فقهی نقل شده است که از آن میان می‌توان این روایات را برشمرد: حدیث نبوی «الجالب مرزوق و المحتکر ملعون» (نک: ابن ماجه، ۷۲۸/۲؛ کلینی، ۱۶۵/۵) و حدیث نبوی «لایحتکر [الطعام] الاخاطئ» (نک: ابوداوود، ۲۷۱/۳؛ ابن بابویه، ۱۶۹/۳؛ برای دلالت لفظ «خاطئ» بر تحریم، نک: کرکی، ۴۰/۴). علاوه بر اخبار یاد شده، می‌توان به حدیثی اشاره کرد که حلبی از امام صادق(ع) نقل کرده است، مبنی بر اینکه اگر طعام فراوان باشد و مردم در تنگنا قرار نگیرند، ذخیره کردن آن اشکالی ندارد، ولی درصورت کمبود کالا و در سختی قرار گرفتن مردم، احتکار طعام عملی ناپسند و مکروه خواهد بود (کلینی، همانجا). فقیهانی که از عبارت «فانه یکره ان یحتکر الطعام» در این حدیث استنباط حرمت نموده‌اند، برآنند که فعل «یکره» به لحاظ قرائن موجود به معنای مصطلح فقهی «کراهت» نبوده، بلکه یک کاربرد لغوی و عرفی است و بنابراین بر حرمت دلالت دارد (بحرانی، ۶۱/۱۸؛ انصاری، همانجا؛ نیز برای روایاتی از حضرت علی(ع)، نک: *نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۵۳؛ نوری، ۲۷۴/۱۳).

دربارهٔ اجماع، مقدس اردبیلی از اجماع فقیهان امامی بر حرمت احتکار در مصادیق قطعی آن سخن گفته است (۲۳/۸). از اهل سنت نیز شعرانی نظیر چنین اجماعی را به صراحت نقل کرده است (۷۰/۲).

در استناد به عقل، چنین استدلال می‌شود که احتکار موجب زیان مردم و اختلال در امور مسلمین می‌گردد و چنین عمل زیان‌آوری از نظر عقل ناپسند و مذموم است. سپس با اشاره به ملازمهٔ حکم شرع و عقل چنین استنتاج می‌شود که احتکار از نظر شرع حرام و ممنوع است.

در مقابل، فقیهانی که به کراهت احتکار قائلند، با تکیه کردن بر اینکه مهم‌ترین مستند قول به حرمت، دلیل سنت است، در اینگونه روایات چه از نظر سند و چه از نظر دلالت خدشه کرده‌اند و خصوصاً با تمسک به روایتی که متضمن عنوان «کراهت» است و حمل کراهت بر معنای اصطلاحی مشهور آن، حرمت احتکار را مردود انگاشته‌اند (عاملی، ۱۰۷/۴).

مسألهٔ خرید متاع به منظور احتکار و حکم چنین خریدی گاه در کتب فقهی موردبحث قرار گرفته و قول به صحت (نک: ابن مرتضی، ۳۲۰/۴؛ مرداوی، ۳۳۸/۴)، یا قول به بطلان این چنین عقدی (همانجا) مطرح گردیده است.

در محدودهٔ روایاتی که بیانگر موارد احتکار هستند، چند کالای خاص مطرح گردیده است که عبارتند از: گندم، جو، خرما، کشمش و روغن اعم از جامد و مایع (کلینی، ۱۶۴/۵؛ نیز نک: حر عاملی، ۳۱۳/۱۲-۳۱۴). البته در بسیاری از روایات، احتکار طعام به طورکلی و بدون تعیین کالای خاصی ممنوع شده است (طوسی، تهذیب، ...، ۱۵۹/۷-۱۶۲؛ نیز نک: حر عاملی، ۳۱۳/۱۲-۳۱۶). برپایهٔ همین گوناگونی در متن روایات، برخی از فقها به آنچه به صراحت نام برده شده است، اکتفا کرده و دایرهٔ شمول حکم را به دیگر مصادیق طعام تعمیم نداده‌اند (ابن ادریس، ۲۳۸/۲؛ نراقی، ۳۲۹/۲؛ بحرانی، همانجا؛ مقدس اردبیلی، ۲۶/۸). در کنار ۵ کالای یاد شده، جمع کثیری از فقها نمک را نیز افزوده‌اند (طوسی، *المبسوط*، ۱۹۵/۲؛ ابن حمزه، ۳۰۰؛ علامهٔ حلی، ۵۱۴/۲؛ شهید اول، ۱۱۶). بین فقهای اهل سنت در این‌باره ۳ نظر عمده وجود دارد: حنابله معتقدند که مورد احتکار منحصر به قوت آدمیان است (مرداوی، همانجا)، حنفیان برآنند که حکم احتکار علاوه بر قوت آدمیان در خوراک دام و جانوران اهلی نیز جاری است (ابن عابدین، ۳۵۱/۵) و فقهای مالکی موارد احتکار را تعمیم داده‌اند و آن را شامل همهٔ نیازمندیهای مردم می‌دانند (ابن قاسم، ۲۹۱/۹).

برخی از فقهای معاصر امامی جریان حکم احتکار را در همهٔ مواد مورد نیاز غذایی بعید ندانسته‌اند (اصفهانی، ۱۷/۲؛ نیز نک: حکیم، ۱۰/۲). برخی دیگر نیز حکم حرمت احتکار مواد خوراکی و سایر

نیازمندیهای عمومی از جمله پوشاک و مسکن را با تمسک به قاعدهٔ لاضرر و نیز لاحرج، یا به اعتبار تعلیلی که در روایات مربوط به احتکار آمده است، به اثبات می‌رسانند (نک: حائری، ۱۹۷/۱؛ نیز نک: محقق داماد، ۵۵).

برای رفع ناسازگاری بین عموم موارد احتکار و روایات ناظر به کالاهای خاص، برخی از علمای زیدیه و نیز اهل سنت با استدلالی اصولی چنین نتیجه گرفته‌اند که روایات مطلق و مقید وارد شده در باب احتکار را نباید از موارد حمل مطلق بر مقید به شمار آورد (محمد بن اسماعیل، ۸۲۵/۳؛ شوکانی، ۲۲۱/۵). برای مسألهٔ یاد شده، برخی از فقهای معاصر امامی نیز دو راه حل ارائه کرده‌اند: یکی آنکه نصوص ناظر بر کالاهای خاص از قبیل «قضایای خارجیه» اند و نه از قبیل «قضایای حقیقیه»، به این معنی که اینگونه روایات در مقام بیان واقعیت خارجی بوده‌اند، نه اینکه در آنها رابطه‌ای ناگسستنی بین مفهوم احتکار و کالاهایی مخصوص مراد بوده باشد. بنابراین نباید مصادیق احتکار را در همهٔ زمانها و مکانها منحصر به همان چند مورد یاد شده در روایات دانست؛ دوم آنکه می‌توان گفت موضوع احتکار مستقیماً با مصالح جامعهٔ مسلمین مربوط است و بنابراین تشخیص مصادیق و نیز منع از آن از وظایف حکومت خواهد بود (حائری، ۱۹۶/۱).

برای کسانی که با احتکار کالاهای موردنیاز مردم، آنان را در مضیقه قرار می‌دهند، تدابیری اتخاذ شده است: به‌نظر علمای امامی، یکی از این تدابیر وادار کردن محتکر به فروش کالاست که نه‌تنها در روایاتی از پیامبر(ص) و ائمهٔ اطهار(ع) تأیید شده (نک: حر عاملی، ۳۱۷/۱۲)، بلکه در این مورد ادعای اجماع نیز گردیده است (ابن فهد، ۳۷۰/۲؛ عاملی، ۱۰۹/۴). نزد اهل سنت نیز این نظر مورد اتفاق مذاهب چهارگانه است (مرداوی، ۳۳۹/۴؛ ابن‌قاسم، ۳۱۸/۴؛ کاسانی، ۱۲۹/۵).

هرگاه محتکر با وجود اجبار، نسبت به فروش عادلانهٔ کالا اقدام نکند، کالای احتکار شده نرخ‌گذاری یا «تسعیر» خواهد شد (مثلاً نک: عاملی، همانجا). برخی از فقیهان امامی هرچند به تسعیر فتوای صریح نداده‌اند، اما بر آنند که حاکم باید محتکر را مجبور سازد تا قیمت را در حد متعادلی پایین آورد. شیخ انصاری در تبیین این نظر، آن را جمعی بین ادلهٔ اجبار محتکر بر فروش و ادلهٔ نهی از تسعیر، و با توجه به قاعدهٔ لاضرر شمرده است (ص ۲۱۳).

دربارهٔ مجازات محتکر، برخی از فقهای حنفی و مالکی بر آنند که با اصرار ورزیدن بر احتکار، در برخی از موارد حتی حکم به تعزیر و زندانی کردن محتکر جاری می‌شود (مثلاً نک: کاسانی، همانجا). فقهای امامی نیز بر این باورند که چگونگی تعزیر در بسیاری از موارد به‌نظر حاکم شرع موکول شده است؛ این معنی در عبارتی از نامهٔ معروف حضرت علی(ع) به مالک اشتر نیز تأیید شده است (*نهج البلاغة*، نامهٔ ۵۳).

در قوانین ایران: پیش از استقرار حکومت قانون در ایران، افکار عمومی تحت تأثیر احکام شرع، همواره احتکار را محکوم و منفور می‌شناخت و حاکمان و والیان در مواردی که فروشندگان ارزاق، از قبیل نانوایان و قصابان، به گران فروشی و احتکار دست می‌یازیدند، آنان را به سختی مجازات می‌کردند (مثلاً نک: نظام‌الملک، ۵۳).

نخستین‌بار که از مجازات احتکار در قوانین ایران سخن رفته، قانون متمم بودجهٔ سال ۱۳۱۷ کشور (مصوب ۲۹ اسفند ۱۳۱۶) دربارهٔ احتکار کالای انحصاری دولت است که به‌موجب مادهٔ ۱۰ آن برای محتکر، حبس تأدیبی (از ۲ ماه تا یک‌سال) و یا تأدیهٔ غرامت و همچنین ضبط کالای مورد احتکار به نفع دولت پیش بینی شده است (نک: *روزنامهٔ رسمی*).

با شروع جنگ جهانی دوم، برای پیشگیری از رواج احتکار و گران فروشی، در ۲۵ شهریور ۱۳۱۸ قانونی در دو ماده به تصویب رسید که به موجب مادهٔ نخست آن، دولت موظف شد تا مقرراتی را دربارهٔ کالاهای مورد احتیاج تدوین کند و در مادهٔ ۲ آن برای محتکر مجازات حبس تأدیبی (از ۲ تا ۶ ماه) و یا جریمه‌ای نقدی تعیین شده است. بعد از شهریور ۱۳۲۰ و ورود قوای بیگانه به خاک کشور و با افزایش خطر احتکار و ضرورت حمایت بیشتر از مصرف کنندگان، در ۲۷ اسفند همان سال، قانون «راجع به جلوگیری از احتکار» به تصویب رسید. از مشخصات این قانون، تقسیم کالاهای مورداحتیاج عامه به ضروری و غیرضروری است و عنوان احتکار تنها به کالاهای ضروری اطلاق شده است، با آنکه در این قانون برای پنهان کردن کالاهای غیرضروری نیز مجازات تعیین شده است، ولی قانونگذار از به کار بردن کلمهٔ احتکار در این موارد احتراز کرده است. به موجب مادهٔ اول این قانون «هرکس کالاهای مورد احتیاج ضروری عامه را که زیاد از مصرف خود داشته باشد و برای جلوگیری از فروش به دولت یا مردم پنهان نماید، محتکر محسوب شده و برای دفعهٔ اول، علاوه بر ضبط عین کالا، به حبس تأدیبی از ۳ تا ۶ ماه و کیفر نقدی معادل یک برابر قیمت کالای مزبور محکوم می‌شود و درصورت تکرار برای دفعهٔ دوم، مرتکب، علاوه بر ضبط عین کالا، به حبس تأدیبی از ۳ ماه تا یک سال و تأدیهٔ کیفر نقدی معادل دو برابر قیمت کالای مزبور محکوم می‌گردد». به موجب مادهٔ ۵، «هر کس کالاهای مورد احتیاج عموم را که مطابق مادهٔ دوم غیر ضروری اعلان شود، برای جلوگیری از فروش پنهان نماید، علاوه بر ضبط عین کالا، به کیفر نقدی معادل یک برابر قیمت کالای مزبور محکوم می‌گردد و درصورت تکرار، علاوه بر ضبط عین مال، مرتکب به کیفر نقدی معادل دو برابر قیمت کالا و به حبس تأدیبی از ۲ تا ۶ ماه محکوم می‌گردد». گفتنی است که در مادهٔ ۶ این قانون «صدور دارو و خواربار و اقسام دامها از کشته و زنده و به‌طور کلی کالاهای مورد احتیاج عمومی از کشور» ممنوع شناخته شده و مجازات متخلف برای دفعهٔ اول علاوه بر ضبط عین مال، حبس تأدیبی از یک تا ۳ سال و کیفر نقدی، و برای دفعهٔ دوم علاوه بر ضبط عین مال، حبس مجرد از ۳ تا ۱۰ سال و کیفر نقدی شدیدتر پیش‌بینی شده است و در صورت تکرار برای دفعهٔ سوم علاوه بر ضبط عین مال، برای مرتکب «حبس ابد یا اعدام» در نظر گرفته شده است.

از این پس تا هنگام استقرار جمهوری اسلامی در ایران، قوانین و

مقرراتی دربارهٔ احتکار به تصویب رسیده که از آن جمله‌اند: قانون مجازات پیشه‌وران و فروشندگانی که کالای خود را مخفی می‌کنند، یا گران می‌فروشند (مصوب ۱۷ شهریور ۱۳۲۲)؛ بخشی از لایحهٔ قانونی مجازات متخلفین از مقررات قانون نظام صنفی (مصوب ۹ بهمن ۱۳۵۱) و مهم‌تر از همه قانون تنظیم توزیع کالاهای مورد احتیاج عامه و مجازات محتکران و گران فروشان (مصوب ۲۳ اردیبهشت ۱۳۵۲) که مادهٔ نخست آن، مجازات احتکار کالاهای ضروری درجهٔ یک را حبس جنایی درجهٔ یک از ۳ تا ۱۵ سال و درجهٔ دو را حبس جنایی درجهٔ دو از ۲ تا ۱۰ سال تعیین کرده، و در ادامهٔ ماده چنین آمده است که «هرگاه معلوم گردد که اقدام مرتکب به قصد اخلال در امنیت و ایجاد تزلزل در اقتصاد عمومی کشور بوده، مجازات او اعدام است».

پس از استقرار جمهوری اسلامی، در قانون نظام صنفی مصوب شورای انقلاب (۱۳ تیر ۱۳۵۹) دربارهٔ شکایات از گران فروشان، محتکران و کم‌فروشان، احکامی پیش‌بینی شده و در مادهٔ ۸۲ آن چنین مقرر گردیده است: «هرگاه برای تخلفات مذکور در قانون نظام صنفی، در سایر قوانین کیفر شدیدتری مقرر شده باشد، مرتکب به کیفر اشد محکوم خواهد شد». مجلس شورای اسلامی در راستای مبارزه با گران فروشی و احتکار در ۲۳ فروردین ۱۳۶۷، قانون تشدید مجازات محتکران و گران فروشان را تصویب کرده که در مادهٔ یک آن تعریفی از احتکار و گران‌فروشی ارائه شده است. در مواد بعدی، حسب مورد مجازاتهای مختلفی در نظر گرفته شده و به‌موجب مادهٔ ۶ آن چنانچه اعمال مجرمانه «به‌عنوان مقابله با حکومت صورت گیرد و مرتکب مصداق محارب باشد، به مجازات آن محکوم می‌شود». در همین سال مجمع تشخیص مصلحت نظـام اسلامی در ۲۳ بهمن ۱۳۶۷ قانون تعزیرات حکومتی را تصویب کرد که در آن نیز به مسألهٔ احتکار توجه کامل شده و در مادهٔ ۴، احتکار بدین شرح تعریف شده است: «احتکار عبارت است از نگهداری کالا به صورت عمده با تشخیص مرجع ذی صلاح و امتناع از عرضهٔ آن به قصد گران فروشی، یا اضرار به جامعه پس از اعلام ضرورت عرضه توسط دولت». در ادامهٔ این ماده مجازاتهای مختلفی برای مرتکبان احتکار پیش‌بینی شده است.

در ۲۹ بهمن ۱۳۶۸ «قانون شمول اجرای قانون نحوهٔ اجرای اصل ۴۹ قانون اساسی درمورد ثروتهای ناشی از احتکار و گران‌فروشی و قاچاق» به تصویب رسید. به موجب مادهٔ یک این قانون: دادگاههای ذی‌صلاح موظفند «ثروتهای محتکرین، گران‌فروشان و قاچاقچیان را مورد بررسی دقیق قرار داده و نسبت به ضبط و ثبت و اخذ ثروتهایی که برخلاف ضوابط دولت‌جمهوری‌اسلامی ایران در اثر احتکار و گران فروشی و قاچاق کسب گردیده، به عنوان مجازات به نفع دولت جمهوری اسلامی ایران اقدام نمایند».

در ۱۹ آذر ۱۳۶۹ قانون مجازات اخلالگران در نظام اقتصادی کشور به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید و به موجب بند ب مادهٔ یک آن، اخلال در امر توزیع مایحتاج عمومی از طریق گران‌فروشی کلان ارزاق یا سایر نیازمندیهای عمومی و احتکار عمدهٔ ارزاق یا نیازمندیهای مزبور، جرم تلقی، و با توجه به شدت و ضعف جرم، مجازاتهای سنگین‌تری نسبت به قوانین قبلی در نظر گرفته شده است. در تبصرهٔ ۴ مادهٔ ۲ این قانون، برای مجرمان، علاوه بر مجازاتهای اصلی، حسب مورد مجازات محرومیت از خدمات دولتی، یا انفصال ابد منظور شده است و با توجه به تبصرهٔ ۵ همین ماده، مجازاتهای پیش‌بینی شده در این قانون قابل تعلیق، یا تخفیف و تقلیل نخواهد بود. به موجب تبصرهٔ ۶ مادهٔ ۲ این قانون، رسیدگی به کلیهٔ جرائم مذکور در آن، در صلاحیت دادسراها و دادگاههای انقلاب اسلامی تشخیص داده شده است و این مراجع مکلفند که موضوع را فوراً و خارج از نوبت رسیدگی کنند.

مآخذ: ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن بابویه، محمد، *فقیه من لا یحضره الفقیه*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابن حجر هیتمی، احمد، *تحفة المحتاج*، بمبئی، مطبعة اصح المطابع؛ ابن حمزه، محمد، *الوسیلة*، به کوشش عبدالعظیم بکاء، نجف، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن عابدین، محمد امین، *رد المحتار*، کلکته، ۱۲۴۳ق؛ ابن فهد، احمد، *المهذب*، قم، ۱۴۱۱ق؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، *المدونة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن مرتضی، احمد، *البحر الزخار*، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن مودود، عبدالله، *الاختیار*، به‌کوشش محمود ابودقیقه، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن هبیره، یحیی، *الافصاح*، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *المهذب*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، استانبول، ۱۹۸۱م؛ اصفهانی، ابوالحسن، *وسیلة النجاة*، قم، ۱۴۰۹ق؛ انصاری، مرتضی، *المکاسب*، تبریز، ۱۳۷۵ق؛ بابرتی، محمد، «*شرح العنایة علی الهدایة*»، همراه *فتح القدیر* ابن همام، قاهره، ۱۳۱۹ق؛ بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، قم، ۱۴۰۹ق؛ حائری، مرتضی، *ابتغاء الفضیلة*، قم، انتشارات طباطبایی؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ حکیم، محسن، *منهاج الصالحین*، نجف، ۱۳۸۴ق؛ راوندی، سعید، *فقه‌القران*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق؛ *روزنامهٔ رسمی*؛ زمخشری، محمود، *اساس البلاغة*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ سیوری، مقداد، *کنز العرفان*، تهران، ۱۳۸۵ق؛ شعرانی، عبدالوهاب، *المیزان الکبری*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ شوکانی، محمد، *نیل الاوطار*، قاهره، دارالحدیث؛ شهید اول، محمد، *اللمعة الدمشقیة*، قم، ۱۴۰۶ق؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه؛ همو، *المبسوط*، به‌کوشش محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۷۸ق؛ عاملی، محمدجواد، *مفتاح الکرامة*، قم، موسسة آل البیت؛ علامهٔ حلی، حسن، *نهایة الاحکام*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ *قاموس*؛ *قرآن مجید*؛ کاسانی، ابوبکر، *بدائع الصنائع*، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ کرکی، علی، *جامع المقاصد*، قم، ۱۴۰۸ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ محقق‌داماد، مصطفی، *تحلیل و بررسی احتکار از نظرگاه فقه اسلام*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ محمد بن اسماعیل امیر، *سبل السلام*، به کوشش محمد عبدالعزیز خولی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مرداوی، علی، *الانصاف*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مقدس اردبیلی، احمد، *مجمع الفائدة و البرهان*، قم، ۱۴۱۱ق؛ نراقی، احمد، *مستند الشیعة*، قم، ۱۴۰۵ق؛ نظام‌الملک، حسن، *سیاست نامه*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، قم، ۱۴۰۸ق؛ *نهج‌البلاغة*.

مصطفی محقق‌داماد

اِحْتیاط، اَصْل، نک: اشتغال، اصل.

اُحُد، کوهی در نزدیکی مدینه و نام یکی از غزوات مشهور پیامبر اسلام(ص). این کوه سرخ رنگ که بریدگی ندارد (یاقوت، ۱۴۴/۱-

۱۴۵)، در حدود ۴ کیلومتری شمال مدینه واقع است (EI[1]) و در نزدیکی آن مردم مدینه مزرعه و باغ داشته‌اند (اصطخری، ۱۸) و همهٔ شهرت احد به سابقهٔ جنگی باز می‌گردد که میان یاران پیامبر (ص) و مشرکان مکه در کنار آن درگرفت (نک: یاقوت، همانجا).

دربارهٔ ماجرای غزوهٔ احد، روایتهای مفصلی در آثار بازماندهٔ سیره نگاران نخستین به دست ما رسیده است، از آن جمله می‌توان به روایات عروة بن زبیر و زُهری اشاره کرد؛ اما مفصل‌ترین روایتها از آن دو سیره نگار مشهور یعنی ابن اسحاق (ه‌م) و واقدی است. روایت ابن اسحاق به چند گونه در آثار مورخان بعدی آمده است و گزارش او را در روایاتی که شاگردان او مستقیماً از وی نقل کرده‌اند، مانند محمد بن سلمه می‌توان یافت (نک: ابن اسحاق، ۳۲۲ به بعد). ابن هشام (۶۰/۲ به بعد) و طبری (*تاریخ*، ۴۹۹/۲ به بعد) نیز به طرق دیگری به او استناد کرده‌اند. گزارش واقدی که گفته است اخبار جنگ احد را از روایات پراکندهٔ گوناگون فراهم آورده، دقیق و سودمنداست و نویسندگان بعدی، مانند ابن سعد (ه‌م)، بلاذری (۳۲۱/۱-۳۲۷) و همچنین گاه طبری (همان، ۵۰۴/۲) به آن چشم داشته‌اند.

در سال ۳ق، یک سال پس از شکست سختی که مسلمانان در نبرد بدر بر مشرکان وارد کردند، قریشیان به فرماندهی ابوسفیان (ه‌م) به خون خواهی کشتگان بدر، آمادهٔ کارزاری دیگر با پیامبر (ص) و مسلمانان شدند. ایشان بدین منظور کسانی را همچون عمرو بن عاص و ابن زبعری و ابوعزّه (ه‌م م)، به جلب همکاری دیگر قبایل برانگیختند (ابن اسحاق، ۳۲۲-۳۲۳؛ واقدی، ۲۰۱/۱؛ نیزنک: طبری، همان، ۵۰۰/۲) و سپس با لشکری که شمار آن را ۳ هزار تن گفته‌اند، به سوی مدینه تاختند. بنابر روایت واقدی گویا پیامبر (ص) در قبا- جایی در نزدیکی مدینه - بود که به وسیلهٔ نامه‌ای که عمویش عباس بن عبدالمطلب پنهانی سوی پیامبر (ص) فرستاده بود، از خروج مشرکان برای نبرد آگهی یافت (۲۰۳/۱-۲۰۴)، اما در روایات دیگر به این نامه اشاره‌ای نشده است (مثلاً نک: ابن هشام، ۶۲/۲؛ نیزنک: طبری، همان، ۵۰۲/۲).

در ۵ شوال، مشرکان به عِرض - ناحیه‌ای در نزدیکی احد - رسیدند و چارپایان را در مزارع آنجا برای چرا رها کردند (واقدی، ۲۰۶/۱-۲۰۷). پیامبر (ص) به وسیلهٔ یکی از اصحاب از شمار و نیز تجهیزات ایشان آگاهی یافته بود (همو، ۲۰۸/۱). تنی چند از بزرگان اوس و خزرج چون سعد بن معاذ، اسید بن حُضَیر و سعد بن عُباده با گروهی از بیم هجوم مشرکان تا بامداد جمعه در مسجد پاسداری می‌دادند (همانجا). روز جمعه، پیامبر (ص) با اصحاب دربارهٔ چگونگی دفاع رایزنی کرد. پیامبر (ص) بسیار مایل بود که مسلمانان از شهر خارج نشوند. بزرگان مهاجران و انصار نیز چنین می‌خواستند و خاصه کسانی با توجه به تجربه‌های پیشین جنگ در شهر مدینه، توصیه می‌کردند که مسلمانان از شهر بیرون نروند، ولی عدهٔ دیگری که جوان‌تر بودند و حتی صحابی بزرگی چون حمزة بن عبدالمطلب خواهان جنگ در بیرون مدینه بودند. سرانجام پیامبر (ص) رأی گروه اخیر را پذیرفت (نک: همو، ۲۱۰/۱، ۲۱۳؛ نیزنک: عروه، ۱۶۸-۱۶۹).

پیامبر (ص) با لشکر هزار نفری مسلمانان از مدینه بیرون شد (ابن هشام، ۶۳/۲؛ قس: ابن اسحاق، ۳۲۶، که آن را ۷۰۰ تن یاد کرده است) و شب را در شیخان - جایی میان مدینه و احد - درنگ کرد و بامداد روز بعد به راه افتاد (نک: واقدی، ۲۱۶/۱-۲۱۸). هنوز اندکی از ورود لشکر مسلمانان به احد نگذشته بود که عبدالله بن اُبی، به سبب آنکه توصیهٔ او را مبنی بر موضع گیری در مدینه نپذیرفته بودند، با گروهی دیگر پیامبر (ص) را ترک کرد (عروه، ۱۶۹؛ زهری، ۷۷؛ واقدی، ۲۱۹/۱؛ ابن هشام، ۶۴/۲) و شمار مسلمانان از هزار تن به ۷۰۰ تن کاهش یافت. پیامبر (ص) بی‌درنگ لشکر بیاراست، کوه احد را پشت سر نهاد وعده‌ای تیرانداز به فرماندهی عبدالله بن جُبیر بر کوه عینین که سمت چپ احد بود، گماشت (واقدی، ۲۱۹/۱-۲۲۰). مشرکان نیز صف آراستند: بر سمت راست خالد بن ولید و بر سمت چپ عکرمه پسر ابوجهل فرماندهی داشت (همو، ۲۲۰/۱). پیامبر (ص) پیش از آغاز جنگ خطبه‌ای خواند (همو، ۲۲۱/۱-۲۲۳) و تیراندازان را به تأکید فرمود تا مراقب پشت سر مسلمانان باشند و هیچ گاه موضع خود را ترک نکنند (ابن اسحاق، همانجا؛ واقدی، ۲۲۴/۱- ۲۲۵؛ ابن‌هشام، ۶۵/۲-۶۶؛ بخاری، ۲۹/۵؛ نیزنک: طبری، *تاریخ*، ۵۰۹/۲). در آغاز پیکار چون یکی از جنگجویان مشرکان به نام طلحة بن ابی طلحه مبارز طلبید و علی (ع) به کارزار او رفت و سرانجام به خاکش افکند، مسلمانان شادمان از نخستین پیروزی، تکبیر گویان یکباره به صف مشرکان حمله بردند (واقدی، ۲۲۵/۱-۲۲۶). مسلمانان به سرعت غالب آمدند و مشرکان روی به گریز نهادند (همو، ۲۲۹/۱؛ ابن سعد، ۴۰/۲-۴۱)، اما تیراندازانی که بر سمت چپ لشکر گمارده شده بودند، به طمع غنیمت، جایگاه خود را ترک کردند و اصرار عبدالله بن جبیر که آنان را به فرمانبرداری از دستور پیامبر (ص) فرامی‌خواند، سودی نبخشید. خالدبن ولید که پیش تر نیز به تنگه‌ای که تیراندازان مدینه در دست داشتند، توجه کرده، ولی کاری از پیش نبرده بود (واقدی، همانجا)، این بار به تنی چند از تیراندازان باقی مانده هجوم برد و عکرمه نیز با او همراه شد (همو، ۲۳۲/۱؛ ابن سعد، ۴۱/۲-۴۲) و همگی از پشت سر به لشکر مسلمانان که در حال تعقیب پیادگان لشکر مشرکان بودند، تاختند. در این میان کسی ندا در داد که پیامبر (ص) کشته شده است (زهری، همانجا؛ ابن اسحاق، ۲۷؛ واقدی، همانجا). این خبر سخت موجب تضعیف روحیهٔ مسلمانان شد، چنانکه مسلمانان پراکنده شدند و حتی برخی به سوی کوه پناه بردند (همو، ۲۳۵/۱). گفته‌اند در گرماگرم نبرد، چند تن از مشرکان قصد جان پیامبر (ص) کردند که بر اثر آن، دندانش شکست و صورتش شکاف برداشت (همو، ۲۴۴/۱؛ نیز نک: زهری، همانجا؛ طبری، همان، ۵۱۹/۲). سرانجام پیامبر (ص) که تنها شمار اندکی از یاران در کنارش مانده بودند (واقدی، ۲۴۰/۱)، در حالی که زخمهای متعدد برداشته بود، به شکاف کوه پناه برد (ابن اسحاق، ۳۳۰؛

نیزنک: ابن هشام، ۸۳/۲؛ طبری، همان، ۵۱۸/۲). مشرکان تیغ در مسلمانان نهادند و بسیار کسان از ایشان به شهادت رسیدند. از همه مهم‌تر، حمزة بن عبدالمطلب عموی پیامبر (ص) بود که وحشی غلام جُبیربن مُطعم نیزه‌ای به تن او فرو کرد و سپس نیز شکمش را درید و جگرش را به نزد هند، همسر ابوسفیان برد که حمزه پدرش را کشته بود، و هند جگر حمزه را به دندان گزید. پیامبر (ص) از شهادت حمزه و مثله شدن پیکر او سخت اندوهگین و خشمناک شد (ابن اسحاق، ۳۲۹، ۳۳۳؛ واقدی، ۲۸۵/۱-۲۸۶، ۲۹۰). وحشی بعدها ماجرای شهادت حمزه را خود شرح می‌داد (نک: ابن هشام، ۷۰/۲-۷۲؛ بخاری، ۳۶/۵-۳۷).

سرانجام وقتی ۲ سپاه از هم جدا شدند، ابوسفیان نزدیک دامنهٔ کوه که مسلمانان در آنجا گرد آمده بودند، آمد و ضمن ستایش بُتان، روز احد را نبردی در برابر نبرد بدر دانست (زهری، ۷۸؛ ابن اسحاق، همانجا؛ واقدی، ۲۹۶/۱-۲۹۷؛ بلاذری، ۳۲۷/۱). مسلمانان به دفن شهدا پرداختند و پیامبر (ص) بر یک یک پیکر ایشان که شمارشان ۷۰ تن یا اندکی افزون‌تر بود (نک: همو، ۳۲۸/۱) نماز گزارد و هر بار می‌فرمود تا پیکر حمزه را نیز در کنار شهیدی دیگر می‌نهادند و بدین گونه بر پیکر حمزه هفتاد و اندی بار نماز گزارد (ابن هشام، ۹۷/۲؛ واقدی، ۳۱۰/۱؛ ابن سعد، ۴۴/۲؛ بلاذری، ۳۳۶/۱). نام شهدای احد که همگی در کنار این کوه دفن شدند، به تفصیل در مآخذ کهن ذکر شده است. از مشرکان نیز بیست و اند تن کشته شدند (عروه، ۱۷۲؛ واقدی، ۳۰۰/۱ به بعد؛ برای اسامی کشتگان مشرکان، نک: همو، ۳۰۷/۱ به بعد).

غزوهٔ احد در روز شنبه ۷ شوال ۳ق/۲۳ مارس ۶۲۵م اتفاق افتاد (همو، ۱۹۹/۱؛ ابن سعد، ۳۶/۲؛ بلاذری، ۳۱۱/۱-۳۱۲)، اما برخی نیمهٔ شوال همان سال نیز گفته‌اند (ابن اسحاق، ۳۲۴؛ ابن حبیب، ۱۱۲-۱۱۳؛ نیز نک: طبری، همان، ۵۳۴/۲). در منابع، به چندین آیه از قرآن مجید که در شأن غزوهٔ احد نازل شده، خاصه آیات ۱۲۱ تا ۱۲۹ سورهٔ مبارکهٔ آل عمران اشاره شده است (مثلاً نک: واقدی، ۳۱۹/۱ به بعد؛ ابن هشام، ۱۰۶/۲ به بعد؛ طبری، تفسیر، ۴۵/۴ به بعد). همچنین حدیثهایی از پیامبر (ص) در این باره نقل شده است (بخاری، ۳۹/۵-۴۰؛ ابوعبید، ۱۱۷/۱). پیامبر (ص) پس از آن گاهی به دیدار تربت شهدای احد می‌رفت (مثلاً نک: بخاری، ۲۹/۵) و از آن پس نیز کسانی که به مدینه می‌رفتند، دیدار احد را از دست نمی‌دادند. برخی سفرنامه نویسان، شرایط کنونی آن منطقه را به تفصیل شرح داده‌اند (نک: EI[1]).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، قاهره، ۱۳۱۵ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ زهری، محمد، *المغازی النبویة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ عروة بن زبیر، *مغازی رسول الله (ص)*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۱م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI[1].

بخش تاریخ

اِحْداث، نک: حدوث.

اَحْداث، جمع حَدَث، به معنی جوانان، حوادث و بلایای روزگار و نوآوریها و بدعت، در تاریخ اسلام معانی اصطلاحی متعددی یافته است که مفهوم و کاربرد برخی از آنها هنوز به درستی روشن نیست.

چنانکه از منابع بر می‌آید، ظاهراً نخستین بار به روزگار خلیفه عمر منصبی با عنوان والی یا امیر «احداث» ــ کسی که به امور نو پدید آمدهٔ غیر معهود رسیدگی کند و از بی رسمیها جلو گیرد ــ ایجاد شد، چنانکه در وقایع سالهای ۲۱ و ۲۲ق از عمار یاسر و مغیرة بن شعبه به عنوان عامل کوفه و احداث آنجا یاد شده است (طبری، ۱۴۵/۴، ۱۷۳). اما در داستان شورش بر ضد خلیفه عثمان و آن خرده‌ها که بر او گرفتند، گاه به معنای نوآوریها و بی‌رسمیها (بلاذری، ۴۴/۵؛ ابن اعثم، ۱۸۹/۲، ۱۹۰، ۱۹۱) و گاه به معنای جوانان (طبری، ۳۴۷/۴؛ بلاذری، ۴۶/۵؛ قس: بلعمی، ۵۹۷/۱) آمده که در متن مترجم *الفتوح* از همان روایات، «جوانان کار ناآزموده» (ابن اعثم، ۱۹۷/۲، ۲۰۵) خوانده شده است. منصب ولایت «احداث موسم» نیز که گاه بدان اشاره شده (ابن اثیر، *الکامل*، ۱۸/۷) چیزی نیست، مگر تدبیر حوادث غیر معهود یا نامرسومی که در ایام حج احتمال بروز داشته است. از فهرستی که طبری در پایان وقایع هر سال از عاملان و والیان شهرها به دست می‌دهد، بر می‌آید که متولیان احداث غالباً همان عاملان، متولیان نماز، خراج، صدقات و قضای شهر بوده‌اند (مثلاً ۶۶/۷، ۱۱۲، ۵۱/۸، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۵۱، ۱۵۳). شاید به همین سبب که منصب مذکور عادتاً به اینان تفویض می‌شده، طبری در بسیاری از مواضع کتاب خود به «ولاة احداث» اشاره نکرده است. چنانکه پس از مرگ هارون، آنجا که از والیان وی نام می‌برد، والیان بصره و کوفه (همو، ۳۴۶/۸) همان کسانی هستند که متولی احداث و صلات آن دو شهر بوده‌اند (همو، ۲۰۴/۸).

به نظر می‌رسد که از حدود سدهٔ ۳ق «ولاة احداث» می‌توانسته‌اند علاوه بر جلوگیری از تباهکاری و بی‌رسمی، در آن کارهایی که به داوری نیز مربوط می‌شده، مداخله کنند. این نکته که متولی احداث در مواقعی قاضی شهر هم بوده (مثلاً همو، ۶۶/۷، ۱۱۲؛ وکیع، ۱۵۴/۳)، شاهدی بر این مدعاست. چنانکه وقتی الطائع خلیفه، فخرالدولهٔ بویهی را منصب «اعمال الحرب و المعاون و الاحداث» داد، او را گفت تا در شرطه و احداث به عدل و انصاف بنگرد و کارگزاران پرهیزگار برگمارد و در صدور حکم جانب انصاف نگاه دارد (قلقشندی، ۱۵/۱۰-۱۶، ۲۲). افزون بر آن، ماوردی (ص ۲۷۳-۲۷۴) «ولاة الاحداث [در اصل: اولاد الاحداث که ظاهراً غلط چاپی است] و المعاون» را از جملهٔ دارندگان مقامات قضایی و دارای اختیاراتی شمرده که قاضی

فاقد آن بوده است. ابن قیم جوزیه هم از قول ابن تیمیه «ولاة الاحداث» را در ردیف متولیان امور قضایی دانسته است (ص ۹۳). برای درک بهتر این معنی و معانی دیگری که برای «احداث» می‌توان قائل شد، باید گفت: اصطلاح «صاحب المعونه، اعوان و اصحاب المعاون» که از همین ایام در منابع تاریخی مذکور افتاده و در مواضع متعددی با «احداث» همراه گشته (قلقشندی، همانجا؛ نیز دربارهٔ تفویض «ولایت صلاة و معاون و احداث» مغرب و اندلس به یوسف بن تاشفین، نک: همو، ۳۱/۱۰ـ۳۲؛ و در مصر به المنصور ناصرالدین محمد بن ابی بکر بن ایوب، نک: همو، ۹۹/۱۰، ۱۰۲؛ دربارهٔ تفویض «عمل معونت و احداث» خراسان به ابوالحسن سیمجوری، نک: گردیزی، ۳۶۱)، خود دارای معانی گوناگونی است. روشن‌تر از همه انطباق آن با شرطه (نک: طبری، ۴۵۸/۹، ۴۶۱، که احمد بن جمیل را با عناوین «صاحب المعونه» و «صاحب الشرطه» یاد کرده است؛ ابوعلی، ۳۰۵/۲؛ نیز همدانی، محمد، ۲۱۱/۱: دربارهٔ خمار، رئیس شرطه و صاحب المعونهٔ بختیار بویهی؛ قس: گویتین، «جامعهٔ...[1]»، II/368، که به گفتهٔ او مطابق اسناد جنیزه، معونه بر مقر پلیس و زندانهای آن هم اطلاق می‌شده است) یا قوایی شبیه به آن است که وظایفی چون حسبت هم می‌داشته است (ماوردی، ۳۱۷، ۳۱۸؛ نیز نک: امام الدین، 28؛ متحده، «حکومت...[2]»، 36؛ متز، ۱۵۵/۲؛ دربارهٔ اعوان، نک: صابی، ۲۰؛ فضل الله، ۲۱۶؛ همدانی، سید علی، ۳۷۷، ۳۷۹).

ظاهراً همین اشتراک معنوی احداث و معاون در قضا و حسبت و جلوگیری از تباهکاری و قمع اشرار، برخی از نویسندگان را واداشته که احداث را همان شرطه و «صاحب الاحداث» را رئیس شرطه بدانند (امام‌الدین، همانجا). درست است که به روایت وکیع (همانجا)، لااقل در دوره‌ای متولی احداث شهر، رئیس شرطه را انتخاب می‌کرده، ولی این می‌نمایاند که «صاحب الاحداث» منصبی مهم‌تر داشته و همچون قاضی مستقیماً از سوی خلیفه و سلطان منصوب می‌شده است. افزون بر آن، طبری غالباً از رؤسای شرطه و ولاة احداث به مثابهٔ دو منصب از مناصب شهری یاد کرده است (مثلاً ج ۸، پایان وقایع اغلب سالها). گرچه برای تأیید این معنی که گفته‌اند: «دیوان الاحداث و الشرطه» از دیوانهای مهم عصر عباسی بوده است (امیرعلی، ۳۵۹)، دلیلی از منابع بررسی شده به دست نیامد، اما می‌توان گفت که نظام شرطه در اصل برای نگهبانی از حکام و خلفا نهاده شده بود و سپس در حفظ نظم و امنیت شهر، یعنی بخشی از وظایف ولاة احداث با آنها انباز گشته است (نک: دنبالهٔ مقاله).

در مصر و شام از سدهٔ ۴ق «احداث» معنی و کاربرد خاصی ـ منبعث از یکی از معانی لغوی آن، یعنی جوانان ـ یافته و غالباً بر طبقه‌ای از شبه نظامیان و جنگجویان غیر رسمی شهری اطلاق می‌شده است که در تاریخ سیاسی منطقه نقش مهمی داشته‌اند؛ گرچه هیچ دلیلی حاکی از اینکه همهٔ اعضای این گروهها را فقط جوانان تشکیل می‌داده‌اند، در دست نیست. چنانکه در گروه «فتیان» هم ـ که بعضی کوشیده‌اند، از روی معنای لغوی و بدون استناد به دلیلی روشن، شباهتهایی میان آنها و احداث بیابند (گرونباوم، 105؛ اسدی، ۳۶؛ کحاله، ۲۶ـ۲۷؛ جواد، ۵۷؛ قس: EI², I/256) ـ چنین نبود، اما البته برای جوانان جذاب‌تر می‌نمود. درست‌تر آن است که اطلاق این نام بر آنان و «احداث» متأخرتر در ایران، با ویژگیهای جسمی و اخلاقی جوانان چون زورآوری و چستی و حادثه‌جویی و گاه شرارتشان مربوط بوده است. در واقع از مضمون تمام منابع که از مداخلهٔ «احداث» در وقایع این دوره یاد کرده‌اند، بر می‌آید که این طبقه جز تجمع گردن‌کشان شهرهای پر آشوب مصر و شام نبود که حتی گاه بر نهادهای دولتی و کارگزاران آن سیطره می‌یافتند و غالباً مورد تنفر عامه بودند. با اینهمه، دربارهٔ چگونگی و زمان تشکل آنان اطلاع دقیقی در دست نیست. اینکه گفته‌اند هشام خلیفهٔ اموی قوایی شبه نظامی ـ میان شرطه و سپاه رسمی ـ به نام احداث تشکیل داد (امیرعلی، ۱۸۱)، ظاهراً حدسی بیش نیست. همچنین نمی‌توان آن را به دورهٔ کشمکشهای میان بنی مرداس و سلاجقه در شام (اسدی، همانجا) منسوب کرد، زیرا سالها پیش از این وقایع، از احداث در منابع تاریخی یاد شده است. چنانکه گفته‌اند جوهر صقلی (سیسیلی)، سردار فاطمی، اندکی پس از تسخیر مصر در ۳۵۸ق، یکی از سرداران خود را برای تصرف شام بدانجا فرستاد و او ابن ابی یعلی را که گویا از سران احداث دمشق و طرفدار عباسیان بود، گرفت و به مصر فرستاد (ابن اثیر، *الکامل*، ۵۹۱/۸، ۵۹۲)، اما پس از چیرگی فاطمیان، احداث به رغم مخالفت پیشین با آنان همراه شدند و چون البتگین از برابر سپاه آل بویه در بغداد گریخت و پس از تسخیر دمشق در آنجا به حکومت نشست، در برابر حملهٔ مجدد فاطمیان، به پشتیبانی احداث شهر دلگرم بود و آنها را می‌نواخت (همان، ۶۵۶/۸، ۶۵۷؛ مقریزی، *اتعاظ...*، ۲۲۰/۱، ۲۳۹)؛ در حالی که اندکی بعد به روزگار تسلط مصریان بر دمشق، احداث و رؤسای آنها نفوذ و قدرت خود را نگاه داشتند (ابن قلانسی، ۴۷؛ قس: کندی، 325).

از احداث در تمام شهرهای شام یاد شده است و حتی در شهر کوچکی چون بیت المقدس برخی از امور را رسماً در دست می‌داشتند، زیرا مطابق اسناد جنیزه، یهودیان آنجا هر سال جزیهٔ خود را به حاکمان یا احداث شهر می‌پرداختند (گویتین، «مطالعاتی...[3]»، EI², V/296, 329)؛ در وقایع این دوران از احداث انطاکیه هم یاد شده است (ابن جوزی، ۲۲۹). نفوذ و قدرت اینان در شهرهای شام خاصه حلب چنان گسترده بود که رئیس یا نقیب ایشان با عنوان رئیس البلد ریاست شهر را هم بر عهده داشت و چون فرصتی می‌یافت، مسند حکومت را نیز اشغال می‌کرد (مثلاً برکات بن فارس معروف به مجن پیشوای احداث و رئیس حلب، نک: ابن عدیم، *زبدة...*، ۱۲۴/۲؛ ابن اثیر، همان، ۲۵۵/۱۰، ۲۵۶؛

1. *A Mediterranean...* 2. «Administration...» 3. *Studies...*

قس: کندی،303, 210). با اینهمه، روایاتی تاریخی در دست است حاکی از آنکه رئیس شهر و پیشوای احداث را گاه امیر همان شهر که غالباً به پشتیبانی احداث حکومت می‌یافت، منصوب می‌کرد. چنانکه صالح بن مرداس کلابی ریاست حلب و هم احداث آنجا را به سالم بن مستفاد حمدانی داد؛ اما در ۴۲۳ق پسر او شبل الدوله نصر بن صالح به یاری مردم شهر، احداث را فرو کوبید (ابن عدیم، همان، ۲۴۹/۱). در کشمکشهای ۴۵۲ق نیز گروهی از احداث حلب به جرم خیانت و تسلیم شهر به مهاجمان، توسط امیر آنجا مکین الدوله بن ملهم و سپس ثمال بن صالح بن نصر قتل عام شدند (همان، ۲۷۷/۱-۲۷۸، ۲۸۲-۲۸۳).

طبق روایتی دیگر چند سال بعد در ۴۶۷ق که سلاجقه به حلب تاختند، احداث شهر به پشتیبانی از بنی مرداس به دفاع برخاستند و مهاجمان را درهم شکستند (ابن جوزی، ۱۷۵). در ۴۷۲ق نیز وقتی تاج‌الدوله تتش سلجوقی، حلب را محاصره کرد و در شهر قحط افتاد، رئیس حلب و نقیب احداث آنجا به نام شریف حسن بن هبة الله هاشمی به رغم میل سابق بن محمود مرداسی امیر حلب، شهر را به مسلم بن قریش امیر موصل داد. اما مدتی بعد میان آن دو دشمنی پدید آمد و در ۴۷۷ق که مسلم کشته شد، شریف حسن به استقلال رشتهٔ کارها را در دست گرفت و چون مردم او را خوش نمی‌داشتند و او بر جان خود ایمن نبود، قلعه‌ای خاص خویش در حلب ساخت و همانجا مقام گرفت (همان، ۶۸/۲-۶۹، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۹۶).

چنین می‌نماید که «احداث» در پشتیبانی از حکام و مدعیان حکومت، یکپارچه نبوده‌اند. زیرا وقتی که تاج‌الدوله در ۴۷۹ق حلب را از محاصرهٔ سلیمان بن قتلمش به در آورد و خواست وارد شهر شود، شریف حسن و گروهی از یارانش مخالفت کردند، اما گروهی دیگر از احداث، تاج‌الدوله را وارد شهر کردند (همان، ۹۶/۲-۹۹).

در ۴۸۷ق در نزاع میان آق سنقر و تاج الدوله گروهی از احداث به طرفداری از آق سنقر وارد جنگ شدند و دستهٔ دیگر دروازه‌ها را بر روی تاج الدوله گشودند (همان، ۱۱۷/۲). افزون بر آن، امرای مصر و شام گاه برای دفع رقیبان و دشمنان خود، احداث را به قتل آنان می‌گماردند. چنانکه بلتگین احداث دمشق را واداشت تا کاتب یعقوب ابن کِلّس وزیر العزیز فاطمی را به غفلت بکشتند (مقریزی، *اتعاظ*، ۲۵۹/۱). یوسف بن ابق از امرای شام هم به دستور رضوان بن تتش سلجوقی و به دست احداث حلب کشته شد (ابن عدیم، همان، ۱۲۴/۲) و به دستور همو، احداث حلب عده‌ای از «احداث باطنیة» آن شهر را به قتل آوردند (همو، بغیة...، ۱۴۳، ۱۴۴).

از همهٔ این روایات پیداست که احداث نه تنها موضع خاص سیاسی نداشتند، بلکه عامهٔ مردم آنان را به دیدهٔ حادثه جویانی می‌نگریستند که تنفر آنان را بر می‌انگیختند. چنانکه وقتی البتگین روی به دمشق نهاد، مردم شادیها کردند و از او خواستند تا ایشان را از ستم احداث برهاند (مقریزی، همان، ۲۲۰/۱). بعضی از رؤسای احداث را نیز از جملهٔ اشرار شمرده‌اند (ابن قلانسی، ۴۷). دربارهٔ برکات بن فارس، یکی از رؤسای احداث حلب آورده‌اند که نخست از اشرار و راهزنان بود و چون تبهکاران را نیک می‌شناخت و مردی دلیر بود، آق سنقر او را ریاست حلب داد. او همان کسی است که ابونصر بن نحاس وزیر را به قتل آورد (ابن عدیم، زبدة، ۱۳۸/۲، ۱۳۹). اینکه از سدهٔ ۶ق غالباً احداث را همراه عنوانهای دیگری مترادف با اوباش و اشرار آورده‌اند، حاکی از همین معنی است. مثلاً در واقعهٔ فتح دمشق به دست عمادالدین و پس از او پسرش نورالدین زنگی از «احداث» و زناطرهٔ (فتنه‌انگیزان و اشرار) آنجا یاد شده که زنگیان به یاری آنان توانستند دمشق را تسخیر کنند (ابن اثیر، *التاریخ*...، ۵۸، ۱۰۷). در ۶۵۹ق نیز وقتی لشکر رکن الدین بیبرس، تاتارها را از حلب راند، «احداث و شُطّار» (آشوبگران) شهر دست به قتل و غارت زدند (یونینی، ۴۳۹، ۴۴۰). ظاهراً عنوان «زُعّار» (تبهکاران) هم در سدهٔ ۹ق بر همین احداث اطلاق می‌شده است (لاپیدوس، 154؛ نیز نک: ابن تغری بردی، ۲۳۷/۱۵، ۵۴/۱۶؛ مقریزی، *الخطط*، ۱۱۶/۲).

گروه پر نفوذ و مشهور «عیاران» ایران و عراق هم که در وقایع مهم سدهٔ ۴ ق به بعد از آنها بارها یاد شده، گویا شکل دیگری از احداث بوده‌اند که همچون آنان رئیسانی داشتند که خاصه در بغداد، در محلات زیر نفوذ خود فرمان می‌راندند و باج می‌ستاندند و در منازعات فرقه‌ای دست داشتند (مثلاً نک: ابوعلی، ۳۰۵/۲؛ متحده، «اطاعت...[1]»، 157-158؛ نیز نک: گرونباوم، 105).

نشانه‌هایی از اینکه خاصه در ایران «احداث» و «عیاران» به جای هم به کار می‌رفته، در دست است. مثلاً در داستان عامیانهٔ حسین کرد شبستری، یکی از پهلوانان را در جایی از «عیاران» (ص ۱۷۷) و در جای دیگر از «احداث» (ص ۱۸۱) خوانده‌اند. اصولاً احداث از سدهٔ ۱۰ق در ایران، گونه‌ای از عیاران و پهلوانان و بهادران بوده‌اند که پیشوایی می‌داشتند و خود اهل حرفه و کسب و کار بوده‌اند (همان، ۳۰، ۶۳). این اصطلاح همچنین بر دلیران شبگرد اطلاق می‌شد که رسماً در زمرهٔ مأموران داروغه، نگاهبان نظم و امنیت شهر در شب بوده‌اند و اگر سرقتی روی می‌داد، متعهد بودند که اموال مسروقه را بیابند وگرنه از مال خود غرامت دهند (رفیعا، ۴۲۹، ۴۳۰). همین نکته را دربارهٔ شبگرد یا «صاحب اللیل» در مغرب به روزگار موحدون (حسن، ۱۵۴)، و دربارهٔ پلیس تهران در اواخر عصر قاجار (پولاک، ۳۲۲) نیز گفته‌اند. تاورنیه در عصر صفوی از احداث [در اصل: اعطاس که باید تصحیح شود] به عنوان شبگردهای زیر نظر داروغه یاد کرده است (ص ۶۰۶). در داستان حسین‌کرد، احداث (به صیغهٔ جمع و معنای مفرد) به معنای رئیس شبگردان (ص ۴۷، ۵۴، ۱۶۶) یا «میراحداث» و نیز «احداثی» به معنای حفظ امنیت شهر یا منصب ریاست احداث که ظاهراً برای آن فرمان و رقم صادر می‌کرده‌اند، بوده است (ص ۲۰۱؛ نیز نک: مینورسکی، ۱۵۳، ۱۵۴). این شغل با همین عنوان که مایهٔ بیم و وحشت مردم هم

1. *Loyalty*...

بوده، در عصر افشاریه (مروی، ۷۹/۱، ۴۷۰/۲، ۷۰۱، ۷۰۲) و با عنوان گزمه ظاهراً در ایام زندیه (نک: رستم الحکما، ۳۰۸) و پس از آن حتی به روزگار قاجار هم بوده که گاه خود آنان در کار مجرمان داوری می‌کرده‌اند (لمتن، ۴۲). احداث در امثال فارسی نیز مرادف با عسس یعنی شبگرد و داروغه راه یافته (امینی، ۴۰۶) و امروزه به معنای نوعی قوای دفاعی مردمی برای مقابله با حوادث غیر مترقبه در بعضی از شهرهای ایران مصطلح است.

دیگر از معانی «احداث»، مالیاتهای غیر مرسوم ماهانه (هلالی) بوده که آنها را مکوس هم می‌خوانده‌اند و در مصر، عراق، ایران و هند از مردم یا صاحبان کالا می‌ستانده‌اند (لوی، 406 ,391 ,386؛ امام‌الدین، 125). ظاهراً مقرری جنگجویان یا شبگردهای موسوم به احداث نیز از همین مالیاتها پرداخت می‌شده است (*دانشنامه*؛ شیال، ۲۳۹-۲۴۰).

افزون بر آن، جریمه‌هایی که احداث از مجرمان می‌گرفتند (مثلاً نک: برن، ۸۷، به نقل از *افضل التواریخ*) و مقرری داروغه و زیردستانش از همین جریمه‌ها تأمین می‌شد (نیز نک: رفیعا، ۱۰۱)، در عصر صفوی به نوعی مالیات مقطوع به نام «وجوه احداث» تبدیل شد که همهٔ مردم آن را می‌پرداختند. به نظر می‌رسد که این مالیات ماهانه بوده است (اسکندربیک، ۱۱۰۴/۲) و از این نظر با مکوس یاد شده، مشابهت دارد. به گفتهٔ اسکندربیک، شاهان نخستین صفوی از اخذ «وجوه احداث» «غافل افتاده بودند» و شاه عباس اول به گرفتن آن آغاز کرد، ولی متوجه این نکته بود که جریمهٔ مجرمان (احداث) و آن مالیات مقطوع (وجوه احداث) موجب تکرار در اخذ دو نوع مالیات تحت یک عنوان است. البته هیچ کدام از آن دو مالیات حذف نشد، بلکه آن را تقلیل دادند (۸۹۵/۲، ۸۹۶). ظاهراً شاه عباس اول در ماه رمضان بر سبیل احسان «وجوه احداث» را بر مردم می‌بخشیده است (همو، ۱۱۰۴/۲).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ همو، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۷۶م؛ همو، *زبدة الحلب من تاریخ حلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن قلانسی، حمزه، *تاریخ دمشق*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۳م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *الطرق الحکمیة*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۷۲ق؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ اسدی، خیرالدین، *احیاء حلب و اسواقها*، به کوشش عبدالفتاح رواس قلعه‌جی، دمشق، ۱۹۸۴م؛ اسکندربیک منشی، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ امیرعلی، *مختصر تاریخ العرب*، بیروت، ۱۹۶۱م؛ امینی، امیرقلی، *فرهنگ عوام*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ برن، رهر، *نظام ایالات در دورهٔ صفویه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ بلعمی، محمد، *تاریخ نامهٔ طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ پولاک، یاکوب ادوارد، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تاورنیه، ژان باتیست، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب نوری، به کوشش حمید شیرانی، اصفهان، ۱۳۳۶ش؛ جواد، مصطفی، «الفتوة و اطوارها و آثرها فی توحید العرب و المسلمین»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، بغداد، ۱۳۷۷م، ج ۵؛ حسن، حسن علی، *الحضارة الاسلامیة فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ حسین کرد شبستری، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۴۴ش؛ *دانشنامه*؛ رستم الحکما، محمدهاشم، *رستم التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ رفیعا، حسن، «دستورالملوک»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۱۶، شم ۴؛ شیال، جمال‌الدین، تعلیقات بر *اتعاظ الحنفاء* (نک: هم، مقریزی)؛ صابی، هلال، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ فضل الله بن روزبهان، *سلوک الملوک*، به کوشش محمد نظام الدین، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ کحاله، عمررضا، *دراسات اجتماعیة فی العصور الاسلامیة*، دمشق، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ لمتن، ا. ک. اس.، «منصب داروغه ـ تاریخچهٔ آن»، ترجمهٔ حسن کامشاد، *مردم شناسی*، ۱۳۳۸ش، دورهٔ ۳ (۱)؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ متز، آدام، *تاریخ تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مروی، محمدکاظم، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ همو، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ مینورسکی، ولادیمیر، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ وکیع، محمد، *اخبار القضاة*، بیروت، عالم الکتب؛ همدانی، سیدعلی، *ذخیرة الملوک*، به کوشش محمود انواری، تبریز، ۱۳۵۸ش؛ همدانی، محمد، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یونینی، موسی، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ نیز:

EI2; Goitein, S.D., *A Mediterranean Society*, Berkeley etc., 1971; id, *Studies in Islalmic History and Institutions*, Leiden, 1966; Grunebaum, G. E., *Classical Islam, A History 600-1258*, tr. Katherine Watson, London, 1963; Imamuddin, S.M., *'Arab, Muslim Administration*, New Delhi, 1984; Kennedy, H., *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London/New York, 1986; Lapidus, I. M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge/Massachusetts, 1967; Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1965; Mottahedeh, R. P., « Administration in Būyid Qazwīn» , *Islamic Civilisation (950-1150)*, Oxford, 1973; id, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980.

صادق سجادی

اَحْداث، وُجوه، نک: احداث.

اَحْدَب، ابراهیم بن علی (۱۲۴۲-۱۳۰۸ق/۱۸۲۶-۱۸۹۱م)، ادیب، نویسنده، شاعر و قاضی حنفی. وی در طرابلس شام در خاندانی مشهور زاده شد و در بیروت اقامت گزید (احدب، ۱؛ بیطار، ۴۶/۱-۴۷). در برخی منابع نام او به اشتباه ابراهیم بن حسین آمده است (نوفل، ۱۲۲).

احدب در ۹ سالگی قرآن و احکام آن را نیک فراگرفت و به علم تجوید تسلط کامل یافت (احدب، بیطار، همانجاها). وی تحصیلات خود را در مدارس معروف آن زمان آغاز کرد و صرف و نحو، معانی و بیان، فقه، کلام، اصول، حدیث، تفسیر، فرائض (مبحث ارث)، منطق و فنون ادبی را ابتدا در مدرسهٔ «سقرقیه» نزد استادان برجسته‌ای چون غُرابی و سپس در مدرسهٔ «طُواشیه» نزد عبدالغنی رافعی فراگرفت (احدب، همانجا؛ بستانی، ۱۷۰/۷؛ زیدان، *تراجم*...، ۱۶۶/۲). رافعی که تنها ۶ سال از احدب بزرگ‌تر بود، توجه خاصی نسبت به او نشان می‌داد، به گونه‌ای که میان آن دو علاوه بر رابطهٔ استاد و شاگردی، دوستی استواری نیز برقرار بود (بستانی، همانجا).

احدب مردی بلند همت، خوش خلق و پاک سرشت بود (نک: عطاءالله، ۳۷۰/۲؛ بیطار، ۴۸/۱؛ آل جندی، ۳۲۸/۲)؛ دربارهٔ قدرت

حافظهٔ وی گفته‌اند که بسیاری از احادیث نبوی، *مقامات* همدانی و حریری و کتابهای متعددی در زمینه‌های ادب، صرف و نحو، فقه، معانی و بیان، منطق و حجم گسترده‌ای از امثال و نوادر و اشعار کهن و معاصر عرب را از حفظ می‌خوانده است (احدب، بیطار، آل جندی، همانجاها؛ *بستانی*، ۱۷۳/۷؛ دبس، ۳۰۹/۲). وی از ۱۲۶۴ق به مدت ۴ سال در طرابلس و بیروت به تدریس صرف و نحو، فقه و معانی و بیان پرداخت (احدب، همانجا؛ *بستانی*، ۱۷۱/۷)، سپس به استانبول رفت و مورد استقبال سلطان عبدالمجید (سل ۱۸۳۹-۱۸۶۱م) قرار گرفت و در قصیده‌ای وی را مدح گفت (احدب، ۲؛ *دانشنامه*)، تا اینکه سعیدبک جنبلاط حاکم استان شوفین لبنان او را فراخواند و تربیت فرزندان خود و فرزندان برخی کارگزارانش را به او سپرد و در ۱۲۶۷، یا ۱۲۶۸ق او را به‌عنوان مشاور قضایی در منطقهٔ «المختاره» به کار گمارد(*بستانی*، همانجا، احدب، ۳؛ بیطار، ۴۷/۱).

احدب در المختاره، دختری از خانواده‌ای سرشناس را به همسری گرفت که ۵ پسر برای او آورد (*بستانی*، همانجا). از این پسران، سعید و حسین در حفظ و چاپ آثار پدر کوشش بسیار کرده‌اند. احدب در پی بروز اختلافات میان دروزیها و مسیحیان در ۱۲۷۶ق به زادگاهش طرابلس بازگشت (بیطار، ۴۷/۱؛ *بستانی*، همانجا) و سپس در ۱۲۷۷ق به بیروت فراخوانده شد و در آنجا به مقام «مدرس سلیمانی» که اختصاص به استادان بلند مرتبه داشت، نایل آمد (بیطار، ۴۷/۱- ۴۸؛ زرکلی، ۵۵/۱). در همان احوال مناصبی در دستگاه قضای بیروت بدو واگذار شد (احدب، زرکلی، همانجاها): ابتدا قائم مقام و سپس رئیس دفتر دادگاه بیروت گردید و بیش از ۳۰ سال بر این منصب بود (*بستانی*، بیطار، همانجاها؛ زیدان، *تاریخ*، ۲۱۹/۴؛ جابی، ۲۴). وی همچنین در کنار یوسف اسیر، ناصیف یازجی، بطرس بستانی، حسین بیهم و سلیم افندی رمضان به عضویت مجلس معارف بیروت ـ که از نخستین مجامع علمی و فرهنگی بیروت است ـ درآمد (نوفل، همانجا؛ شکیب ارسلان، ۴۲۳). احدب همچنین در فقه حنفی به مقام والایی رسید (نک: دبس، همانجا)، چنانکه دادگاههای لبنان بر مبنای فتواهای او عمل می‌کردند (بیطار، ۴۸/۱؛ عبود، ۴۳۳). وی در ۱۲۸۹ق در سفری به مصر با بزرگان و ادبا و علمای آنجا به ویژه عبدالهادی ابیاری (ه‍ م) ملاقات کرد و مورد استقبال و تجلیل بسیار قرار گرفت (احدب، ۲؛ بیطار، نیز *بستانی*، همانجاها). دیدار وی با ابیاری، منشأ روابطی دوستانه بین آن دو شد که تا مدتها ادامه یافت؛ مکاتبات ادبی این دو در کتابی به نام *الوسائل الادبیة فی الرسائل الاحدبیة* گردآوری و چاپ شده است (همانجا؛ آل جندی، ۳۲۹/۲؛ زیدان، *تراجم*، همانجا).

احدب با مدایح خود تحسین درباریان و حاکمان وقت را برانگیخت (*بستانی*، ۱۷۲/۷؛ شیخو، ۷۲/۲؛ نوفل، ۱۲۲). وی علاوه بر سلطان عبدالمجید در مدح محمد رشدی پاشا، محمد راشد پاشا (از حکام سوریه)، مصطفی پاشا، محمد صادق پاشا، عبدالقادر جزایری و برخی دیگر از درباریان قصایدی سروده و گاه از پاداشهای گرانبها برخوردار شده است (*بستانی*، همانجا؛ احدب، ۳). همچنین در رثای سلیم بسترس و حسین بیهم اشعاری دارد (نوفل، همانجا؛ طرازی، ۱۱۸/۱- ۱۱۹؛ زین، ۴۵۹). احدب در بدیهه سرایی مهارت خاصی داشت، به طوری که گاه بیش از ۷۰ بیت شعر را در یک جلسه بالبداهه می‌سرود (بیطار، همانجا) و در تمام آثارش حتی در مقالاتی که برای برخی مجلات از قبیل *ثمرات‌الفنون* ـ که خودمدتی سردبیرآن‌بود ـ می‌نوشت، به زیبایی شکل و قالب، بیش از استواری محتوی و مفهوم اهمیت می‌داد (فاخوری، ۶۶۰؛ نیز نک: *بستانی*، ۱۷۲/۷؛ کردعلی، «الانشاء...»، ۱۲۸). پای بندی وی به نثر فنی متصنع در مقامات، رسائل، گفتارهای ادبی و حکمت آمیز، نمایشنامه‌ها، طرائف، نصایح و مواعظی که تألیف کرده، نیز مشهود است (نک: بیطار، ۴۹/۱؛ زیدان، *تراجم*، ۱۶۶/۲؛ *بستانی*، ۱۷۲/۷-۱۷۴).

احدب در مقامه نویسی نیز چیره دست بود. *مقامات* وی که به تقلید از همدانی و حریری نوشته شده، بیانگر دانش لغوی و قدرت نویسندگی اوست (همان، ۱۷۳/۷؛ قس: جابی، ۲۴). *مقامات* احدب همچون *مقامات* حریری دو شخصیت اصلی دارد، یکی ابوعمر دمشقی که راوی است و دیگری ابومحاسن حسان که قهرمان داستانهاست (احدب، زیدان، همانجاها). وی عناوین مقاماتش را از نام شهرهای پیرامون برگرفته که تا حدی نوگرایی به شمار می‌رود. بخش گسترده‌ای از *مقامات* او به وصف زن و جاذبه‌های وی اختصاص دارد که در این زمینه به شدیاق در کتاب *الساق علی الساق*، نزدیک است. در شمار *مقامات* احدب بین ۸۰ و ۹۰ اختلاف است و تاکنون ۳۶ مقامه از وی منتشر شده است (احدب، همانجا؛ کردعلی، *خطط* ...، ۶۴/۴؛ بیطار، زرکلی، نیز*بستانی*، همانجاها).

از سوی دیگر وی از پرکارترین نمایشنامه نویسان عرب به شمار می‌رود. نمایشنامه‌های وی به تقلید از مارون نقاش (بنیان گذار نمایش غنایی) ترکیبی است از دو بعد غنایی و نمایشی که جنبهٔ غنایی آن بخش عمده‌تری را به خود اختصاص می‌دهد (نجم، ۲(۱)/۱۳-۱۴) و صرف نظر از دو نمایشنامهٔ تعلیمی وی که با اندکی نوگرایی همراه است، بقیهٔ نمایشنامه‌های او اقتباسی از نمایشنامه‌های فرانسوی، یا برگرفته از داستانهای تاریخی ایرانی و اسطوره‌های دورهٔ جاهلیت است (*بستانی*، ۱۷۳/۷-۱۷۴).

نمایشنامه‌های مشهور احدب اینهاست: *ابونواس مع جنان جاریة آل ثقیف*، *الاسکندر المقدونی*، *بولینه مولیان*، *جمیل بثینة و کثیر عزة*، *الزباء ملکة الحضر مع جذیمة الابرش*، *السیف و القلم*، *شیرین مع کسری ابرویز* (خسرو پرویز)، *عبدالسلام الحمصی الملقب بدیک الجن مع زوجته ورد*، *عروة بن حزام مع محبوبته عفراء*، *فدرا* (به ضمیمهٔ یک بخش طنزآمیز)، *فضل الشاعرة و سعید بن حمید و محمد بن خاقان و عریب*، *قیس لبنی*، *مجنون لیلی*، *مزدک*، *المعتمد بن عباد*، *من تزوج بعد تجاوزه الستین بمن سنهادون العشرین*، *المنخل الیشکری مع المتجردة زوجة النعمان*، *الوزیر ابوالولید بن زیدون مع ولادة ابنة المستکفی*

الاموی الاندلسی، *الوشی المرقوم فی حل المنظوم*، *یزید بن عبدالملک مع جاریتیه حبابة و سلامة* (نوفل، ۱۲۲؛ بستانی، ۱۷۲/۷). مجموعهٔ نمایشنامه‌های وی توسط محمد یوسف نجم در بیروت (۱۹۸۵م) با عنوان *مسرحیات الشیخ ابراهیم الاحدب* به چاپ رسیده است (نجم، ۲(۱)/۸) و احمد ابوخلیل قبّانی برخی از نمایشنامه‌های وی را روی صحنه برده است (همو، ۲(۱)/۱۳). از جمله نمایشنامه‌های او که بارها در بیروت به صحنه رفت، نمایشنامهٔ [الوزیر ابو] *الولید بن زیدون*... است (نک: زین، نوفل، همانجاها).

آثار چاپی: ۱. *ابداع الابداء لفتح ابواب البناء*، در علم صرف، بیروت، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۱م. ۲. *التحفة الرشدیة فی علوم العربیة*، نمایشنامه‌ای آموزشی است و در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م در بیروت به چاپ رسیده است. ۳. *تفصیل اللؤلؤ و المرجان فی فصول الحکم و البیان*، شامل ۲۵۰ باب در زمینهٔ مسائل حکمت‌آمیز، پند و اندرز و نکات ادبی است و در بیروت (۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م) منتشر شده است. ۴. *دیوان شعر*، در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م به چاپ رسیده است. ۵. *ذیل ثمرات الاوراق* ابن حجهٔ حموی، که در حاشیهٔ *المستطرف* ابشیهی در ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م به چاپ رسیده است. ۶. *رد السهم عن التصویب و ابعاده عن مرمی الصواب بالتقریب*، در زمینهٔ صرف و نحو و حروف معانی است. احدب این کتاب را به درخواست شدیاق نوشته و ردیه‌ای است بر کتاب سعید شرتونی با عنوان *السهم الصائب فی تخطئة غنیة الطالب* (نک: طرازی، ۶۳/۱). کتاب *ردالسهم* در استانبول (۱۲۹۱ق) به چاپ رسیده است. ۷. *فرائد الاطواق فی اجیاد محاسن الاخلاق*، شامل ۱۰۰ مقاله است دربارهٔ مسائل اخلاقی به نثر و نظم که آنها را به تقلید از مقالات زمخشری نوشته است (بستانی، ۱۷۲/۷). به گفتهٔ زرکلی این کتاب به چاپ رسیده است، اما تاریخ چاپ آن روشن نیست. ۸. *فرائد اللآل فی مجمع الامثال*. احدب در این اثر *مجمع الامثال* میدانی را به صورت ارجوزه‌ای در بیش از ۶ هزار بیت همراه با شرح به نظم درآورده که در بیروت (۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م) به چاپ رسیده است. ۹. *کشف الارب عن سرّ الادب*، کتابی است منظوم که در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م در بیروت به چاپ رسیده است. ۱۰. *کشف المعانی و البیان عن رسائل بدیع الزمان*، شرح مبسوطی است بر *رسائل* بدیع الزمان همدانی که نخستین بار در ۱۳۰۴ق در حاشیهٔ کتاب *خزانة الادب* ابن حجهٔ حموی و سپس در بیروت (۱۸۹۰م) و نیز در ۱۹۲۱م، به کوشش یوسف فاخوری به چاپ رسیده است. ۱۱. *مجموعة من المقالات و القصائد و التهانی*، که بخشی از آن در مجلهٔ *ثمرات الفنون*، به چاپ رسیده است. ۱۲. *مراثی الشیخ یوسف الاسیر*، مجموعه‌ای است در رثای اسیر (د ۱۳۰۷ق) که بستانی آن را در شمار آثار چاپی وی آورده است (بستانی، همانجا). ۱۳. *مقامات*، شامل ۳۶ مقامه است که توسط دو فرزندش سعید و حسین به چاپ رسیده است. ۱۴. *النفح المسکی فی الشعر البیروتی*، دیوان دیگری است از وی که در ۱۲۷۱ق آن را به پایان رسانده (تونکی، ۲۷۴/۳) و در ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م در بیروت به چاپ رسیده است. ۱۵. *الوسائل الادبیة فی الرسائل الاحدبیة*، شامل رسائل و قصایدی است در باب مسائل لغوی و ادبی، میان احدب و عبدالهادی ابیاری که در قاهره (۱۳۰۱ق) منتشر شده است. ۱۶. *وشی الیراعة فی علوم البلاغة و البراعة*، نمایشنامه‌ای آموزشی است که در ۱۸۷۰م در بیروت به چاپ رسیده است.

آثار خطی: آثار خطی احدب بیشتر از آثار چاپی وی است، البته بخش عمده‌ای از آثار او مفقود گردیده و جز مشخصات برخی از آنها چیزی در دست نیست (بستانی، ۱۷۱/۷). فرزندان وی آثار خطی وی را بالغ بر هزار کتاب و رساله دانسته‌اند (احدب، ۳) که از آن جمله است: ۱. *بروق الغیث فی شرح لامیة العجم للطغرائی*. این اثر در ۱۳۰۰ق/۱۸۸۲م تألیف شده است (بستانی، ۱۷۲/۷). ۲. *مقامات*، تقریباً شامل ۵۲ مقامه است. ۳. *نشوة الصهباء فی صناعة الانشاء* (همانجا).

آثار یافت نشده: ۱. *منظومة اللآل فی الحکم و الامثال*؛ ۲. *المولد النبوی*، شامل دو رساله در مدح رسول اکرم (ص) بوده است؛ ۳. *مهذب التهذیب*، منظومه‌ای بوده به ضمیمهٔ شرحی در علم منطق (نک: همانجا؛ بغدادی، هدیه، ۴۵/۱، *ایضاح*، ۶۰۸/۲؛ کحاله، ۶۱/۱)؛ ۴. *نفحة الارواح علی مراح الارواح*، که در علم صرف بوده است (بستانی، همانجا).

مآخذ: آل جندی، ادهم، *اعلام الادب و الفن*، دمشق، ۱۹۵۸م؛ احدب، سعید و حسین احدب، مقدمه بر *فرائد اللآل* احدب، بیروت، ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م؛ بستانی؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، هدیه؛ بیطار، عبدالرزاق، *حلیة البشر فی تاریخ القرن الثالث عشر*، به کوشش محمد بهجت بیطار، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ تونکی، محمود حسن، *معجم المصنفین*، بیروت، ۱۳۴۴ق؛ جابی، بسام عبدالوهاب، *معجم الاعلام*، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ *دانشنامه*؛ دبس، یوسف، *من مختصر تاریخ سوریة*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ همو، *تراجم مشاهیر الشرق*، قاهره، ۱۹۲۲م؛ زین، سمیح وجیه، *تاریخ طرابلس قدیماً و حدیثاً*، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ شکیب ارسلان، «نهضة العرب العلمیة»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۳۷م، شم ۱۵؛ شیخو، لویس، *الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر*، بیروت، ۱۹۱۰م؛ طرازی، فیلیب، *تاریخ الصحافة العربیة*، بیروت، ۱۹۱۳م؛ عبود، هارون، *ادب العرب*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ عطاءالله، رشید یوسف، *تاریخ الآداب العربیة*، به کوشش علی نجیب عطوی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ کردعلی، محمد، «الانشاء و المنشئون»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۲۵م، شم ۵؛ همو، *خطط الشام*، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نجم، محمد یوسف، *المسرحیة فی الادب العربی الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نوفل، عبدالله حبیب، *تراجم علماء طرابلس و ادبائها*، طرابلس، ۱۹۸۴م.

ناهده فوزی

اَحَدیّت، نک: توحید.

اَحْرار، نک: ابناء.

اَحْرار، خواجه ناصرالدین عبیدالله (رمضان ۸۰۶-۸۹۵/ مارس ۱۴۰۴-۱۴۹۰)، از عارفان معروف طریقهٔ نقشبندیه در ماوراءالنهر. اگرچه او در تصوف نظریهٔ تازه‌ای ارائه نکرده و بیشتر متأثر از افکار ابن

عربی بوده است، اما نفوذ اجتماعی و سیاسی او باعث رونق و رواج طریقهٔ نقشبندیه در آسیای میانه و نقاط دیگر شد.

خواجه احرار در ده باغستان از توابع تاشکند زاده شد (عبدالاول، شم ۵۸۶۶، ص ۸۸؛ محمدقاضی، ۱۰۵؛ کاشفی، ۳۶۸، ۳۹۰، ۳۹۱). پدرش محمود شاشی (چاچی) و جدش شهاب‌الدین با آنکه به زراعت و تجارت اشتغال داشتند، از علم و عرفان بی‌بهره نبودند (محمدقاضی، ۹۷، ۱۲۲ـ۱۲۳؛ کاشفی، ۳۸۶، ۳۸۹). نسب مادرش نیز به دو واسطه به شیخ عمر باغستانی که از عارفان معروف ماوراءالنهر بود، می‌رسید (همو، ۳۶۸). تحصیلات مقدماتی عبیدالله در تاشکند آغاز شد. او در آغاز جوانی همراه دایی خود ابراهیم شاشی برای ادامهٔ تحصیل به سمرقند رفت و چندی بعد از آنجا رهسپار هرات شد. با آنکه در آغاز علاقهٔ او به کسب علوم ظاهری اندک بود (محمدقاضی، ۲۵۲؛ کاشفی، ۴۰۴، ۴۱۲ـ۴۱۳)، استعداد ذهنی فراوان داشت و اهل علم از شبهاتی که وی بر تفسیر بیضاوی وارد می‌کرد، در شگفت بودند (محمدقاضی، ۲۵۱؛ کاشفی، ۴۱۳). اشراف او بر تفسیر قرآن مجید و کتب حدیث و متون عرفانی در آثارش به‌وضوح پیداست.

احرار در ۸۲۸ ق از هرات بیرون آمد و در بخارا، بلخ، چغانیان و هلفتو با مشایخی چون بهاءالدین عمر، حسام‌الدین پارسا، زین‌الدین خوافی، سعدالدین کاشغری، علاءالدین غُجدوانی، سیدقاسم انوار تبریزی و نظام‌الدین خاموش ملاقات کرد (همو، ۴۱۲ـ ۴۲۸). حسام‌الدین پارسا می‌خواست که او را به حلقهٔ مریدان خود در آورد (عبدالاول، همان، ۸۱ـ۸۲؛ محمدقاضی، ۳۷۰)، ولی احرار خود در آغاز می‌خواست که مرید سیدقاسم انوار شود، اما چون دید که مریدان او مرتکب منکرات می‌شوند، از این خیال منصرف شد (مولانا شیخ، ۱۲۶؛ کاشفی، ۴۱۷، ۴۲۰). احرار سرانجام در ۸۳۲ق به هلفتو رفت و با مولانا یعقوب چرخی، یکی از خلفای نامدار خواجه بهاءالدین نقشبند، بیعت کرد و رسماً در طریقهٔ نقشبندیه داخل شد (عبدالاول، همانجا؛ محمدقاضی، ۱۴۶ـ۱۴۹؛ کاشفی، ۴۲۸ـ۴۳۲). چندی بعد در سلوک به درجات بالا رسید و به تبلیغ و ترویج طریقت و دستگیری و ارشاد طالبان و مریدان پرداخت. بیشتر اعیان و بزرگان وقت مانند عبدالرحمان جامی، علیشیر نوایی، مولانا علی طوسی و فخرالدین علی کاشفی به او ارادت می‌ورزیدند و عده‌ای دیگر رسماً به دست او بیعت طریقهٔ نقشبندیه کرده بودند (همو، ۵۹۴ـ۶۵۴؛ کشمی، ۹۶ـ۹۷). از آن جمله مولانا محمدقاضی سمرقندی (د ۹۲۱ق) و محمد زاهد وَخشی طریقهٔ او را که به احراریه معروف شد، بیشتر گسترش دادند. نقشبندیان ماوراءالنهر به واسطهٔ سمرقندی و نقشبندیان شبه قارهٔ هند و پاکستان به واسطهٔ وخشی به خواجه احرار متصل می‌شوند. کشمی در *نسمات القدس من حدائق الانس* و کمال‌الدین محمد حریری (د ۱۲۹۹ق) در *تبیان وسائل الحقایق فی بیان سلاسل الطرایق* به انشعابات طریقهٔ احراریه پرداخته‌اند.

احرار در ۸۳۵ق به تاشکند بازگشت و به زراعت پرداخت (کاشفی، ۴۰۴، ۴۱۶). اگرچه پدران او هم زارع بودند، اما برای او در این کار انگیزهٔ دیگری نیز وجود داشته است. در مدتی که وی در هرات مقیم بود، برخی از مشایخ آنجا را می‌دید که به رعایت امرا و حکام، محتاج و به تفقد و عنایت آنان وابسته بودند. وی اینگونه وابستگی را نمی‌پسندید (عبدالاول، شم ۱۲۷۸۸، ص ۸۶) و مریدان خود را نیز به زراعت و کسب معاش تلقین و ترغیب می‌نمود (همو، شم ۵۸۶۶، ص ۱۲۱). کار او در کشاورزی بسیار ترقی کرد، چنانکه دو سال پیش از وفات، نزدیک به ۱٬۳۰۰ مزرعه در ملک خود داشت و متمول‌ترین شیخ طریقت عصر خویش بود (جامی، «یوسف و زلیخا»، ۵۸۸؛ کاشفی، ۴۰۴، ۴۰۵؛ نیز نک: چخوویچ، 52-51).

بعضی مشایخ و علمای معاصر به تمول احرار ایراد می‌گرفتند و شیخ‌زاده الیاس کوه تونی تجارت و زراعت او را نشانهٔ مال‌پرستی او و منافی احکام شریعت می‌دانست و پیش امیر درویش محمدخان از او سخن‌چینی می‌کرد (محمدقاضی، ۴۳۲، ۴۳۳). خواجه مولانای سمرقندی (د ۸۷۶ق) نیز به مردم می‌گفت که همگی همت احرار بر این است که دنیا جمع کند (همو، ۴۵۴)، و همین خواجه مولانا نقشهٔ قتل احرار را کشیده بود، اما موفق نشد (مولانا شیخ، ۴۳). البته اینگونه اعتراضات ناشی از خصومت شخصی و حسادت بوده است و هیچ دلیلی در دست نیست که حکایت از آن کند که عبیدالله در کسب اموال خود و یا در مصرف آن روشی نادرست و ناروا داشته است. وی شخصاً معیشتی ساده و بی‌پیرایه داشت و اسراف و تجمل را نمی‌پسندید (عبدالاول، همان، ۲۰۵)، برای نزدیکان و خویشاوندان خود نیز سهمیه‌ای به مقدار کفاف مایحتاج آنان تعیین کرده بود (همان، ۱۹۳). بیشتر اموال او صرف امور خیر و دستگیری از اهل حاجت می‌شد (محمدقاضی، ۱۷۳؛ کاشفی، ۴۰۵) و حتی مبلغهای گزاف به خزانهٔ سلطنتی می‌فرستاد و درخواست می‌کرد که پادشاه و حکام از گرفتن مالیات سنگین از مسلمانان کم بضاعت اجتناب کنند. وی یک بار مبلغ ۱۰ هزار تنکهٔ سفید به خزانهٔ سلطان احمد میرزا فرستاد (مولانا شیخ، ۹) و بار دیگر، در یک نوبت مبلغ ۲۵۰ هزار دینار و در نوبت دیگر ۷۰ هزار دینار پرداخت تا به مصرف امور خیریه و رفع حوایج مسلمانان برسد (همو، ۱۸).

بارزترین خصیصهٔ اخلاقی احرار در طول حیات، حمایت از مظلومان و مستمندان بود (محمدقاضی، ۴۲۸؛ کاشفی، ۵۳۱) و از نفوذی که در دربار تیموریان داشت، نیز برای این مقصود استفاده می‌کرد. اگرچه برخی از مشایخ و علمای دین به رابطهٔ احرار با دربار به دیدهٔ انکار می‌نگریستند و بر او خرده می‌گرفتند، اما او به اینگونه اعتراضها اعتنایی نداشت و می‌گفت که اگر کسی بتواند با عمل و مداخلهٔ خود مسلمانان را از ظلم ستمکاران حفظ کند، بر او روا نیست که از این کار مهم بپرهیزد و در دل کوه به عبادت مشغول گردد (محمدقاضی، ۴۴۳). وی می‌گفت که از پسندیده‌ترین کارها یکی آن است که اهل علم اگر میسر شود، در بارگاه سلاطین و امرا حاضر شوند

و آنان را به دادگری و التفات به احوال ستمدیدگان هدایت کنند (عبدالاول، شم ۱۲۷۸۸، ص ۹۳). او خود حکام و پادشاهانی را که در رعایت احکام شرع تساهل داشتند، به اطاعت فرمان خداوند و متابعت شریعت نصیحت می‌کرد (همو، شم ۵۸۶۶، ص ۸۶ ـ ۸۷) و مشایخی چون بهاءالدین عمر و زین‌الدین خوافی را از اینکه پیش شاهرخ میرزا نمی‌رفتند و او را به ترویج احکام شریعت ترغیب نمی‌کردند، مورد انتقاد قرار می‌داد (همان، ۱۰۱ـ۱۰۲).

نفوذ عرفانی واجتماعی احرار، به او در صحنهٔ سیاست ماوراءالنهر پایگاهی خاص بخشیده بود و دولتمردان وقت ناگزیر بودند که پشتیبانی و خشنودی او را جلب کنند (نک: خواندمیر، ۱۰۹/۴) و به وساطت خلفای او به او نزدیک شوند (دوغلات، ۱۸۲). سلطان ابوسعید گورکان (حک ۸۵۴ ـ۸۷۳ق) بیش از همه معتقد او بود (خواندمیر، همانجا؛ نظامی، ۱۴۲، ۱۹۷؛ عبدالرزاق، ۲(۳)/۱۲۳۱) و گفته‌اند که وی بر اثر خوابی که دیده بود، به خواجه ارادت یافت و در ۸۵۵ق به یمن دعای خیر او سمرقند را فتح کرد و خواجه را از تاشکند بدان شهر انتقال داد. در ۸۵۸ق ابوالقاسم بابر، نوهٔ شاهرخ، به سمرقند لشکر کشید، ولی احرار برای حفظ سمرقند از کشتار و ویرانی، وساطت کرد و میان ابوسعید و بابر صلح برقرار شد و سمرقند در دست ابوسعید ماند (محمدقاضی، ۴۵۹؛ خواندمیر، ۵۲/۴ـ۵۴؛ کاشفی، ۵۲۲ـ۵۲۴؛ اسفزاری، ۱۷۷/۲ ـ ۱۷۹). ابوسعید در ۸۷۲ق، قبل از لشکرکشی به عراق و آذربایجان، احرار را برای مشورت به مرو خواست و مقدم او را سخت گرامی داشت (جامی، «سلسلة الذهب»، ۱۵۹؛ نظامی، ۱۴۲؛اسفزاری، ۲۷۸/۲ـ ۲۷۹؛ خواندمیر، ۸۷/۴ ـ ۸۸). ابوسعید در ۸۶۵ق تمغای سمرقند و بخارا و چندی بعد تمغای سراسر ماوراءالنهر را به توصیهٔ خواجه برانداخت (مولانا شیخ، ۱۷ـ ۱۸؛ عبدالرزاق، ۲(۳)/۱۲۳۳؛ اسفزاری، ۲۴۹/۲ـ۲۵۰). سلطان احمد بن ابی سعید (ه‍ م) نیز مطیع فرمان احرار بود (خواندمیر، ۹۷/۴، ۱۰۹).

در ۸۹۰ق عمر شیخ به اتفاق سلطان محمودخان پسر یونس خان فرمانروای مغولستان به قصد جنگ با احمد میرزا به شاهرخیه آمدند، ولی احمد میرزا به خواجه عبیدالله متوسل شد و به میانجیگری او میان هر سه امیر صلح برقرار گردید (محمدقاضی، ۴۴۵؛ کاشفی، ۵۳۱ ـ ۵۳۵؛ دوغلات، ۱۸۵؛ قس: خواندمیر، همانجا). در وقت دیگر نیز که سلطان محمود میرزا به محاصرهٔ سمرقند آمده بود و قصد جنگ داشت، خواجه به او نامه‌ای نصیحت‌آمیز نوشت و او را از برادرکشی بر حذر داشت (عبدالاول، شم ۵۸۶۶، ص ۱۸۴ـ ۱۸۵)، ولی محمود مردی بی‌اعتقاد بود و به خواجه اعتنایی نداشت (همان، ۵۹؛ بابر، 46) و چون چند سال پس از وفات خواجه در ۸۹۹ ق سمرقند را به تصرف درآورد، متعلقان و پیروان خواجه را مورد اهانت قرار داد و بر ملازمان و چوپانان او مالیات گزاف تعیین کرد (همو، 41؛ خواندمیر، ۹۷/۴ـ۹۸).

سلطان حسین بایقرا پادشاه هرات (حک ۸۷۸ ـ۹۱۲ق) نیز از ارادتمندان احرار بود و در نامه‌ای به او تجدید ارادت کرد و به مناسبت درگذشت او تسلیت نامه‌ای برای سلطان احمد میرزا فرستاد (*اسناد و مکاتبات* ...، ۳۹۰ـ۳۹۳، ۳۹۴ـ ۳۹۵). وزیر دانشمند او امیر علیشیر نوایی نیز به احرار ارادت می‌ورزید و اجرای اوامر او را برای خود مایهٔ شرف می‌دانست (علیشیر، 257). سلطان محمد فاتح، پادشاه عثمانی (حک ۸۵۵ ـ ۸۸۶ق)، برای خواجه از آسیای صغیر به سمرقند هدایا فرستاد (مولانا شیخ، ۷). خواجه عمادالدین محمود گاوان (د ۸۸۶ق)، وزیر دربار بهمنی دکن، به او نامه‌های ارادتمندانه می‌نوشت (گاوان، ۲۳ـ۲۷).

احرار در قریهٔ کمانگران، در نزدیکی سمرقند، درگذشت (عبدالاول، همان، ۲۱۲ـ۲۱۳؛ کاشفی، ۶۵۵)، و سلطان احمدمیرزا و ارکان دولت، جنازهٔ او را به سمرقند منتقل و در محلهٔ خواجه کفشیر دفن کردند (همو، ۶۵۷ ـ ۶۵۸؛ ابوطاهر، ۱۸۶). نشانهٔ قبر او هنوز در سمرقند پیداست (همو، ۱۸۷). در آن شهر مسجد و دروازه و مدرسه‌ای نیز به نام او منسوب بوده است (مولانا شیخ، ۵۸؛ کاشفی، ۶۵۳؛ ابوطاهر، ۱۶۰ـ۱۶۱).

خواجه عبیدالله دو پسر و دو دختر داشت. پسران او محمدعبدالله خواجکا و قطب‌الدین محمد یحیی در هنگام خروج شاه‌بیک خان و استیلای ازبکان بر سمرقند رنج و سختی بسیار کشیدند، و خواجکا از سمرقند به اندجان گریخت، اما یحیی با دو فرزند خود کشته شد (کاشفی، ۵۷۲ـ ۵۷۹، ۵۸۸ ـ ۵۹۱؛ خواندمیر، ۱۰۹/۴، ۲۲۴). نوادگان خواجه عبیدالله، شهاب‌الدین محمود، عبدالشهید و محمدامین، به هند رفتند و در دربار تیموریان هند مورد احترام قرار گرفتند و سلسلهٔ نقشبندیه را در آن دیار گسترش دادند (عبدالحی، ۳۲ـ ۳۵، ۶۴ ـ ۶۵، ۷۶ـ۷۷).

آثار: همهٔ آثار مکتوب احرار به زبان فارسی است:

۱. *فقرات*، در بیان عقاید اهل سنت و تعلیمات خواجگان نقشبند، به‌خصوص ذکر و عبادات آنان که پس از ۸۹۰ق نوشته شده است. در این کتاب برخی از نامه‌های او خطاب به پادشاهان و حکام و نیز خویشاوندانش نقل شده است. این کتاب به اهتمام عبدالقیوم آغایی ابوالعلایی در حیدرآباد هند به چاپ رسیده است. مصطفی حسین صادقی و مصلح‌الدین نقشبندی آن را به ترکی ترجمه کرده‌اند (نک: طرازی، ۸۹/۱؛ *فهرس* ...، ۲۳۵/۱). ترجمهٔ عربی *فقرات* در ۱۳۱۷ق در مکه طبع شده است.

۲. *والدیه*، رسالهٔ مختصری است که احرار به خواهش والد خود در بیان اعمالی که سبب حصول معرفت می‌شود، تألیف کرده است. نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ مرکزی موجود است (نک: مرکزی، شم ۵۸۶۱). ظهیرالدین بابر پادشاه هند آن را در ۹۳۵ ق به ترکی جغتایی ترجمه کرده و این ترجمه به‌اهتمام اکمل ایوبی در ۱۹۶۸م در علیگره طبع شده است. صلاحی عبدالله ترجمهٔ بابر را به ترکی عثمانی برگردانده است (هوفمان، III/179).

۳. *حورائیه*، شرح موجزی بر رباعی معروف منسوب به ابوسعید

ابوالخیر است که احرار به خواهش جلال‌الدین امیر بایزید نوشته است. این شرح عرفانی چند بار به انضمام *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید* در پترزبورگ (۱۸۹۹م) و تهران (۱۳۱۳ش) منتشر شده است.

۴. رقعات. چند مجموعه از رقعات و مراسلات وی تدوین شده است، از آن جمله مجموعهٔ ۱۳۴ نامه خطاب به امیرعلیشیر نوایی که خود نوایی آن را تدوین کرده است و نسخهٔ خطی آن به خط احرار در آکادمی علوم ازبکستان، تاشکند (شم ۲۱۷۸) موجود است. مجموعهٔ دیگری نیز مشتمل بر ۱۴ رقعه خطاب به سلطان ابوسعید در گنجینهٔ اسعد افندی دانشگاه سلیمانیه استانبول (شم ۱۶۸۸) نگهداری می‌شود، دو نسخهٔ دیگر در آکادمی علوم تاجیکستان، دوشنبه، مضبوط است (میرزایف، I/256-257).

پس از وفات احرار، مریدان او به تحریر و تدوین احوال و مناقب و اقوال او مبادرت کردند و کتابهایی مستقل در این باره تألیف شد. نخستین بار خلیفه و داماد او میرعبدالاول نیشابوری (د ۹۰۵ق) *ملفوظات احرار* را تدوین کرد. این مجموعه که به مسموعات نیز شهرت دارد، مستندترین اطلاعات دربارهٔ اخلاق و افکار وی را شامل است. مرید دیگر او مولانا شیخ پس از ۹۱۱ق رسالهٔ *خوارق عادات احرار* را تألیف کرد. مولانا محمدقاضی سمرقندی (د ۹۲۱ق) که حدود ۱۰ سال در ملازمت خواجه بوده است، کتابی مفصل به نام *سلسلة العارفین و تذکرة الصدیقین* در شرح احوال و اقوال و کرامات او تألیف کرد. مولانا فخرالدین علی کاشفی نیز که مدتی در خدمت خواجه بوده است در ۹۰۹ق *رشحات عین‌الحیات* را در احوال خواجه و پیران و مریدان او تألیف کرد که منظم‌ترین کتاب در موضوع خود است. در زمانهای متأخر عبدالحی بن ابی الفتح سمرقندی در اواخر سدهٔ ۱۰ق *نسب‌نامهٔ خواجگان* را تألیف کرد که اطلاعات مهمی را دربارهٔ بازماندگان احرار در بلاد مختلف در بر دارد. محمدهاشم کشمی در ۱۰۳۹ق تذکره‌ای به نام *نسمات القدس من حدائق الانس* در شرح احوال و اعمال مریدان خواجهٔ احرار تألیف کرد.

مآخذ: ابوطاهر سمرقندی، «سمریه»، قندیه و سمریه، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به‌کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران از تیمور تا شاه اسماعیل*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جامی، عبدالرحمان، «سلسلة الذهب»، «یوسف و زلیخا»، مثنوی *هفت اورنگ*، به‌کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دوغلات، میرزا حیدر، *تاریخ رشیدی*، نسخهٔ خطی دانشگاه پنجاب، لاهور؛ طرازی، نصرالله‌مبشر، *فهرس المخطوطات الفارسیة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ عبدالاول نیشابوری، *ملفوظات خواجه عبیدالله احرار*، نسخهٔ خطی گنج‌بخش، اسلام‌آباد، شم ۵۸۶۶؛ همو، همان، شم ۱۲۷۸۸؛ عبدالحی بن ابی الفتح، *نسب نامهٔ احرار*، نسخهٔ خطی گنج بخش اسلام‌آباد، شم ۴۹۶؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۸ق؛ *فهرس المخطوطات الترکیة العثمانیة*، قاهره، ۱۹۸۷م؛ کاشفی، علی، *رشحات عین الحیات*، به‌کوشش علی‌اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کشمی، محمدهاشم، *نسمات القدس من حدائق الانس*، نسخهٔ خطی گنج‌بخش اسلام‌آباد، شم ۱۰۴۷۰؛ گاران، محمود، *ریاض الانشاء*، به کوشش شیخ چاندبن‌حسین و غلام یزدانی، حیدرآباددکن، ۱۹۴۸م؛ محمد قاضی سمرقندی، *سلسلة العارفین و تذکرة الصدیقین*، نسخهٔ خطی گنج‌بخش اسلام‌آباد، شم ۵۹۵۱؛ مرکزی، خطی؛ مولانا شیخ، *خوارق عادات احرار*، نسخهٔ خطی خدابخش پتنهٔ هند، شم ۲۴۸۰؛ نظامی، عبدالواسع، *مقامات جامی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Ali Sir Nâvâî, *Nesâyimü 'l- Mahabbe*, Istanbul, 1979; Babur,Zahiru'd-din, *Bābur - Nāma*, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1979; Chekhovich, O.D, *Samarkandskie dokumenti XV-XVI vv.*, Moscow, 1974; Hofman, H. F., *Turkish Literature, a Bibliographical Survey*, Utrecht, 1969; Mirzoef, A.M. et al., *Katalog vostochnykh rukopisei Akademii Nauk Tajikskoi SSR*, Stalinabad, 1960.

عارف نوشاهی

اَلْاَحْرارُ الدُّسْتوریّون، حزبی سیاسی که در ۱۹۲۲م در مصر تشکیل شد و تا ۱۹۵۳م به حیات خود ادامه داد. عدلی یکن پاشا، بنیان‌گذار الاحرار، نخست در تأسیس حزب الوفد که بلافاصله پس از استقلال مصر به رهبری سعد زغلول تشکیل شده بود، شرکت داشت. اما به زودی از آن جدا شد و خود این حزب را بنیاد نهاد. ظاهراً علت عمدهٔ اختلاف و انشعاب، تندروی الوفد بود که عدلی آن را نمی‌پسندید (کیالی، ۲۷۴/۲).

اهداف حزب الاحرار از این قرار بود: تثبیت استقلال مصر و تحقق عملی آن، مخالفت با جدا شدن سودان از مصر، تقاضای عضویت مصر در جامعهٔ ملل متحد به عنوان دولتی مستقل، حمایت از نظام مبتنی بر قانون اساسی، پاسدارای از حاکمیت ملی و حقوق سلطنت، تدارک وسایل دفاع ملی در برابر تهاجم خارجی و اجرای تعلیمات اجباری و رایگان (عطیة‌الله، ۲۳/۱ـ۲۴) که این خواستها با اهداف حزب الوفد چندان تفاوتی نداشت (بستانی، ۱۷۸/۷). الاحرار در برابرالوفد، که اکثریت آراء مردم را با خود داشت، تا پایان کار در شمار احزاب اقلیت مصر بود. عللی که برای این قلت طرفداران می‌توان ذکر کرد، از این قرار است: الاحرار نمایندهٔ اشراف و حافظ منافع اقلیت بزرگ مالکان، سرمایه‌داران و نخبگان سیاسی و اجتماعی مصر بود، با انگلیسیها روابط حسنه داشت و غالباً از حمایت دولت بریتانیا برخوردار می‌شد (کیالی، ۱۷۳/۲ـ۲۷۴؛ امین، ۱۷/۴). گرچه هر دو حزب ملی بودند و رنگ مشخص دینی و یا عربی نداشتند (بیومی، ۲۲۰)، اما الاحرار، الوفد را، به سبب فراهم آوردن موجبات چیرگی قبطیان مورد انتقاد شدید قرار می‌داد و می‌کوشید با این بهانه مسلمانان را برضد آن حزب برانگیزد (بشری، ۱۹۶ـ۱۹۸).

الاحرار در طول حیات سیاسی خود نقش موثری در تحولات مصر ایفا کرد. در تدوین قانون اساسی ۱۹۲۳م، فعال بود و در انتخابات همان سال شرکت کرد ولی توفیقی نیافت. در ۱۹۲۵م در دوران وزارت زیور گرچه هم پیمان پادشاه مصر بر ضد الوفد بود و از زور و سرکوب سود جست، ولی در سال بعد با الوفد بر ضد پادشاه متحد شد و در کابینهٔ ائتلافی شرکت کرد که تا ۱۹۲۷م ادامه داشت. الاحرار در ۱۹۲۸م با تعطیل شدن مجلس نمایندگان، به قدرت رسید و عدلی به وزارت انتخاب شد تا انتخابات چهارم را برگذار کند. در این انتخابات که در اکتبر ۱۹۲۹ انجام شد، حزب الوفد به پیروزی قاطع دست یافت (همو،

۲۰۰ـ۲۰۱). از این پس، به رغم فراز و نشیبها، همکاری حزب الاحرار با پادشاه تا ۱۹۳۶م ادامه یافت (کیالی، همانجا). در ۱۹۳۷م هنگامی که انشعابیون الوفد حزب سعدی را تأسیس کردند، الاحرار در کنار حزب سعدی به ستیزه با الوفد برخاست. این دو حزب با حمایت پادشاه کوشیدند با رخنه در انتخابات، اقلیت را حاکم نمایند. در همان سال ملک فاروق، نحاس پاشا را که از حزب الوفد بود، از نخست وزیری برکنار کرد و محمد محمود را از حزب الاحرار به نخست وزیری گمارد تا مجلس را منحل و انتخابات را برگذار کند؛ او با توسل به قدرت و خشونت در ۱۹۳۸م انتخابات را برگذار کرد و تا سال بعد در مقام وزارت ماند. پس از مرگ محمد محمود، هنگامی که علی ماهر به حکومت رسید، حزب سعدی با به دست آوردن نخست وزیری و الاحرار با تکیه بر ریاست محمد حسین هیکل بر مجلس سنا، قدرت را بین خود تقسیم کردند. پس از محمد محمود کسی از این حزب به صدارت نرسید (امین، ۱۸/۴). همکاری الاحرار و سعدی در سالهای ۱۹۳۸ـ۱۹۴۲م و ۱۹۴۵ـ ۱۹۴۹م در دولت و مجلس ادامه یافت (کیالی، همانجا). ریاست حزب از آغاز تا انجام به ترتیب با این کسان بود: عدلی، محمود، عبدالعزیز فهمی و محمد حسین هیکل. نشریهٔ حزب الاحرار روزنامهٔ *السیاسة* به مدیریت محمد حسین هیکل بود. هفته نامه‌ای نیز با عنوان *السیاسة الاسبوعیة* وابسته به همان روزنامه منتشر می‌شد که گروهی از نویسندگان و روشنفکران، همچون طه حسین، با آن همکاری می‌کردند. این دو نشریه در ارتقای سطح فرهنگ عمومی مصر تأثیر مهمی داشتند (امین، ۱۷/۴).

مآخذ: امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ بستانی، بشری، طارق، *المسلمون والاقباط*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ بیومی، زکریا سلیمان، *الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامیة فی الحیاة السیاسیة المصریة*، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ عطیة‌الله، احمد، *القاموس السیاسی*، قاهره، ۱۹۶۸م؛ کیالی، عبدالوهاب، *موسوعة السیاسیة*، بیروت، ۱۹۸۱م.

حسن یوسفی اشکوری

اِحْرام، اصطلاحی فقهی در مبحث حج و آن یکی از ارکان حج یا عمره است که با تحقق آن برخی از اعمال که در حالت عادی بر شخص مباح بوده، موقتاً بر وی حرام می‌شود.

حضرت رسول (ص) برای کسانی که قصد حج یا عمره را داشتند، میقاتهایی را معین فرمود که با احرام بستن در آنها حج یا عمره آغاز می‌شد. کمال و تمامیت حج و عمره در واقع در احرام از این مواقیت است و احرام ناکرده نباید از آنها گذشت (نک: کلینی، ۳۱۸/۴؛ نیز برای تفصیل، نک: هـ د، میقات). برای کسانی که به اقتضای شغل به مکه و حرم رفت و آمد مکرر دارند، مثل مُکاریان یا آنان که هیزم یا میوه به مکه آورند، حکم وجوب احرام برداشته شده است (مالک، ۳۷۸/۱؛ طوسی، «الحج ...»، ۱۹۵). همچنین کسی که احرام بسته به حرم درآمده باشد، چنانچه از حرم بیرون رود، می‌تواند پیش از سپری شدن یک ماه، بدون احرام مجدد وارد حرم گردد (همو، *تهذیب ...*، ۱۶۶/۵؛ محقق حلی، *شرائع ...*، ۲۵۲/۱؛ نیز نک: علامهٔ حلی، ۲۸۸/۱). احرام بستن پیش از رسیدن به میقات، به نزد امامیه، شایسته نیست (کلینی، ۳۱۹/۴)، مگر در صورت نذر و عهد با خداوند که به قولی می‌توان پیش از رسیدن به میقات مبادرت به احرام کرد (طوسی، *الاستبصار*، ۱۶۳/۲)؛ گرچه برخی چنین نذری را درست نمی‌دانند و معتقدند که احرام باید از میقات باشد (نک: ابن ادریس، ۵۲۷/۱). هم اکنون مسافران هوایی در هواپیما یا از فرودگاه مقصد، لباس احرام بر تن می‌کنند تا به هنگام پرواز بر فراز یکی از میقاتها یا محاذی با آنها آماده باشند، اما به نظر برخی از فقیهان چون آیة الله حکیم، بر مسافران هوایی احرام به هنگام عبور بر فراز میقات واجب نیست و می‌توان پس از رسیدن به جده از حدیبیه محرم شد، یا در صورت نذر در جده اقدام به احرام کرد (نک: مغنیه، ۲۰۸/۱).

در مذاهب اربعهٔ اهل سنت، احرام قبل از میقات جایز شمرده شده است (همو، ۲۰۹/۱)، اما ابن حزم از ظاهریان، احرام پیش از میقات را درست نمی‌داند، مگر اینکه محرم در میقات، نیت تجدید احرام کند (۷۰/۷). همچنین در مذاهب اربعه، گذشتن از میقات بدون احرام جایز نیست و اگر کسی بی‌آنکه محرم شود، میقات را پشت سر گذارد، می‌تواند برگردد و از آنجا احرام ببندد وگرنه، باید قربانی کند، اگر چه حج وی را صحیح دانسته‌اند (جزیری، ۶۴۰/۱). ابن حزم ظاهری تجاوز از میقات بدون احرام را عملی مخالف با امر خدا و رسول او می‌شمارد و آن را نه حج و نه عمره می‌پندارد (۶۶/۷). میقات زمانی برای حج، ماههای شوال و ذیقعده تا روز ۹ ذیحجه است و آیهٔ شریفه «اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ» (بقره/۲/۱۹۷) و توقیت عبادت به زمانی معین، دلیل بر آن است که در خارج از زمان تعیین شده، احرام درست نیست (کلینی، ۳۲۱/۴؛ طوسی، همان، ۱۶۱/۲)، ولی احرام برای عمره در تمام مدت سال ـ بجز روزهای مناسک حج ـ جایز و میسر است (همو، *الخلاف*، ۲۶۰/۲). در ۳ مذهب حنفی، مالکی و حنبلی احرام پیش از ماههای مزبور صحیح و در عین حال مکروه شمرده می‌شود (جصاص، ۳۷۴/۱)؛ شافعی چنین احرامی را احرام برای عمره می‌شمارد (ابن حزم، همانجا)، ولی ابن حزم به شدت با این نظر مخالف است و احرام قبل از «اشهر حج» را ناروا می‌داند (۶۵/۷ـ۶۶).

مقدمات احرام: مقدمات مستحب احرام عبارتند از: کوتاه نکردن موی سر از اول ذیقعده و به‌طور مؤکد از آغاز ذیحجه در صورتی که حج از نوع تمتع باشد، پاکیزه کردن بدن، چیدن ناخن، کوتاه کردن موی شارب و ازالهٔ مو از بدن، و نیز مستحب است که حج گزار غسل کند و پس از ادای فریضه، به ویژه فریضهٔ ظهر و یا حتی پس از نافله، احرام ببندد (طوسی، «الحج»، ۱۷۴؛ محقق حلی، *شرائع*، ۲۴۳/۱ـ۲۴۴، *المختصر...*، ۸۱ـ۸۲). اگر چه برخی از فقیهان غسل را از واجبات احرام شمرده‌اند (شهید ثانی، ۲۸۹/۲). به نظر حنفیان، حنبلیان و شافعیان تراشیدن موی سر مندوب و مستحب است (جزیری، ۶۴۱/۱، ۶۴۲، ۶۴۳). همچنین به نظر شافعی، خوشبو کردن بدن و لباس ـ مگر برای روزه‌دار ـ پسندیده است، گر چه بوی آن پس از احرام باقی بماند، از آن روی که خوشبو کردن در زمان احلال بوده و احرام پس از آن

صورت گرفته است (۲۰۳/۲). حنفیان نیز با کمی اختلاف چنین نظری دارند (ابن رشد، ۳۲۸/۱؛ جزیری، ۶۴۱/۱)، در حالی که به نظر مالکیان استعمال عطری که بوی آن تا پس از احرام باقی بماند، ناپسند است (مالک، ۳۶۱/۱؛ برای روایتی در این‌باره از عایشه، نک: دارمی، ۳۲/۲ـ۳۳؛ بخاری، ۲۷۰/۲).

واجبات احرام: نیت، تلبیه و پوشیدن لباس احرام که باید تقریباً همزمان انجام یابد، از واجبات احرام است. نیت، همراه با قصد تقرب، برای به‌جا آوردن حج و یا عمره با تعیین نوع حج از تمتع، قِران و اِفراد و اینکه آیا حج واجب است، یا مندوب و اینکه آیا حج، حجة‌الاسلام ـ اولین حجی که پس از استطاعت انجام می‌یابد ـ است یا انواع دیگر حج از قبیل حج استحبابی، نذری، یا به نیابت از دیگری. در صورت اخلال به نیت، چه عمدی باشد و چه از روی سهو، احرام باطل می‌شود (محقق حلی، *شرائع*، ۲۴۵/۱) و باید نیت با تلبیه‌های چهارگانه همراه باشد، چون احرام برای حج تمتع یا حج افراد جز با لبیکهای چهارگانه منعقد نمی‌شود؛ و برای حج قران، میان تلبیه یا «تقلید» یا «اِشعار» شخص مخیر است. تلبیه (یا تقلید و اشعار) برای احرام در حکم تکبیرةالاحرام برای نماز است (همانجا؛ شهید ثانی، ۲۳۰/۲، ۲۳۲). پس باید مقارن با پوشیدن لباس احرام، به تلبیه‌های چهارگانه بپردازد و بگوید: «لبیک اللهم لبیک، لبیک ان الحمد و النعمة لک و الملک لک لاشریک لک لبیک» (همو، ۲۲۹/۲، ۲۳۰) و برای مردان جَهر در تلبیه مستحب است، ولی زنان باید آهسته این جملات را بر زبان آورند، مگر در صورتی که اجنبیان صدای آنان را نشنوند (همو، ۲۳۳/۲). همچنین مستحب است که به هنگام سوار یا پیاده شدن و بالا و پایین آمدن، یا با کسی ملاقات کردن، یا از خواب بیدار شدن، خاصه در هنگام سحر و نیز پس از هر نماز تلبیه‌ها را تکرار کنند، ولی با مشاهدهٔ خانه‌های مکه تلبیه را باید قطع کرد؛ همچنین بهتر است تلبیه‌های مستحب از قبیل: لبیک ذاالمعارج لبیک... را ـ به شرحی که در کتب مناسک حج آمده است ـ بر زبان آورد (طوسی، *المبسوط*، ۳۱۷/۱).

لباس احرام: پوشیدن لباس احرام غالباً واجب شمرده شده است، ولی شرط صحت آن نیست و اگر در آن عمداً اخلال افتد، احرام صحیح است، گرچه شخص متخلف مرتکب گناه شده است (شهید ثانی، ۲۳۲/۲). لباس احرام باید نادوخته و پاک از آن نوع باشد که بتوان در آن نماز خواند. بنابراین لباس احرام نباید از پوست و پشم و موی و کرک حیوان غیر مأکول اللحم یا از پوست حیوان مأکول اللحم تزکیه نشده، باشد. همچنین برای مردان پوشیدن لباس حریر و ابریشمین و برای مردان و زنان، پارچهٔ نازک و بدن نما جایز نیست (همو، ۲۳۱/۲). مرد محرم تکه‌ای از لباس را به دور کمر می‌بندد که آن را «اِزار» گویند و دیگری را که «رداء» خوانده می‌شود، بر دوش خود می‌افکند که شانهٔ او را می‌پوشاند. حداقل ازار آن است که از ناف تا زانو را بپوشاند و اگر بلندتر باشد، جایز است، ولی کوتاه‌تر از آن روا نیست؛ اما زنان می‌توانند لباس حریر و دوخته بر تن کنند (همو، ۲۳۱/۲ـ۲۳۲).

به نظر شافعیان و حنابله، تلبیه سنت است و احرام بدون آن صحیح است (جزیری، ۶۴۳/۱) و در نظر مالکیان، مقارنت احرام با تلبیه، سنت است. هرگاه محرم تلبیه را فراموش کند، اما آن را زود بیاد آورد، بر او کفاره نیست و اگر تا فراغ از اعمال حج به تأخیر افتد، یا به‌خاطر نیاورد، باید قربانی کند (مالک، ۳۶۱/۱).

تروک احرام: اموری که پس از احرام انجام دادن آنها بر محرم حرام می‌شود و بیشتر آنها در حالت عادی حلال و جایز بوده است، تروک یا محرمات احرام گویند که عبارتند از: ۱. شکار جانوران صحرایی، از چرندگان باشد، یا از پرندگان؛ کشتن صید یا خوردن از گوشت آن، گر چه فرد غیر محرمی آن را شکار کرده باشد؛ اشاره و راهنمایی کردن بر صید یا راه فرار را بر آن بستن؛ همچنین خوردن جوجه یا تخم پرندگانی که در بیابان زندگی می‌کنند و نیز خوردن ملخ صحرایی حرام است؛ اگر محرم اقدام به ذبح شکار کند، میته و مردار به شمار رفته، خوردنش بر مُحِلّ و محرم نارواست (محقق حلی، همان، ۲۴۸/۱ـ ۲۴۹)؛ به حکم صریح قرآن مجید (مائده/۵/۹۵ـ۹۶) شکار در حرم، به طور یکسان بر مُحِلّ و محرم حرام است و بر این عمل کفاره‌ای مترتب است که شرح آن در کتابهای فقهی آمده است. ۲. ارتباط جنسی چه در حد آمیزش باشد، چه ملامسه و بوسیدن و نیز از روی شهوت به زنی نگاه کردن؛ همچنین عقد کردن زن برای خود یا دیگری یا شهادت در عقد (محقق حلی، *شرائع*، ۲۴۹/۱) و در صورت وقوع عقد، آن عقد فاسد است (ابن زهره، ۴۲۰) و تنها بر مذهب ابوحنیفه چنین عقدی صحیح شمرده شده است (جزیری، ۶۴۴/۱). ۳. استفاده از بوی خوش به طور عام اگر چه در خوراک باشد، بجز در مورد خَلوق کعبه. ۴. پوشیدن لباس دوخته بر مردان، مگر در مواردی استثنایی. ۵. سرمه کشیدن بر مرد و زن که نوعی زینت به شمار می‌رود، خاصه سرمه‌ای که به رنگ سیاه یا خوشبو باشد. ۶. نگاه کردن در آینه. ۷. پوشیدن هر گونه پای افزار که پشت پا را بپوشاند، چون چکمه و جوراب. ۸. «فسوق» و آن دروغ بستن است بر خدای یا بر رسول (ص) یا بر یکی از ائمهٔ اطهار (ع). ۹. جدال و بگو و مگو کردن است با گفتن لا والله و بلیٰ والله و سوگند با لفظ جلاله. ۱۰. کشتن شپش. ۱۱. برانگشت کردن انگشتری برای زینت، نه برای پیروی از سنت. ۱۲. استعمال روغن معطر که از هنگام احرام مطلقاً حرام است و پیش از احرام از به کار بردن روغن معطر که بویش تا هنگام احرام باقی می‌ماند، باید خودداری کرد؛ همچنین مطلق چرب کردن بدن با روغن پس از احرام، مگر از روی ضرورت. ۱۳. ازالهٔ مو از بدن، مگر در صورت لازم بودن برای معالجهٔ جراحت و امثال آن. ۱۴. پوشاندن سر بر مردان که حتی ارتماس، یعنی سر به زیر آب فرو بردن را نیز شامل می‌شود، همچنین پوشاندن صورت بر زنان. ۱۵. زیر سایه رفتن برای مردان در حال حرکت و سیر. ۱۶. خون از بدن خارج کردن. ۱۷. ناخن گرفتن. ۱۸. قطع درختان و گیاه حرم، مگر اینکه در ملک محرم روییده باشد، اما کندن درختان میوه، اذخر و نخل جایز است. ۱۹. استعمال

کافور در غسل دادن به محرمی که مرده باشد. ۲۰. همراه داشتن سلاح، مگر به هنگام ضرورت (محقق حلی، همان، ۲۴۹/۱- ۲۵۱؛ برای برخی موارد دیگر، نک: یحیی بن سعید، ۱۹۴؛ ابن زهره، ۴۲۰- ۴۲۱).

در صورتی که محرم مرتکب یک یا چند مورد از محرمات شود، باید عمل خود را با قربانی کردن شتر یا گاو یا گوسفند و یا پرداخت کفارهٔ نقدی و در صورت عدم توانایی مالی، با روزه گرفتن جبران کند (نک: محقق حلی، *المختصر*، ۱۰۱-۱۰۶؛ یحیی بن سعید، ۱۸۷-۱۹۶).

گفتنی است که در کتابهای فقهی پوشیدن لباسهای رنگین، خاصه سیاه، خوابیدن بر چنین رختخوابی، پوشیدن لباسهای چرک و لباسهای نشاندار، به‌کار بردن حنا برای زینت، نقاب زدن برای زنان، به حمام رفتن و مالیدن و کیسه کشیدن بدن، در پاسخ کسی که شخص را فرامی‌خواند، از واژهٔ «لبیک» استفاده کردن و همچنین استفاده از ریاحین بر محرم، مکروه شمرده شده است (محقق حلی، *شرائع*، ۱/ ۲۵۱-۲۵۲).

مآخذ: ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن حزم، علی، *المحلی*، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، دارالآفاق الجدیده؛ ابن رشد، محمد، *بدایة المجتهد و نهایة المقتصد*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن زهره، حمزه، «الحج من *غنیة النزوع*»، *الینابیع الفقهیة*، به‌کوشش علی اصغر مروارید، تهران، ۱۴۰۶ق؛ بخاری، محمد، صحیح، بیروت، عالم الکتب؛ جزیری، عبدالرحمان، *الفقه علی المذاهب الاربعة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ جصاص، احمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمد صادق قمحاوی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ دارمی، عبدالله، سنن، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ شافعی، محمد، *الام*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالمعرفه؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، به کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طوسی، محمد، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ق؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ق؛ همو، «الحج من *النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی*»، *الینابیع الفقهیة*، به‌کوشش علی‌اصغر مروارید، تهران، ۱۴۰۶ق؛ همو، *الخلاف*، به کوشش علی خراسانی و دیگران، قم، ۱۴۰۹ق؛ همو، *المبسوط*، به کوشش محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *القواعد*، همراه *ایضاح* فخر المحققین، به کوشش حسین موسوی کرمانی و دیگران، قم، ۱۳۸۷ق؛ قرآن مجید؛ کلینی، محمد، *الفروع من الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مالک بن انس، *المدونة الکبری*، مصر، مطبعة السعاده؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ همو، *المختصر النافع*، تهران، ۱۴۰۲ق؛ مغنیه، محمد جواد، *الفقه علی المذاهب الخمسة*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ یحیی بن سعید حلی، *الجامع للشرائع*، قم، ۱۴۰۵ق.

عبدالامیر سلیم

اَحْزاب، نام سی و سومین سورهٔ قرآن مجید، دارای ۹ واحد موضوعی (رکوع)، ۷۳ آیه، ۱٬۲۸۰ کلمه، ۵٬۷۹۶ حرف.

سورهٔ احزاب، همواره با این نام، یا با عنوان سرآغازش «یا اَیُّهَا النَّبیُّ اتَّقِ اللّهَ» (نک: فیروزآبادی، ۳۷۷/۱) نامیده می‌شده، و اسم و عنوان دیگری نداشته است. وجه تسمیهٔ سوره، مطابق با قاعدهٔ کلی نامگذاری سُوَر قرآنی (نک: اندرابی، گ ۴۹ الف - ب) این است که جنگ احزاب (نک: ه د، خندق) تنها در این سوره مطرح شده (۹/۳۳ -۲۲) و نیز کلمهٔ احزاب در این سوره ۳ بار تکرار شده است (۲۰/۳۳، ۲۲). عنوان «الاحزاب» که در مواضع دیگر قرآن کریم (نک: ص/۱۱/۳۸-۱۳، مؤمن/۵/۴۰، ۳۰) برای اقوام پیشین که به عذاب الٰهی گرفتار آمده‌اند، به کار رفته، در این سوره بر آتش افروزان جنگ خندق اطلاق شده است و تصریحاً یا تلویحاً به تشتّت و تفرّق گروههای شرکت کننده در این جنگ که سرانجام به شکست آنان انجامید، اِشعاری کنایت آمیز دارد.

سورهٔ احزاب یکی از سه سورهٔ آغاز شده با خطاب «یا اَیُّهَا النَّبیّ» است که گویی هر یک از دو سورهٔ دیگر (نک: طلاق/۱/۶۵، جم، تحریم/۱/۶۶، جم)، با توجه به مطالب و مضامینشان، فصلی از سورهٔ احزابند. موضوع اصلی سوره، چنانکه از سرآغاز و مندرجات آن، و نیز از تکرار کلمهٔ «النّبیّ» در آن (نک: عبدالباقی، ۶۸۶ - ۶۸۷) بر می‌آید، عبارت است از «آیین تحول اجتماعی و فرهنگی در اسلام»؛ و سوره به ویژه بر تثبیت جایگاه والای پیامبر اکرم(ص) در جامعهٔ اسلامی، توضیح شیوه‌های برخورد با بدعتها، شرح وظایف و تکالیف گوناگون مسلمانان در مرحلهٔ انتقال از فرهنگ جاهلی به فرهنگ اسلامی، دلالت دارد.

می‌توان گفت که سورهٔ احزاب در یک مقدمه (۱/۳۳-۸)، ۷ فصل و یک خاتمه (۶۹/۳۳ -۷۳) تدوین شده و مشتمل بر این معانی است: اشاره‌ای به نبوت (۷/۳۳ - ۸)؛ تأکید و خطاب به پیامبر دربارهٔ تقوا، استقامت، پیروی از وحی و توکل (۱/۳۳-۳)؛ تصریح به مقام ولایت آن حضرت نسبت به پیروانشان (۶/۳۳)؛ بیان نمونه‌ای از آداب و رسوم و عادات جاهلیت (دربارهٔ ظهار و فرزند خواندگی) و شیوهٔ برخورد با آن (۴/۳۳-۵)؛ شرح جنگ احزاب (۹/۳۳ -۲۰)؛ وجوب تأسّی به رسول خدا(ص) (۲۱/۳۳)؛ پیکار صادقانهٔ یاران آن حضرت (۲۲/۳۳-۲۳) و سرگذشت غلبهٔ مسلمانان بر یهودیان بنی قریظه و تمکن یافتن مهاجرین در مدینه (۲۶/۳۳-۲۷)؛ سفارش زنان پیامبر اکرم(ص) به رعایت اوامر الٰهی و حفظ جایگاه خود در مقام همسری با رسول خدا (۲۸/۳۳-۳۴)؛ بیان صفات و خصایص مردان و زنانی که ایمان راستین دارند (۳۵/۳۳) و تأکید بر قاطعیت پیامبر اکرم در امر تبلیغ رسالت (۳۸/۳۳-۴۰).

پس از ذکر این معانی، به‌مناسبت، داستان زید و زینب و همسری زینب با رسول خدا (ص) را بعد از جدا شدن از زید یادآور می‌شود (۳۷/۳۳-۴۰)، و آنگاه مقامات رسول خدا (ص) را بر می‌شمارد (۴۶/۳۳- ۴۷) و به بیان برخی از احکام ازدواج و نیز تعدد زوجات آن حضرت می‌پردازد (۵۰/۳۳-۵۴). حکم وجوب رعایت حریم میان زنان و مردان، ظاهراً نخستین بار در این سوره مطرح شده است (نک: ۵۳/۳۳، ۵۹). مجموعهٔ آیات ۶۳ تا ۶۸ بسیار شبیه به قسمت پایانی سورهٔ نازعات (۴۲/۷۹-۴۶) جلوه می‌کند و خاتمهٔ سوره شباهت فراوانی به مضامین سورهٔ صف دارد. در همین خاتمه به بیانی لطیف، اشارتی به جایگاه خاص انسان در میان موجودات و پذیرش «امانت» شده است (۷۲/۳۳).

برخی از آیات سورهٔ احزاب، از شهرت خاصی برخوردار شده‌اند،

از جملهٔ آنهاست: «ما جَعَلَ اللّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَیْنِ فی جَوْفِهِ» (۴/۳۳)، «لَقَدْ کانَ لَکُمْ فی رَسُولِ اللّهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (۲۱/۳۳)، «ما کانَ مُحَمَّدٌ اَبا اَحَدٍ مِنْ رِجالِکُمْ وَلٰکِنْ رَسولَ‌اللّه وَ خاتَمَ النَّبیینَ» (۴۰/۳۳)، و از همه بیشتر، آیهٔ ۵۶: «اِنَّ اللّهَ و مَلائِکَتَهُ یُصَلّونَ عَلَی النَّبِیِ، یا اَیُّهَاالَّذینَ آمَنوا صَلّوا عَلَیْهِ و سَلِّمُوا تَسْلیماً». همچنین است آیهٔ ۵۳ که به «آیهٔ حجاب» و آیهٔ ۷۲ که به «آیهٔ امانت» شهرت یافته‌اند، و نیز آیهٔ ۳۳ «اِنَّما یُریدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ البَیْتِ و یُطَهِّرَکُمْ تَطْهیراً» که «آیهٔ تطهیر» نام گرفته و موضوع بحثهای مفصل میان مفسران و قاطبهٔ علمای اسلام شده است (برای نمونه، نک: طوسی، طبرسی، فخرالدین رازی، طباطبایی، ذیل آیهٔ مذکور؛ نیز نک: واحدی، ۲۹۵، ۲۹۶؛ خازن، ۴۶۶/۳؛ دروزه، ۲۶۱/۸-۲۶۳) و کتب و رسائل و مقالات مستقلی در توضیح و بیان آن تألیف شده است (برای نمونه، نک: آقابزرگ، ۵۰/۱).

داستان ازدواج رسول اکرم (ص) به فرمان خداوند با زینب بنت جحش، همسر مطلقهٔ زید ــ که پسر خواندهٔ آن حضرت بود ــ به عنوان نمونه‌ای از برخورد قاطع و خردمندانهٔ رسول خدا (ص) با عادات و رسوم بی پایهٔ دوران جاهلیت در سورهٔ احزاب گزارش شده است (۳۷/۳۳-۴۰). این موضوع همواره مورد گفت‌وگو و مناقشهٔ فراوان از سوی مخالفان و موافقان قرار گرفته، و با آنکه در سِیَر و تواریخ معتبر چون سیرهٔ ابن هشام (نک: ۲۹۴/۴، ۲۹۶)، *طبقات* ابن سعد (نک: ۱۰۱/۸-۱۰۷) و *تاریخ* طبری (نک: ۵۶۲/۲-۵۶۴) از شاخ و برگهایی که در قرون بعد بر آن افزوده‌اند، پیراسته است، باز دشمنان اسلام، از تلفیق این آیات با برخی روایات ساختگی (نک: هـ د، زید بن حارثه) که متأسفانه در بعضی تفاسیر قرآن نیز جای گرفته‌اند، دستاویزهایی برای القای شبهه در اذهان دربارهٔ شخصیت پیامبر اکرم (ص) ساخته‌اند. البته دانشمندان و متفکران اسلامی نیز درصدد پاسخ‌گویی به شبهات آنان برآمده‌اند (مثلاً نک: دروزه، ۲۶۶/۸-۲۷۰) و حتی بعضی به تألیف کتاب جداگانه در این موضوع پرداخته‌اند که زاهرعواض‌المعی، نویسندهٔ کتاب *مع المفسرین و المستشرقین فی زواج النبی (ص) بزینب بنت جحش* (قاهره، ۱۹۷۶م؛ بیروت، ۱۹۷۸م)، از آن جمله است (رفاعی، ۲۵۹/۳). همچنین مستثنی شدن رسول اکرم (ص) از حکم «تحدید زوجات» در اسلام (۵۰/۳۳) نیز سخت مورد سوء استفادهٔ برخی از یهودیان و مسیحیان قرار گرفته و ساحت مقدس حضرت ختمی مرتبت (ص) آماج تهمتهای بی اساس آنان شده است که نویسندگان و دانشمندان اسلامی به آنان پاسخ داده‌اند (مثلاً حسن، ۱۸۲-۱۸۶؛ دروزه، ۲۷۹/۸-۲۸۰؛ دربارهٔ روایات مربوط به ثواب قرائت و خواص این سوره، نک: قرطبی، ۱۱۳/۱۴؛ سیوطی، ۵۶۰/۶؛ بحرانی، ۲۸۹/۳).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ اندرابی، احمد، *الایضاح فی القراءات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بحرانی، هاشم، *البرهان*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حسن، ابراهیم حسن، *تاریخ الاسلام السیاسی*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ خازن، علی، *لباب التأویل*، بیروت، دارالمعرفه؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ سیوطی، *الدرالمنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، تهران، ۱۳۸۹ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ عبدالباقی، فؤاد، *المعجم المفهرس*، مصر، ۱۳۶۴ق؛ فخرالدین رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، تهران؛ فیروزآبادی، محمد، *بصائر ذوی التمییز*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ *قرآن مجید*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ واحدی، علی، *اسباب النزول*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

محمدعلی لسانی فشارکی

اَحْزاب، غَزْوهٔ، نک: خندق.

اَحْزاب، مَسْجِدِ، نک: فتح، مسجد.

اَحْساء، استان شرقی عربستان که از شمال با کویت و منطقهٔ بی‌طرف و از جنوب با امارات متحدهٔ عربی هم مرز است. احساء از جنوب تا ربع‌الخالی، از شرق تا خلیج فارس و از غرب تا شنزار دهنا کشیده شده و با ۷۰۰ ′۱۰۶ کم۲ مساحت از مناطق نفت خیز عربستان است. جمعیت احساء حدود ۵۰۰ هزار نفر برآورد شده‌است (*بریتانیکا*، I/240؛ کلیرز، ...، XI/676).

وجه تسمیه: احساء در لغت جمع حِسْی است. ابن منظور (ذیل حسی) می‌نویسد: حسی زمین همواری است که آبگیرهایی در آن وجود دارد. نیز حسی نقطه‌ای است که بر روی شنهای آن آب باران جمع می‌شود، همچنین می‌افزاید که حسی و یا احساء شنزاری است که در قشر تحتانی آن سنگهای سختی قرار گرفته است. شنها آب باران را در خود نگاه می‌دارند و در نتیجه تبخیر آب به کندی صورت می‌گیرد. جوهری، ذیل این واژه می‌نویسد: احساء زمینی را گویند که از شن پوشیده شده است (۲۳۱۳/۴). ابن درید (۱۵۸/۲، ۲۳۲/۳) و ازهری (۱۶۹/۵) نیز در تعریف واژهٔ احساء برآنند که در زیر آبگیرهای شنی آن، زمین سختی قرار گرفته است که با کنار زدن شنها آب خنک و گوارایی به دست می‌آید. مبرد (۹۱/۱) نیز مشابه چنین نظری ابراز داشته است.

در گذشته احساء به هجر، بحرین و الخط نیز گفته می‌شد و به تقریب تمامی مناطق واقع در کرانهٔ جنوبی خلیج فارس از بصره و بحرین تا عمان کنونی را در بر می‌گرفت (مسعودی، ۳۹۰؛ همدانی، ۲۵۱؛ مقدسی، ۹۳؛ یاقوت، ۵۰۷/۱، ۲۱۳/۲؛ قزوینی، ۱۱۸؛ ابن سرابیون، ۲۲؛ دمشقی، ۲۲۰؛ ابوالفدا، ۹۸).

وضعیت طبیعی: احساء در °۲۵ و ′۲۰ تا °۲۵ و ′۴۰ عرض شمالی و °۴۹ و ′۳۰ تا °۴۹ و ′۵۰ طول شرقی واقع است (EI^2). طول آن ۳۶۰ میل (۵۸۰ کم) است و ۲۰۰ تا ۳۰۰ میل (۳۲۰-۴۸۰ کم) از آن در ریگزار دهنا قرار گرفته است (کلیرز، همانجا). بخش عمده‌ای از احساء صحرایی خشک است (کحاله، ۲۳۸). شرق احساء منطقه‌ای ساحلی به عرض ۲۵-۵۰ میل (۴۰ تا ۸۰ کم) است (کلیرز، همانجا). ارتفاع آن از سطح دریا به ۱۷۵ متر می‌رسد (EI^2).

آب و هوا: احساء در تابستان گرم و مرطوب و در زمستان معتدل و

رطوبت آن اندک است. دمای آن میان ۱۲ تا ۴۶ درجهٔ سانتی‌گراد در تغییر است و رطوبت آن در برخی از روزهای تابستان به ۸۰٪ می‌رسد (غریب، ۳۵). اما باران در آن اندک است و میانگین سالانهٔ آن از ۱۰ اینچ (۲۵۴ میلی متر) تجاوز نمی‌کند (کلیرز، همانجا).

آبهای داخلی: وجود چشمه‌ها، کشت برنج و سبزیجات را ممکن ساخته است. مهم‌ترین آنها عین نجم است (شخص، ۳۷/۱؛ *بستانی*، ۱۸۶/۷). عربستان‌سعودی در ۱۹۴۲م (۱۳۶۱ق) ازدولت‌مصرخواستار ارسال هیأتی برای سر و سامان بخشیدن به منابع آبی احساء در منطقهٔ خرج در نجد شد. بعدها شرکت داکوتای آلمان برای تنظیم و بهره‌گیری هرچه بیشتر از آبهای زاید در این مناطق، طرحهایی را ارائه کرد که هزینهٔ اجرای آنها نزدیک به ۴۵ میلیون ریال سعودی شد (کحاله، ۲۳۹، حاشیهٔ ۲). به گفتهٔ بستانی در احساء ۱٬۰۰۰ قنات کوچک و بزرگ و ۶۰ چـاه آرتـزین وجود دارد که در هر دقیـقه ۷۵ هـزار لیتر آب می‌دهـد. (*بستانی*، ۱۸۵/۷). از مهم‌ترین منابع آبی احساء باید به وادی فروق در جنوب غربی آن اشاره کرد (کحاله، ۲۳۸).

در احساء اسبان تیزرو، خران سفید و گوسپند پرورش می‌یابد. همچنین برخی حیوانات وحشی چون آهو، گرگ، خرگوش و روباه یافت می‌شود (بتنونی، ۴۹؛ کحاله، ۲۴۰، حاشیهٔ ۴؛ EI^2). احساء از دیر زمان به داشتن الاغ معروف و از منابع مهم کسب درآمد عربستان بوده است که این حیوان را به مصر و عراق صادر می‌کرده‌اند، اما با اکتشاف نفت در ۱۹۳۴م (۱۳۵۳ق) از صادرات چارپایان کاسته شد (*بستانی*، ۱۸۶/۷).

کشاورزی: احساء با داشتن بیش از ۷ هزار هکتار زمین قابل کشت، بیشترین بخش از زمینهای کشاورزی عربستان را در خود دارد (غریب، همانجا). خرما از مهم‌ترین محصولات احساء است. در این نقطه ۷۰ نوع خرما به عمل می‌آید که برخی از انواع آن برای علوفه استفاده می‌شود (*بستانی*، ۱۸۵/۷). طبق آمار سال ۱۹۶۵م، شمار نخـلهای احساء ۱٬۹۵۵٬۰۰۰ بـوده است (غریب، همانجا). از دیـگر فرآورده‌های احساء باید به میوه‌هایی چون انجیر، انار، هلو، زردآلو، لیمو، موز، انبه و از تره‌بار به بادنجان، گوجه فرنگی، پیاز، سیر، هویج و جز آنها اشاره کرد. اگرچه برنج از فرآورده‌های مهم کشاورزی احساء است، اما مردم نسبت به مصرف برنج هندوستان و عراق تمایل بیشتری دارند (*بستانی*، ۱۸۶/۷).

صنایع: احساء دارای صنایع بومی چون زرگری و تولیدسلاحهای سرد چون خنجرهای کنده‌کاری شده، شمشیرهای جواهرنشان، صنایع مسی، نقره‌کاری، منبت کاری و بافت عباهایی است که از دیر زمان در شهر هُفوف رواج داشته است. همچنین قایق‌سازی، طناب بافی، صنایع چوب و استخراج مروارید را باید نام برد (همانجا).

ترکیب جمعیت: ۷۰٪ از کل جمعیت احساء چادرنشین و ۳۰٪ شهرنشین هستند. در این بین ۷۰٪ از کل جمعیت را شیعیان اثنا عشری و بقیه را سنّیان تشکیل می‌دهند. توضیح اینکه برخی از شیعیان احساء تابع شیخیه‌اند که بنیادگذار آن شیخ احمد احسائی (۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م) بوده است. اینان در روستاهای طُربیل، عقار و مزاوی، و برخی دیگر در روستای حلیله از توابع هفوف سکنیٰ دارند (شخص، ۳۸/۱ـ ۳۹). دو مذهب مسلط اهل سنت در احساء، حنبلی و مالکی است (EI^2). برخی قبایل بنی‌خالد که شمار افرادشان به ۶ هزار نفر می‌رسد، در جزیره‌های مُسَلّمیه، جنّه، تاروت، کلابیه، جشّه و ام‌الساهک در قطیف اقامت دارند. مهم‌ترین عشایر احساء اینهاست: عجمان ۴۵ هزار نفر، آل مره در جنوب ۸ هزار نفر، بنی‌خالد ۱۲ هزار نفر، بنی هاجر ۶ هزار نفر و در شمال نیز قبایل عوازم و رشایده (کحاله، ۲۴۱ـ۲۴۲).

شهرها: احساء تا ۱۹۱۲م ایالت به شمار می‌رفت و مرکز آن شهر احساء بود و سه شهر قطیف، قطر و هفوف از توابع آن بودند (همانجا). بتنونی می‌نویسد: احساء به ۴ ولایت قطیف، قطر، هفوف و احساء تقسیم شده بود (همانجا). رفعت پاشا آن را ۳ ولایت می‌دانست: ولایت جنوبی قواسم، ولایت میانی شبه جزیرهٔ قطر و ولایت شمال غربی قطیف که از شبه جزیرهٔ قطر تا کویت امتداد داشت (ص ۱۴۷). امروزه احساء شامل قطیف، جُبَیل و چندین شهر کوچک و بیش از ۵۰ روستاست (کحاله، ۲۴۲ـ۲۴۸).

هُفوف: از مهم‌ترین شهرهای احساء و مرکز آن است که در بخش جنوب شرقی آن واقع شده و ساکنان آن به ۳۰ هزار تن می‌رسد. عربها، ایرانیها، ترکها و کردها، اقوام مختلف ساکن در این شهر هستند. سه چهارم از کل جمعیت آن، پیرو مذهب تسنن و یک چهارم، شیعهٔ اثنا عشری هستند (همو، ۲۴۳ـ۲۴۴). تاریخ آن به اوایل سدهٔ ۱۰ق باز می‌گردد، فاتح پاشا در دورهٔ سلیمان قانونی، این شهر را بنیاد نهاد. هفوف دارای فرودگاه، راه‌آهن و نیز بازارهای تجاری بزرگ است (شخص، ۵۰/۱).

مُبَرَّز: ایـن شهـر در غـرب احساء و در دو میلـی شمال هفوف واقع شده، و منطقه‌ای است حاصلخیز که جمعیت آن در حدود ۹٬۵۰۰ نفر است (کحاله، ۲۴۴).

قطیف: این شهر در شمال‌شرقی احساء واقع است و شمال و غرب آن را صحرا در برگرفته و در جنوب آن شهر ظهران قرار دارد. شمار ساکنان قطیف به ۳۰ هزار تن می‌رسد. اکثریت مطلق جمعیت با شیعیان اثنا عشری است (همو، ۲۴۵، حاشیهٔ ۲، ۲۴۶، حاشیهٔ ۲).

دمّام: در جنوب شرقی استان احساء و در ۹ میلی شهر قطیف واقع است. این شهر در سدهٔ ۱۹م تخریب، و بار دیگر در ۱۹۲۴م (۱۳۴۲ق) بازسازی شد. در ۱۹۳۹م (۱۳۵۸ق) در این نقطه نفت به دست آمد که از طریق خط لوله‌ای به طول ۴۰ میل به رأس تنوره منتقل شد (همو، ۲۴۶ـ۲۴۷).

ظهران: (هم).

عِمران: در ۱۶ کیلومتری شرق هفـوف قـرار دارد. در گـذشته مجموعه‌ای از روستاهای پراکنده‌ای بوده که بعدها توسعه یافته و به صورت شهر درآمده است (شخص، ۵۵/۱).

عیون: در ۲۷ کیلومتری شمال هفوف قرار دارد. عیونیها در سالهای ۴۷۰-۶۳۰ق/۱۰۷۷-۱۲۳۳م قرامطه را ساقط کردند و حکومت را در منطقه به دست گرفتند (همو، ۵۰/۱).

تاریخ: احساء دارای گذشتهٔ کهنی است که به دورهٔ مس باز می‌گردد (جوادعلی، ۱۷۵/۱-۱۷۶) و به رغم فاصلهٔ جغرافیایی که میان قلمرو دو دولت معین و سبا از یک سو و احساء از سوی دیگر وجود داشت، دانشمندان به آثاری در حنائه، جاوان، تاروت و قطیف دست یافتند که به زبان حمیری است (غریب، ۷۴-۷۵).

گمان می‌رود که دورهٔ فینیقیها از مهم‌ترین دوره‌های مهاجرت قبایل به سوی احساء بوده است. فینیقیها (کنعانیها) حدود ۲۵۰۰ ق م و پس از اقامت در سواحل احساء و جزیره‌های بحرین، از آنجا کوچ کردند. وجود مقبره‌های فینیقی که قدمت آنها به ۰۰۰‘۵ سال پیش باز می‌گردد و هم اینک آثاری از آنها در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود، مؤید این نظر است. با کوچ کنعانیها، جرهاییها که شاخه‌ای از نژاد کلدانی بودند، در این نقطه که احساء را نیز دربر می‌گرفت، سکنیٰ گزیدند (همو، ۳۷). انصاری مطالبی به نقل از استرابون آورده و چنین اظهار کرده است که مقصود این جهانگرد یونانی از شهری که مهاجران کلدانی آن را بنا کردند، همان هجر است (۵۵/۱). استرابون به نقل از پلینیوس در بیان ویژگیهای هجر می‌نویسد: از آنجا که این شهر مرکز تجارت و گذرگاه شام، حجاز، عراق و هند بود، اهمیت ویژه‌ای داشت و به جهت برخورداری ساکنان آن از ذخایر طلا، موجب آزمندی آنتیوخوس سوم پادشاه سلوکی شد، تا آنجا که وی در ۲۵۰ ق م از دجله گذشت و برای دستیابی به این گنجینه‌ها راهی این نقطه شد، اما مردم برای حفظ شهر خود، از پادشاه سلوکی خواستند تا در قبال دریافت هدایا به موطن خویش بازگردد. احتمالاً وجود صحرای سوزان عامل اصلی بازگشت پادشاه سلوکی بوده است (همانجا؛ غریب، ۳۷-۳۸). پس از جرهاییها، قبایل طسم، جدیس و بنی عبدالقیس در آنجا ساکن شدند (همانجا). همچنین آثاری از سدهٔ اول میلادی در آن یافت شده است (بحرانی، ۳۸۳). اردشیر بابکان (سل ۲۲۶-۲۴۱م) نیز شهر الخط را که دینوری (ص ۷۲) آن را فوران اردشیر نامیده است، بنا نهاد (حمدالله، ۱۳۷؛ نولدکه، ۴۸، ۷۰). پس از اردشیر، شاپور دوم (ذوالاکتاف) (۳۱۰-۳۷۹م) بر عراق مستولی شد و از آنجا بحرین را به تصرف آورد و بسیاری از اعراب را کشت (ابن اثیر، ۳۹۳/۱) و گروهی از بنی تغلب را در بحرین و نیز مردم عبدالقیس و طوایفی از بنی تمیم را در هجر سکنیٰ داد (نولدکه، ۱۱۱). خسرو انوشیروان (سل ۵۳۱ - ۵۷۹م) پادشاه ساسانی سَبُک را که از سواران خود بود، مأمور ساختن دژ مُشَقَّر کرد. این دژ که در نزدیکی هجر ساخته شد، از پایگاههای مهم جنگی ایرانیان به شمار می‌رفت (ابن مقرب، ۶۳۵؛ نولدکه، ۳۸۰، ۴۱۲).

پس از آنکه پیام اسلام به اهالی بحرین رسید، پیامبر(ص) نامه‌ای خطاب به مردم هجر فرستاد و آنان را به اسلام دعوت کرد (بلاذری، ۹۰؛ صفوت، ۴۷/۱-۴۸). برخی چون عمروبن عبدالقیس و منذربن عائذ عبدی که از مردم هجر بودند، به اسلام گرویدند. همینان زمینهٔ پذیرش و دعوت اسلام را در بحرین فراهم ساختند (شخص، ۶۸/۱). با رحلت پیامبر (ص) مردم هجر و بحرین از اسلام روی گردانیدند، اما جارود آنان را به اسلام باز گردانید (غریب، ۹۳). در ۱۱ق حُطَم بن ضُبیعه از بنی قیس بن ثعلبه، از غرور بن سوید بن منذر، برادر نعمان پادشاه حیره، خواست تا به یاری وی شتابد و به او وعده داد که پس از پیروزی، پادشاه بحرین خواهد شد. به دنبال آن، شهر جُواثا به محاصره درآمد و مردم آنجا نامه‌ای خطاب به ابوبکر نوشتند و از وی یاری طلبیدند. ابوبکر نیز علاء بن حضرمی را به همراه سپاهی برای ستیز با مرتدان بحرین روانهٔ آن نقطه کرد و با پیروزی علاء شهر جواثا آزاد شد (طبری، ۳۰۴/۳-۳۱۱). از دیگر فتوحات علاء، شهر دارین در نزدیکی هجر بود (همو، ۳۱۰/۳). هنگامی که مسلمانان هجر را فتح کردند، آزاد افروز کاردار خسرو در بحرین که اعراب او را مکعبر می‌نامیدند، به زاره (رمادهٔ فعلی) که از شهرهای ساحلی بود، گریخت و زرتشتیان هجر و قطیف که از پرداخت جزیه به علاء سر باز زده بودند، به او پیوستند. گفته شده در نزاعی که میان سپاه مسلمانان و مکعبر در ۱۳ ق روی داد، شهر زاره توسط مسلمانان فتح و مکعبر کشته شد (انصاری، ۶۹/۱). در ۶۷ق/ ۶۸۶م نجدة بن عامر خارجی به همراه گروهی به بحرین رفت، اما از سوی عبدالقیس مورد استقبال واقع نشد و میان آنان جنگ درگرفت. به دنبال آن نجدة بن عامر، قطیف را مورد تهاجم قرار داد و بسیاری از بنی عبدالقیس را کشت، تا آنکه وارد قطیف شد. در ۶۹ق مصعب بن زبیر که بر بصره مستولی شده بود، به همراه سپاهی برای نبرد با نجدة بن عامر قطیف را مورد تهاجم قرار داد، اما به سختی شکست خورد و غنایم بسیاری بر جای گذاشت. پس از چندی اختلاف میان نجده و دیگر بزرگان خوارج به حدی رسید که گروه بسیاری از او جدا شدند. نجده در ۷۲ ق در یکی از روستاهای هجر به قتل رسید (ابن اثیر، ۲۰۱/۴-۲۰۶). منابع از این تاریخ به بعد به رویداد قابل توجهی در احساء اشاره‌ای نمی‌کنند؛ تا آنکه در ۲۴۹ق/۸۶۳م فردی از سامرا به بحرین آمد و مدعی شد که از آل ابی‌طالب است و برخی او را از قبیلهٔ عبدالقیس می‌گفتند. مردم بحرین نیز به جهت دلبستگی به علویان به وی گرویدند و از پرداخت خراج به خلیفه سر باز زدند، اما با روشن شدن ادعای نادرست وی، مردم از او دوری گزیدند (همو، ۲۰۶/۷-۲۰۷).

بیشترین شهرت احساء در تاریخ مربوط به ظهور قرمطیان (ه م) است که در واقع آنان پایه گذار این شهر به شمار می‌آیند (برای تفصیل، نک: هد، ابوسعید جنابی).

در ۴۶۶ ق عبدالله بن علی عیونی بنیان گذار دولت عیونی، بر آن شد که احساء را از تصرف قرمطیان به در آورد. در پی آن نامه‌ای به القائم بامرالله خلیفهٔ عباسی نوشت و از ضعفی که بر قرمطیان چیره شده بود، سخن گفت. به دنبال آن خلیفه سالار بک حبوان را به همراه ۷ هزار مرد کار آزمودهٔ جنگی به احساء گسیل داشت. در ناحیهٔ الرحلین سپاه سالار بک و قرامطه به ستیز پرداختند، تا آنکه قرمطیان متواری شدند

(انصاری، ۹۸/۱ـ۱۰۰). پس از فوت عبدالله‌بن‌علی در ۵۰۰ق فرزندش فضل بن عبدالله، زمام امور را به دست گرفت و ۷ سال حکم راند، تا آنکه در جزیرهٔ تاروت به قتل رسید. پس از وی ابوسنان محمد بن فضل تا ۵۲۵ ق و ابوالحسن احمد بن عبدالله تا ۵۳۲ ق بر احساء حکومت کردند. آنگاه سپاهیان با عزیز بن محمد فرزند محمد بن فضل پیمان بستند، اما مردم احساء با ابومنصور علی بن عبدالله عموی وی بیعت کردند. به دنبال آن جنگی میان عزیز و ابو منصور روی داد که با پیروزی عزیز و اشغال قطیف خاتمه یافت. سپس مردم با شکر بن علی پیمان بستند و پس از شکر، هجرس بن محمد بن عبدالله در مدتی کمتر از یک سال حکومت را در دست داشت. سرانجام در ۶۴۲ق/۱۲۴۴م دورهٔ حاکمیت سلسلهٔ عیونی رو به افول گذاشت (ابن مقرب، ۲۶، ۵۷، ۸۴، جم؛ غریب، ۱۴۲ـ۱۴۳؛ انصاری، ۹۸/۱ـ۱۱۱). علت فروپاشی عیونیها گسترش دامنهٔ نفوذ اتابکیها بر سواحل خلیج فارس، به ویژه در دورهٔ حاکمیت ابوبکر بن سعد بن زنگی در سالهای ۶۲۰ تا ۶۳۲ق بود (غریب، ۱۴۶).

در نیمه‌های سدهٔ ۱۶م با نزاعی که میان پرتغالیها و ترکان عثمانی روی داد، مردم قطیف که در ۹۵۷ق/۱۵۵۰م به یاری عثمانیها شتافته بودند، با انتقامجویی پرتغالیها رو به رو شدند. حاکمیت عثمانی بر احساء تا ۱۰۸۰ق/۱۶۶۹م ادامه یافت، تا آنکه براک بن غریر خالدی به آن خاتمه بخشید (ابوحاکمه، ۲۰).

در ۱۱۰۳ق/۱۶۹۲م سعدون فرزند محمد، حاکم احساء شد و قبایل ظفیر و فضول را در ناحیهٔ برّا سرکوب نمود. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۲ق محمدبن عبدالوهاب، بنیان‌گذار فرقهٔ وهابی ظهور کرد. سپس عریعر بن دجین بن سعدون که از ۱۱۶۶ق/۱۷۵۲م به حکومت رسیده بود، در ۱۱۷۲ق به درعیه مرکز اقتدار محمد بن سعود و خاستگاه دعوت محمد ابن عبدالوهاب حمله برد، ولی به رغم محاصرهٔ طولانی نتوانست آنجا را فتح کند (حسین، *حیات*...، ۲۵۶ـ۲۵۹). سعودیها در ۱۱۷۶ق بارها به احساء هجوم بردند و احساء در این دوره شاهد نابسامانی و آشوب بود و عبدالعزیز با استفاده از اختلافات داخلی خانوادهٔ عریعر، به احساء تاخت و برخی از افراد خاندان عریعر به او پیوستند و گروهی جانب توینی بن سعدون را گرفتند. در نتیجه احساء دو پاره شد و بخش جنوبی آن به تصرف عبدالعزیز درآمد (حمزه، ۳۳۷؛ انصاری، ۱۲۳/۱ـ۱۳۳؛ غریب، ۱۶۶ـ۱۶۸، ۱۷۰). عبدالعزیز در خلال این مدت از کوششهای خود برای تسخیر احساء دست برنداشت و سرانجام در ۱۲۰۷ق/۱۷۹۳م مردم آن دیار خواستار صلح شدند و به فرمان وهابیان گردن نهادند و زیدبن عریعر امیر آنجا به کویت گریخت، اما چیزی نگذشت که مردم احساء سر به طغیان برداشتند و ابن عریعر بازگشت. در نبردهایی که رخ نمود، احساء دوباره به تصرف عبدالعزیز درآمد (نک: ه د، ۲۶/۲) و وی ناجم را به عنوان نخستین حاکم غیر خالدی بر احساء گماشت (ابوحاکمه، 141-140). در این هنگام سعودیها مشکلاتی برای عثمانیها می‌آفریدند، تا آنجا که سلیمان پاشا والی عراق در ۱۲۱۱ق به قصد تصرف احساء و قطیف راهی آن نقطه شد، اما ناکام ماند و عثمانیها به رغم تلاش مجدد در تصرف احساء با شکست رو به رو شدند. سرانجام سعودیها و عثمانیها قرارداد ترک مخاصمه با یکدیگر منعقد کردند (غریب، ۱۷۷ـ ۱۷۸)، ولی عثمانیها همواره به حجاز نظر داشتند. ابراهیم پاشا که از جانب محمد علی پاشا، والی مصر، روانهٔ جنگ با آل سعود شده بود، پس از چندی بر احساء و قطیف مستولی شد و حاکمیت بر آن دو شهر را به خاندان بنی خالد واگذار کرد. در ۱۲۴۱ق عبدالله بن احمد آل خلیفه حاکم جزیرهٔ بحرین برای تصرف قطیف و انضمام آن به بحرین، دارین را فتح کرد. به دنبال آن عبدالله بن غانم که از بزرگان قطیف بود، به مقابله با سپاه آل خلیفه پرداخت (انصاری، ۱۴۳/۱ـ۱۵۰؛ زرین قلم، ۱۱۹؛ بایندر، ۱۲۴). در فاصلهٔ سالهای ۱۸۳۸ـ۱۸۴۰م (۱۲۵۴ـ ۱۲۵۶ق) دومین تاخت و تاز نیروهای مصری بر وهابیان به فتح احساء انجامید و حاکم وهابی به بحرین گریخت (رمیحی، 11).

در ۱۲۵۹ق فیصل توانست از مصر گریخته، به نجد باز گردد و عبدالله آل خلیفه حاکم بحرین را به همراه فرزندانش مدت ۱۲ روز محاصره کند. سپس بر احساء مستولی شد و ۴۰ روز در آنجا ماند. با مرگ فیصل در ۱۲۸۲ق فرزندش سعود در ۱۲۸۷ق قطیف و احساء را به تصرف در آورد و شورشی را که به رهبری محمد برادرش در نزدیکی احساء به راه افتاده بود، فرو نشاند و محمد را شکست داد (غریب، ۱۸۴ـ ۱۸۵). سلطان عثمانی در ۱۲۸۷ق فرمان اخراج آل سعود از تمامی مناطق احساء را به عبدالله بن صباح حاکم کویت صادر کرد. به دنبال آن نیروهای عثمانی از طریق دریا و نیروهای عبدالله از طریق خشکی به قطیف رفتند و آنجا را بدون برخوردی فتح کردند. پس از آن راهی احساء شدند و فرحال بن خیرالله حاکم آل سعود که در احساء بود، از آنجا گریخت. بدین ترتیب احساء بخشی از اراضی عثمانی شد. به دنبال آن نیروهای کمکی به رهبری مدحت پاشا به سپاه عثمانی افزوده شد (ابوحاکمه، ۲۵۲؛ حسین، *تاریخ*...، ۱۹۳/۲). در ۱۲۹۲ق مردم احساء سر به طغیان برداشتند، ولی از سوی نیروهای عثمانی سرکوب شدند (همان، ۱۹۴/۲). محمد بن سعود بن فیصل در ۱۲۹۵ق رهبر شورش احساء بر ضد عثمانیها بود (نک: ه د، ۲۹/۲). در ۱۳۲۰ق/۱۹۰۲م آل مره و آل هاجر به قافله‌هایی که میان هفوف و عقیر در رفت و آمد بودند، هجوم بردند و این امر در ۱۳۲۴ق منجر به جنگ میان مردم احساء و عجمان شد. در ۱۳۲۸ق/ ۱۹۱۰م محمود پاشا والی احساء به قتل رسید. بی مبالاتی والیان عثمانی در احساء، کار را به جایی رساند که مردم آن نامه‌ای به امیر عبدالعزیز نوشته، از او خواستند تا ترکان را از احساء خارج سازد (غریب، ۱۸۸ـ۱۹۱). در ۱۳۳۱ق عبدالعزیز ترکان را از آن نقطه بیرون راند و آن را بخشی از کشور عربستان سعودی اعلام کرد (حسین، همان، ۵۸/۳)، ولی ترکان بار دیگر هفوف را مورد تهاجم قرار دادند و با شکست مواجه شدند. با رسمیت یافتن کشور عربستان سعودی، عبدالله بن جلوی حاکم منطقهٔ احساء شد و هفوف را مرکز این منطقه تعیین کرد. نام احساء تا ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م بر این نقطه

بود، تا آنکه با فرمان پادشاه عربستان نام «منطقهٔ شرقیه» جایگزین نام احساء شد و دمّام مرکز آن گردید (غریب، ۳۸۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن سرابیون، سهراب، *عجائب الاقالیم السبعة الی نهایة العمارة*، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ ابن مقرب، علی، *دیوان*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوحاکمه، احمد مصطفی، *تاریخ الکویت الحدیث*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالله درویش، قاهره، الدار المصریة للتألیف والترجمه؛ انصاری احسایی، محمد، *تحفة المستفید*، به کوشش حمد جاسر، ریاض/احساء، ۱۹۸۲م؛ بایندر، غلامعلی، *خلیج فارس*، خرمشهر، ۱۳۱۷ش؛ بتنونی، محمد لبیب، *الرحلة الحجازیة*، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ بحرانی، علی، *انوار البدرین*، قم، ۱۴۰۷ق؛ بستانی؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت/بغداد، ۱۹۷۶م؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین؛ حسین بن خزعل، *تاریخ الکویت السیاسی*، بیروت، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۲م؛ همو، *حیاة محمد بن عبدالوهاب*، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حمزه، فؤاد، *قلب جزیرة العرب*، ریاض، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ دینوری، احمد، *اخبار الطوال*، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رفعت پاشا، ابراهیم، *مرآة الحرمین*، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ زرین قلم، علی، *سرزمین بحرین*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ شخص، هاشم محمد، *اعلام هجر من الماضین والمعاصرین*، بیروت، مؤسسة البلاغ؛ صفوت، احمد زکی، *جمهرة رسائل العرب*، قاهره، مکتبة مصطفی البابی...؛ طبری، *تاریخ*؛ غریب، خالد، *منطقة الاحساء عبر اطوار التاریخ*، دارالوطنیة الجدیده، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ کحاله، عمررضا، *جغرافیة شبه جزیرة العرب*، به کوشش احمد علی، مکه، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، قاهره، مکتبة محمد علی صبیح و ...؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد بن علی اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Abu Hakima, A. M., *History of Eastern Arabia 1750-1800*, Beirut, Khayats; *Britannica; Collier's Encyclopedia*, London, 1986; EI^2; Rumaihi, M.G., *Bahrain Social and Political Change Since the First World War*, London/New York, 1976.

حیدر بوذرجمهر

اِحْسان، قاعِدهٔ، نک: ضمان.

اَحْسایی، شیخ احمد بن زین‌الدین بن ابراهیم (رجب ۱۱۶۶- ذیقعدهٔ ۱۲۴۱/مهٔ ۱۷۵۳- ژوئن ۱۸۲۶)، عالم، حکیم و فقیه نامدار امامی که جماعت شیخیه (ه م) بدو منسوبند و اساس تعالیم خود را از او گرفته‌اند. مشرب و سوانح زندگی احسایی دامنهٔ تأثیر او را به پس از حیاتش رسانده، و تحولاتی را در تاریخ امامیه به بار آورده است.

منابع عمدهٔ شرح حال احسایی یکی رساله‌ای است کوتاه که وی به درخواست فرزند بزرگش محمدتقی نگاشته، و در آن از سالهای نخست زندگی و احوال درونی خود گفته است، دوم اثری است از فرزندش عبدالله، و سوم بخشهایی از *دلیل المتحیرین* شاگرد و جانشین او سیدکاظم رشتی که حاوی مطالبی است افزون بر دو مأخذ پیشین.

زادگاه احسایی روستای مُطَیرِفی است واقع در منطقهٔ احساء در شرق عربستان (احسایی، احمد، «رساله...»، ۱۳۲). به گفتهٔ احسایی (همانجا) سابقهٔ تشیع در نیاکان وی به جد چهارم او داغر باز می‌گردد. داغر نخستین کس از خاندان او بود که بادیه نشینی را رها کرد و در مطیرفی اقامت گزید. وی پس از این مهاجرت به تشیع گرایید و نسل او نیز همگی بر این مذهب بودند (همانجا؛ احسایی، عبدالله، ۳-۴).

احسایی در ذکر وقایع دوران کودکی خود از چند حادثهٔ طبیعی و سیاسی یاد می‌کند که در سرزمینشان رخ داده، و در همان اوان او را سخت به تفکر در ناپایداری دنیا واداشته بود (نک: همان، ۱۳۳- ۱۳۴). خاندان او مانند دیگر مردم دیارشان به سبب دوری از شهر و نداشتن فردی عالم در میان خود از معرفت احکام دین بی‌بهره بودند. او خود می‌گوید که اهل منطقهٔ ما به غفلت گرد هم می‌آمدند و به لهو و طرب سرگرم می‌شدند و من در عین خردسالی به سیرهٔ آنان دلبستگی زیادی داشتم، تا آنکه خداوند خواست که مرا از آن حالات رهایی بخشد (همان، ۱۳۴). وی سپس شرح گفت و گوی خود را با یکی از خویشاوندان می‌آورد که نزد او از علم نحو نام برد و گفت کسی که نحو نداند، به معرفت شعر راه نمی‌یابد و این سخن، شوق آموختن را در او برانگیخت. پدر چون از عزم او آگاه شد، او را به روستای قُرَین در یک فرسنگی زادگاهشان نزد یکی از خویشان به نام شیخ محمد بن شیخ محسن فرستاد و احسایی مقدمات ادبیات عرب را از او فراگرفت (همان، ۱۳۴-۱۳۶).

احسایی از رؤیایی در ایام تحصیل خود یاد می‌کند که در آن شخصی تفسیر عمیقی از دو آیهٔ قرآن به وی ارائه کرده بود. وی می‌گوید این رؤیا مرا از دنیا و آن درسی که می‌خواندم روی‌گردان ساخت؛ از زبان هیچ بزرگی که به مجلس او می‌رفتم، نظیر سخنان آن مرد را نشنیده بودم و از آن پس تنها تنم در میان مردم بود (همان، ۱۳۶). این حالت سرآغاز تحولی معنوی در زندگی احسایی بود که رؤیاهای الهام بخش دیگری را در پی آورد. او که خود یک سلسله از این رؤیاها را برای فرزندش بازگو کرده است (نک: همان، ۱۳۶ به بعد)، می‌گوید پس از آنکه به دلالت یکی از رؤیاها به عبادت و تفکر بسیار پرداخته است، پاسخ مسائل خود را در خواب از ائمهٔ اطهار (ع) دریافت می‌داشته، و در بیداری به درستی و مطابقت آن پاسخها با احادیث پی می‌برده است (نک: همان، ۱۳۹-۱۴۱). گزارش احسایی جنبه‌های بارزی از مشرب او را نشان می‌دهد که نوعی گرایش به باطن شریعت و تأکید بر مرتبهٔ قدسی امام است.

می‌دانیم که وی تا ۲۰ سالگی در احسا علوم دینی متداول را فرا گرفته است، اما جز درس آغازین او، از زندگی تحصیلیش چیزی دانسته نیست. می‌توان گفت که وی در مراحل بعد، استاد خاصی نداشته و استفاده‌های او از مجالس درس عالمان، تحصیل به معنی متعارف نبوده است، خاصه آنکه او در جایی از آثارش به کسی به عنوان استاد، استناد نکرده است.

احسایی در ۱۱۸۶ق مقارن با آشوبهای ناشی از حملات عبدالعزیز

حاکم سعودی به احساء (نک: انصاری، ۱۲۹/۱)، به کربلا و نجف مهاجرت کرد و به درس عالمانی چون سیدمهدی بحرالعلوم و آقا محمدباقر وحید بهبهانی حضور یافت و مورد توجه آنان قرار گرفت (احسایی، عبدالله، ۱۷ـ۱۹). وی در مدت اقامت در عتبات،اجازه های متعدد روایی از مشاهیر عالمان دریافت کرد. مجموعه‌ای از این اجازه‌ها را که حاوی آگاهیهای سودمند رجالی است، حسین علی محفوظ جداگانه انتشار داده است. از کسانی که به احسایی اجازهٔ روایت داده‌اند، شیخ جعفر کاشف الغطاست که براساس دو اثری که از احسایی در فقه و عقاید دیده بود، مقام علمی او را در اجازه‌اش ستوده است (نک: محفوظ، ۳۷ـ۴۰). دیگر مشایخ اجازهٔ وی بدین قرارند: سیدمهدی بحرالعلوم، میرزا محمد مهدی شهرستانی، آقا سیدعلی طباطبایی معروف به صاحب *ریاض*، شیخ احمد بحرانی دمستانی، شیخ موسی فرزند شیخ جعفر کاشف الغطا، شیخ حسین آل عصفور و برادر او شیخ احمد (بحرانی، ۴۰۶ـ ۴۰۷؛ نیز نک: احسایی، احمد، «(چند اجازه)»، ۱ـ۲، ۷؛ رشتی، ۵۱ـ۵۵).

احسایی شاگردان بسیار داشت که از میان ایشان سیدکاظم رشتی (۱۲۱۲ـ۱۲۵۹ق) پس از وفات وی در بسط و ترویج افکار او کوشید و در حکم جانشین وی بود (نک: ابراهیمی، ابوالقاسم، ۱۱۵ به بعد). دیگر شاگرد او میرزا حسن گوهر نیز مشرب وی را داشت و احسایی پاسخ برخی از سؤال نامه‌ها را بدو واگذار می‌کرد (نک: گوهر، ۳۹ـ۴۰). از دیگر کسانی که از احسایی اجازه دریافت داشته‌اند، اینان را می‌توان نام برد: شیخ محمدحسن نجفی معروف به صاحب جواهر (بحرانی، ۴۰۷)، حاج محمدابراهیم کلباسی (نک: شریف، ۵۴)، میرزا محمدتقی نوری (آقابزرگ، ۱۸/۱۱)، شیخ اسدالله کاظمی شوشتری، ملاعلی برغانی (نک: طاهر، ۲۹/۱)، آقا رجبعلی یزدی (ابراهیمی، عبدالرضا، ۲۴)، ملاعلی بن آقا عبدالله سمنانی، علی بن درویش کاظمی (احسایی، احمد، همان، ۱، ۶) و نیز دو فرزند احسایی، محمدتقی و علینقی (کنتوری، ۲۰؛ آقابزرگ، ۱۴۱/۱؛ نیز نک: هـ د، احسایی، علینقی؛ برای دیگر شاگردان او، نک: حائری، ۹۵ـ۹۶).

احسایی در پی شیوع بیماری طاعون در عراق به احسا بازگشت و پس از اقامتی ۴ ساله در ۱۲۱۲ق رهسپار عتبات شد. در بازگشت بعد از مدتی اقامت در بصره به ذورق در نزدیکی بصره رفت و تا ۱۲۱۶ق در آنجا ماند. پس از آن نیز تا ۱۲۲۱ق به اقامتهای موقت در بصره و روستاهای اطراف آن گذراند (احسایی، عبدالله، ۱۹ـ۲۲). در این سال به عتبات رفت و از آنجا عازم زیارت مشهد رضوی شد و بین راه در یزد توقفی کرد. اهل یزد از او استقبال گرمی به عمل آوردند و او به اصرار ایشان پس از بازگشت از مشهد، در یزد مقیم شد (همو، ۲۲ـ۲۳). در این زمان که آوازهٔ احسایی در ایران پیچیده بود، فتحعلی شاه قاجار (سل ۱۲۱۲ـ۱۲۵۰ق/۱۷۹۷ـ۱۸۳۴م) باب مکاتبه را با او گشود و از او برای ملاقات در تهران دعوت به عمل آورد (برای متن یکی از نامه‌های او، نک: ابراهیمی، ابوالقاسم، ۱۶۶). احسایی برای آنکه دعوت شاه را نپذیرد، عذر می‌آورد، تا آنکه شاه در نامه‌ای دیگر بدو نوشت که آمدنش به یزد با قشون بسیار، تهدیدی برای ارزاق مردم آنجا خواهد بود و بار دیگر آمدن احسایی را به تهران خواستار شد. وی که تمایلی به رفتن نزد شاه نداشت، تصمیم گرفت یزد را به نیت بصره ترک گوید، اما با ناخرسندی مردم یزد روبه‌رو شد که بیم داشتند شاه خروج احسایی را حمل بر این کند که آنان نمی‌خواسته‌اند پذیرای شاه باشند. وی به ملاحظهٔ آنان راهی تهران شد و نزد شاه تقرب یافت (همو، ۲۳ـ۲۵). یکی از رساله‌هایی که از احسایی در دست داریم، با عنوان *خاقانیه* به‌تاریخ ۱۲۲۳ق، در جواب چند پرسش فتحعلی‌شاه است (نک: احسایی، احمد، مجموعة...، ۱۰۴ـ ۱۲۸). احسایی در پاسخ اصرار شاه به مقیم شدنش در تهران، چنین عذر آورد که اگر در اینجا بمانم، وقتی مردم نزد من از احکام دولت دادخواهی می‌کنند، به ضرورت حمایت مسلمانان می‌باید وساطت کنم و در این حال پاسخ قبول یا رد شاه، یا موجب تعطیل سلطنت است، یا مایهٔ خواری من. شاه پذیرفت و چون احسایی یزد را برای اقامت ترجیح داد، در ۱۲۲۳ق به دستور شاه اسباب انتقال او و خانواده‌اش را به یزد فراهم کردند (احسایی، عبدالله، ۲۶ـ۲۸).

احسایی در ۱۲۲۹ق در راه زیارت عتبات به کرمانشاه وارد شد و با استقبال مردم و شاهزاده محمدعلی میرزای دولتشاه حاکم کرمانشاهان روبه‌رو گشت. حاکم اصرار به اقامت وی در کرمانشاه داشت و با تعهدی که درمورد تدارک سفر هر سالهٔ او به عتبات داد، او را به اقامت راضی کرد. این اقامت احسایی در کرمانشاه بجز سفری دو ساله به حج و عتبات، حدود ۱۰ سال به طول کشید (همو، ۳۴ـ۳۶). سپس به مشهد و یزد و اصفهان و کرمانشاه رفت و پس از یک سال دیگر اقامت در کرمانشاه، رهسپار عتبات شد و چندی بعد آنجا را نیز به عزم مکه ترک کرد، اما در دو منزلی مدینه درگذشت و در قبرستان بقیع مدینه مدفون گردید (همو، ۳۶ـ۴۰).

احسایی را به وارستگی و جهد در عبادات و ریاضات شرعی ستوده‌اند (همو، ۴۰ـ۴۱؛ تنکابنی، ۳۵ـ۳۶؛ خوانساری، ۲۱۶/۱). از آثار وی بر می‌آید که وی علاوه بر فقه و دیگر علوم دینی متداول، در فلسفه تبحر داشته، و به دانشهای گوناگون از ریاضیات و طبیعیات قدیم و علوم غریبه نیز آگاه بوده است. تعابیری که مشایخ اجازه‌اش در حق او به کار برده‌اند، از دانش وسیعش در فقه و حدیث حکایت می‌کند.

سفرهای پی در پی احسایی و بزرگداشتهای مردم و علما در شهرهای مختلف از او (نک: رشتی، ۳۳ به بعد؛ کرمانی، ۳۸ به بعد)، نشانهٔ معروفیت وی و نیز اقبال جوامع مذهبی ایران به اوست. با اینهمه، وی در اواخر زندگی خود با مخالفت برخی عالمان روبه‌رو شد که پاره‌ای از دیدگاههایش را غلو و انحراف تلقی می‌کردند. احسایی خود می‌گوید محمد بن حسین آل عصفور بحرانی که پدرش از مشایخ اجازهٔ او بوده است، در بحثی رویارو بر وی انکار آورد (نک: ابراهیمی، ابوالقاسم، ۱۴۱). اما نخستین مخالفت آشکار با احسایی، از جانب

ملامحمدتقی برغانی از عالمان با نفوذ قزوین صورت گرفت. زمان این رویداد به سالهای آخر حیات احسایی باز می‌گردد و گویا به زمانی که وی از کرمانشاه عازم مشهد بود و در میانهٔ راه چندی در قزوین توقف داشت. مفصل‌ترین گزارش را در این باره، تنکابنی در *قصص العلماء* آورده است که البته بر همهٔ اخبار آن نمی‌توان صحه گذارد. او می‌نویسد برغانی در آغاز، مانند دیگر بزرگان قزوین، حرمت احسایی را نگاه می‌داشت، اما در مجلسی که احسایی به بازدید او رفته بود، از روی آگاهی، عقیدهٔ خاص وی را در باب معاد جسمانی جویا شد و پس از شنیدن پاسخ، به وی اعتراض کرد و آن مجلس با جدال اطرافیان به پایان آمد. این رویارویی به میان مردم نیز کشید و جمعی از علما از احسایی کناره جستند. رکن‌الدوله علینقی میرزا حاکم قزوین، محفلی برای آشتی از علما با حضور آن دو ترتیب داد، اما این بار گفت و گو به تکفیر احسایی از جانب برغانی انجامید و انتشار این تکفیر، توقف بیشترِ احسایی را در شهر دشوار ساخت (ص ۴۲-۴۳). از احسایی نامه‌ای به یکی از علمای قزوین به نام ملاعبدالوهاب که در آن مدت، میزبان احسایی بوده، در دست است. وی در این نامه از آن فتنه شکوه می‌کند و توضیح می‌دهد که عقیدهٔ او با مبانی اعتقادی عالمان شیعه ناسازگار نیست (نک: ابراهیمی، ابوالقاسم، ۱۵۷- ۱۵۸). احسایی پس از ترک قزوین در سفرهایش به مشهد و یزد و اصفهان، با همهٔ معارضه‌هایی که با او شده بود، کمابیش از پایگاه مردمی برخوردار بود، تا آنجا که گفته شده است در اصفهان ۱۶ هزار نفر نماز را بدو اقتدا کردند (احسایی، عبدالله، ۳۷-۳۸). اما تلاش برغانی در تأکید بر تکفیر او و نامه‌هایی که در این‌باره می‌نوشت، از عواملی بود که عرصه را بر احسایی در واپسین سفرش به کربلا تنگ کرد و او را از نیت ماندگار شدن در آنجا منصرف ساخت، خاصه که در این میان گروهی نیز عقاید غلوآمیزی به وی نسبت دادند و در تحریک علمای کربلا و سران دولت عثمانی کـوشیدند (تنکابنی، ۴۳؛ ابـراهیمی، ابـوالقاسم، ۱۷۰-۱۷۱؛ رشتـی، ۶۱ به بعد). آنچه از فتوای برخی علـما برضد احسایی نوشته‌اند (نک: تنکابنی، ۴۳-۴۴)، مربوط به همین اوان و پس از آن است. در مقابل، گروهی دشمنی با او را روا نمی‌شمردند؛ از آن جمله فقیه نامدار حاج محمد ابراهیم کلباسی بود که از معتقدات احسایی آگاهی داشت و پس از وفات او در اصفهان ۳ روز عزا برپا کرد (خوانساری، ۲۳۲/۱). وی دربارهٔ احسایی می‌گوید: «منسوب داشتن شیخ به برخی امور ناشایست به ویژه از جانب کسانی که به مطالب و اصطلاحات او وقوفی ندارند، جرأت زیادی می‌طلبد» (نک: شریف، ۵۴).

در گفتار کلباسی این نکتهٔ مهم هست که آنچه در نظر برخی، احسایی را بنیان‌گذار مکتبی بیرون از جریان مقبول امامیه نمایانده است، می‌تواند ناشی از دو عامل باشد: یکی آسان فهم نبودن پاره‌ای از آراء و تعبیرات او که چه بسا به نخستین نگاه بدعت‌آمیز نماید، و دیگر، تندرویهایی از هر دو جانب مخالف و موافق او که گاه با شناخت لازم نیز همراه نبوده است.

عقاید و آراء: وصف کلی اندیشهٔ احسایی را می‌توان در این خلاصه کرد که وی علوم و حقایق را به تمامی نزد پیامبر و امامان می‌داند و از دیدگاه او حکمت ـ که علم به حقایق اشیاء است ـ با باطن شریعت و نیز با ظاهر آن از هر جهت سازگاری دارد. او معتقد است که عقل آنگاه می‌تواند به ادراک امور نایل شود که از انوار اهل بیت روشنی گیرد و این شرط در شناختهای نظری و عملی یکسان وجود دارد. درست است که تعقل در اصول و معارف دین واجب است، اما از آنجا که حقیقت با اهل بیت همراهی دارد، صدق احکام عقل در گرو نوری است که از ایشان می‌گیرد (*شرح الزیارة*،...،۲۱۷/۳-۲۱۹).

احسایی ضمن آنکه موضع اهل ظاهر را در اکتفا به ظاهر شریعت نمی‌پذیرد، مسلک متصوفه‌ای را که در پرداختن به باطن شریعت از پای‌بندی به ظاهر آن باز مانده‌اند، مردود می‌شمارد (نک: *جوامع الکلم*، ۵۷۲/۱). در آثار وی معارضه‌هایی سخت با ابن عربی آمده است (از جمله نک: *شرح الزیارة*، ۲۱۸/۳، *کشکول*، ۴۴۸/۲- ۴۵۱). وی در مقدمهٔ شرح خود بر *العرشیهٔ* صدرالدین شیرازی از او انتقاد می‌کند که به اقوال کسانی چون ابن عربی گراییده، و برپایهٔ آن ناچار به تأویل سخن امامان شده است (۱۸/۱). او همین عیب را بـر فیض کـاشـانی نیز می‌گیـرد (*شرح الزیارة*، ۲۱۸/۳- ۲۱۹، *کشکول*، ۴۵۳/۲- ۴۵۵). در *شرح المشاعر* نیز می‌گوید: میان من و او [صدرالدین شیرازی] مشاجره نیست که سخنان او را یک به یک طرح و رد کنم، لیکن او بر مذاق اهل تصوف و حکمت سخن می‌گوید و من بر مذاق سادات خودم که ائمهٔ دینند (ص ۷۵۰). با اینهمه، چنانکه کربن نیز توجه داده است، شرح او را نمی‌توان یکسره ردی بر انـدیشهٔ صدرالـدین شیرازی محسوب کـرد (مقدمه، 48). احسایی می‌گوید تمسکش به اهل بیت در دریافت حقایق سبب شده است که در برخی مسائل با بسیاری از حکما و متکلمان مخالفت کند. وی در عین احاطه بر آراء حکما مبانی فلسفی را تا آنجا پذیرفته است که از دید او با باطن تعالیم شریعت در تعارض نباشد. در نتیجه اصطلاحاتی هم که به کار برده است، در مواردی با آنچه از این اصطلاحات در حکمت رایج فهمیده می‌شود، تفاوت دارد و توجه به این نکته در فهم صحیح افکار وی سودمند است. اینک با توجه به آنچه گفته شد، به پاره‌ای از آراء احسایی اشاره می‌شود:

معاد و اطوار جسم: معروف‌ترین نظریهٔ احسایی دربارهٔ کیفیت معاد جسمانی است. در اعتقاد به جسمانی بودن معاد بنابر ظاهر شریعت جسمی که هنگام بعث و نشور از قبر بر می‌خیزد و حیات اخروی می‌یابد، همین کالبد ظاهری مرکب از عناصر طبیعی است. از دیدگاه احسایی ایـن نحوهٔ فهم با آنچه از تغیر و تباهی در کالبد ظاهـری می‌شناسیم، سازگار نیست و باید پاسخ را در حقیقت جسم انسانی جست و جو کرد. وی بحثی لغوی و حدیثی دربارهٔ «جسم» و «جسد» می‌آورد و توجه می‌دهد که معانی این هر دو واژه از آنچه به ذهن متبادر می‌شود، گسترده‌تر است (*شرح الزیارة*، ۲۴/۴-۲۶، قس: *شرح العرشیة*،

۲۶۷/۱ـ۲۶۸). بر این اساس می‌گوید: آدمی دو جسد و دو جسم دارد. جسد اول کالبد ظاهری ماست که از عناصر زمانی تشکیل یافته و از عوارض حیات دنیوی است. پیداست که این جسد در بردارندهٔ حقیقت انسانی نیست، زیرا در عین کاهش و افزایشی که در آن روی می‌دهد، حقیقت فرد و صحیفهٔ اعمال او کاهش و افزایشی نمی‌یابد. جسد اول در واقع به منزلهٔ جامه‌ای است که بر تن داریم. این جسد در قبر تجزیه و زوال می‌پذیرد و سرانجام به عناصر تشکیل دهندهٔ خود در طبیعت باز می‌گردد (*شرح الزیارة*، ۲۶/۴ـ۲۷، ۲۹، *شرح العرشیة*، ۱۸۹/۲).

آدمی را جسد دومی نیز هست (جسد هورقلیایی) که ویژگیهای فناپذیر جسد اول را ندارد و در قیامت برانگیخته می‌شود. در حدیث آمده است که «طینت» آدمی در قبر به صورت «مستدیر» باقی می‌ماند؛ این طینت همان جسد دوم است و معنی مستدیر ماندن آن، این است که هیأت پیکری و ترتیب اندامها را در دل خاک از دست نمی‌دهد. این جسد مرکب از عناصر مثالی و لطیف زمین هورقلیا (ه م) است که عناصری برتر از عناصر دنیا هستند (مجموعة، ۳۰۸ـ۳۰۹؛ قس: کربن، «ارض ملکوت[1]»، 146 به بعد). جسد دوم پیش از مرگ در باطن جسد اول نهفته است و پس از زوال آن در خاک، خلوص یافته، در قبر بر جا می‌ماند، اما به سبب لطافتش قابل رؤیت نیست (*شرح الزیارة*، ۲۷/۴ـ۲۹، *شرح العرشیة*، ۱۸۹/۲ـ۱۹۰).

مرگ آدمی مفارقت روح است از این دو جسد، و این مفارقت با جسم اول صورت می‌گیرد که حامل روح در عالم برزخ است. جسم اول جسمی است لطیف و اثیری کـه صورت دهندهٔ آثار و قوای روح در حیات برزخی انسان است، همچنانکه جسد مادی صورت دهندهٔ آثار حیات دنیوی اوست (نک: همان، ۱۹۰/۲ـ۱۹۱، *شرح الزیارة*، ۲۹/۴ـ۳۰).

اما آنچه در همهٔ این نشآت هویت شخص را ثابت می‌دارد، جسم اصلی و حقیقی اوست (جسم دوم) که جز در فاصلهٔ دو نفخهٔ صور از روح جدا نیست (مجموعة، ۱۱۰ـ۱۱۱). این جسم که می‌توان آن را جسم مثالی فوق فلکی نامید، مرکب است از هیولا و مثال، و حامل طبیعت مجرد و نفس و عقل است و انسان حقیقی هموست. جسم دوم از جنس جسم کلی عالم است و در مرتبهٔ فلک اعظم، یعنی محدب تحدید کنندهٔ جهات قرار دارد. لذت و الم این جسم به مراتب از جسد عنصری بیشتر است (همان، ۱۱۰). نظر به آنکه اصل وجود آدمی مرکب از عقل و نفس و طبیعت و ماده و مثال است، جسم دوم از این ۵ چیز تحقق یافته و در عین حال از ممازجه که ویژهٔ نفوس نباتی و حیوانی است، به‌دور است (همان، ۱۱۰، ۱۱۲). احسایی در جایی از این جسم به «نفس» نیز تعبیر کرده است (نک: *شرح العرشیة*، ۱۹۱/۲).

با دمیدن نفخهٔ نخست (نفخهٔ صعق)، جسم اول از روح جدا می‌گردد و از میان می‌رود و آنچه پس از نفخهٔ دوم (نفخهٔ بعث)، حشر می‌یابد، جسم دوم به همراه جسد دوم است (*شرح الزیارة*، ۲۹/۴ـ۳۰، مجموعة، ۳۱۰). سیری که احسایی برای جسم آدمی وصف می‌کند، سیری است دو سویه: جسم حقیقی همچنانکه در هبوط از عالم غیب به دنیا، ناگزیر به شائبهٔ جسم اول و جسد اول آمیخته شده است، باز در سفر اخروی خویش از آن دو عاری می‌گردد و شایستگی حیات ابدی می‌یابد (نک: همان، ۳۱۰ـ۳۱۱). احسایی شبههٔ انکار معاد جسمانی را در نظریهٔ خود، بدین‌گونه پاسخ می‌دهد که مقصود از جسم دوم که معاد خواهد داشت، در واقع همین پیکر محسوس است، اما با ساختی خلوص یافته که برخلاف جسد دنیوی تباهی در آن راه ندارد (*شرح الزیارة*، ۳۰/۴، مجموعة، ۳۱۱). این ساخت تازه را می‌توان به انگشتریی تشبیه کرد که آن را شکسته و باز به قالب ریخته باشند (همانجا). وی در یک جا (همان، ۱۱۲ـ۱۱۳) جسد دنیوی را به سنگی مانند می‌کند که برای دست یافتن به آبگینهٔ ناب، آن را می‌گدازند و ـ بنابر نظر قدما ـ با تصفیهٔ بیشتر از آن بلور، و سپس الماس پدید می‌آید. این خلوص تدریجی نمودار تحولی است که می‌باید تا رسیدن به آخرت در تن آدمی روی دهد.

احسایی می‌گوید: حکم تباهی کالبد در قبر دربارهٔ پیامبر(ص) و امامان(ع) نیز صادق است، اما این کالبد از جسم اصلی ایشان که در غایت لطافت است، جداست و امری است عارضی که دیدار و استفادهٔ خلق را از ایشان امکان‌پذیر ساخته است. زمانی که خداوند در ابقای صورت ملموس آنان مصلحتی نبیند، قالب خاکی با مرگ تجزیه می‌شود و از میان می‌رود (*شرح الزیارة*، ۱۲۷/۳ـ۱۲۸). پس اگر در احادیث از بقای اجساد امامان (ع) در قبر سخن رفته است، مقصود جسدی است بدون صورت عنصری، یعنی همان جسد هورقلیایی که این جسد تنها برای امامان دیگر قابل مشاهده است (همان، ۱۲۹/۳).

قول به جسد هورقلیایی که در تفکر احسایی تبیین کنندهٔ معاد جسمانی است، در نظام اعتقادی شیخیه مبنای تبیین مسألهٔ معراج پیامبر (ص) و غیبت امام زمان (ع) نیز قرار گرفته است (نک: ه د، شیخیه).

جایگاه امام در آفرینش: احسایی در آثار خود سهم شایانی به مباحث امامت داده است که نمونهٔ آن را در شرح مبسوطی که بر *زیارت جامعهٔ کبیره* نوشته است، می‌توان دید. شاخص اندیشهٔ وی در این زمینه، توجه خاصی است که به جنبه‌های تکوینی مقام امام نشان می‌دهد. از جمله در بازگو کردن این عقیده که پیامبر(ص) و امامان(ع) برترین مخلوقات خداوند و واسطهٔ فیض ویند، آنان را علل اربعهٔ کائنات ـ یعنی علتهای فاعلی، مادی، صوری و غایی ـ معرفی می‌کند. در فلسفهٔ ارسطویی و حکمت اسلامی، هریک از این اقسام چهارگانه گویای جنبه‌ای از نیازمندی پدیده به علت است. احسایی به استناد مضامین حدیثی، کمال هریک از چهار جنبهٔ علیت را در وجود پیامبر(ص) و امامان(ع) نشان می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که علل اربعهٔ کائنات، ایشانند (۶۵/۳، ۲۹۶ـ۲۹۸، ۴۷/۴ـ۴۸، ۷۸ـ۸۰، قس: ۳۹/۱ـ۴۰، ۷۶،

1. *Terre*...

مجموعة، ۳۲۳).

وجود و ماهیت: در این مبحث فلسفی که در موجود ممکن کدام‌یک از دو حیثیت وجود و ماهیت اصیلند؟ احسایی قول ویژه‌ای دارد مبنی بر اینکه وجود و ماهیت هر دو اصالت دارند و هریک بُعدی واقعی از شیء را تشکیل می‌دهند. هستی یافتن شیء، یک جنبه‌اش فعل خداست که همان وجود است و جنبهٔ دیگرش انفعال خود فعل یعنی ماهیت شیء. بنابراین هر ممکنی به معنی حقیقی زوجی ترکیبی است (نک: همان، ۴۲، *شرح المشاعر*، ۱۱۹، ۱۲۱، *شرح العرشیة*، ۳۰/۱). احسایی در این باره دیدگاهی انسان شناسانه دارد. وی می‌گوید ما به وجدان در می‌یابیم که در سرشتمان گرایشی دوگانه به طاعت و معصیت وجود دارد و این دو گرایش ذاتی است. اگر تنها وجود را اصیل بدانیم، دو گرایش متضاد را چگونه به آن نسبت دهیم؟ نحوهٔ ترکیب وجود و ماهیت را می‌توان از راه شناخت گرایش ترکیبی انسان و فعل اختیاری او دریافت. اقتضای چنین ترکیبی آن است که به‌صورت تمازج و تداخل باشد و در عین حال هیچ یک از دو جزء، ذات و آثار خود را در ترکیب از دست ندهند (مجموعة، ۴۲-۴۳). برای این نحوهٔ آمیختگی می‌توان کانون نوری را مثال آورد که پرتوهای بر تابیده از آن هرچه از کانون دورتر می‌شوند، بیشتر با تاریکی و عدم می‌آمیزند و بهره‌شان از نور وجود کاستی می‌گیرد (همان، ۴۳-۴۴). همچنانکه اصالت دو جنبهٔ گرایش انسان مانع از آن نیست که فعل صادر از او را به کل مجموعهٔ گرایشها نسبت دهیم، اصیل دانستن وجود و ماهیت نیز لطمه‌ای به‌وحدت شیء وارد نمی‌آورد. در این صورت وجود و ماهیت دو اعتبار برای شیئی واحدند (همان، ۴۳). با اینهمه، روشن است که ماهیت جدا از وجود، عدمی است. جعل شیء ابتدائاً به وجود تعلق می‌گیرد، اما وجود در تحقق و ظهور خویش محتاج ماهیت است و جعل ماهیت ثانوی و بالعرض است (*شرح المشاعر*، ۲۴۳، *شرح الزیارة*، ۲۶۶/۴، مجموعة، ۴۲).

احسایی می‌گوید که خداوند نیازی به ماهیت ندارد، زیرا سنخیتی بین وجود او و وجود مخلوقاتش نیست، چه اگر وجود او از سنخ وجود آنها دانسته شود، ترکب در آن راه خواهد داشت (*شرح العرشیة*، همانجا). از این‌رو نمی‌توان از وجود مطلق و حقیقتی بسیط که حق و خلق را فرا گیرد، سخن گفت (نک: *شرح المشاعر*، ۲۸ به بعد، ۱۸۸، ۴۷۷ به بعد؛ قس: کربن، مقدمه، 98-97).

از نظر احسایی اطلاق وجود بر چیزی، به یکی از این ۳ نحو صورت می‌گیرد: ۱. به نحو فاعلی، مانند اینکه وقتی می‌گوییم: «زید قائم است»، قائم وصف ذات او نیست، بلکه به این معنی است که زید پدید آورندهٔ قیام است. اطلاق وجود بر خداوند را باید از این نحو به شمار آورد. ۲. به نحو فعلی که درمورد وجود مطلق یعنی مشیت و اراده و ابداع خداوند صادق است و از آن می‌توان به نفس فیض، علت قریب و آن امر الٰهی که اشیاء قیام صدوری به آن دارند، نیز تعبیر نمود. ۳. به نحو مفعولی که بر آنچه از فیض فعل الٰهی حدوث می‌یابد، اطلاق می‌شود. اتصاف مخلوقات خدا به وجود بدین معنی است (*شرح العرشیة*، ۳۰/۱-۳۱، مجموعة، ۴۸-۴۹). در رأس آنچه به نحو سوم موجود است، مفعول اول قرار دارد که نور الانوار یا حقیقت محمدی است و همهٔ حادثات از پرتو نور او پدید آمده‌اند (*شرح العرشیة*، ۳۱/۱). احسایی حقیقت محمدی را بر عقل اول هم که مخلوق نخستین دانسته شده است، مقدم می‌داند و از این حیث آن را در ساحت وجود مطلق نیز قرار می‌دهد (همان، ۲۷۰/۱-۲۷۱، *شرح الزیارة*، ۳۳۱/۳). بدین‌سان وجود بر سه حقیقت متباین اطلاق شده است و این کاربرد را نمی‌توان از مقولهٔ اشتراک معنوی دانست (نک: *شرح العرشیة*، ۳۱/۱، *شرح المشاعر*، ۱۴۳). اشتراک معنوی وجود تنها میان مراتب مختلف مخلوقات، یعنی وجودات مقید قابل صدق است (مجموعة، ۴۹، *شرح العرشیة*، ۲۶/۱). احسایی در مواضع گوناگون بر ابطال هرگونه اندیشهٔ متمایل به وحدت وجود اصرار ورزیده، و آن را منافی توحید شمرده است (از جمله نک: *شرح المشاعر*، ۳۷۵-۳۷۶، ۴۳۸، ۵۳۲).

آثار: احسایی آثار فراوانی در زمینه‌های گوناگون دارد. فهرست تفصیلی آنها را در دو کتاب‌شناسی مستقل می‌توان دید: ۱. *فهرست تصانیف*، تألیف ریاض طاهر، ۲. فصلی از *فهرست کتب مشایخ عظام*، تألیف ابوالقاسم ابراهیمی که دقت و تفصیل بیشتری دارد (برای فهرستهای دیگری از آثار او، نک: ابراهیمی، ابوالقاسم، ۲۱۴-۲۱۶). بخش زیادی از نوشته‌های احسایی را رسائلی تشکیل می‌دهد که وی در پاسخ استفتائات و سؤالهایی که در موضوعات مختلف بدو می‌رسیده، نگاشته است و برخی از آنها اهمیت و عنوان مستقل یافته‌اند. شمار رسائلی که از وی به جا مانده است، به بیش از ۱۰۰ می‌رسد و بیشتر آنها را در مجموعه‌های چاپی و خطی که در شمار آثار او می‌آید، می‌توان یافت:

۱. *جوامع الکلم*، مجموعه‌ای از ۹۲ رساله که بیشتر آنها در پاسخ سؤال‌نامه‌هاست. بیشتر رساله‌های احسایی که نسخه‌های فراوانی از آنها در مجموعه‌های خطی کتابخانه‌ها پراکنده است، در این کتاب یافت می‌شود. جلد دوم این کتاب همچنین مشتمل بر ۱۲ قصیدهٔ بلند از احسایی در رثای امام حسین(ع) است. *جوامع الکلم* در ۲ جلد در تبریز (۱۲۷۳-۱۲۷۶ق) به چاپ سنگی رسیده است.

۲. *حیاة النفس فی حظیرة القدس*، کتابی مختصر در اصول عقاید که هم در *جوامع الکلم* و هم جداگانه در کربلا، تبریز (۱۳۸۱ق) و نجف (۱۳۸۷ق) به چاپ رسیده است. این کتاب دو ترجمه به فارسی دارد، یکی از سیدکاظم رشتی که نخست در تبریز (۱۲۷۶ق)، همراه با *اجوبة المسائل* سیدکاظم رشتی و پس از آن در کرمان انتشار یافته است. ترجمهٔ دیگر از شیخ محمدحسن عظیم‌آبادی حائری است که در بمبئی (۱۲۸۸ق) چاپ شده است.

۳. *شرح الزیارة الجامعة الکبیرة*، بزرگ‌ترین و معروف‌ترین اثر احسایی که در ۱۲۶۷ و ۱۲۷۶ق در تبریز به چاپ سنگی رسیده، و چاپ دیگری از آن در ۴ جلد به کوشش عبدالرضا ابراهیمی در کرمان (۱۳۵۵ش) منتشر شده است.

۴. *شرح العرشیة*، شرحی بر *العرشیهٔ* صدرالدین شیرازی. این کتاب نخست در ۱۲۷۱ق و پس از آن در ۱۲۷۸ـ۱۲۷۹ق در تبریز به چاپ سنگی رسیده، و چاپ تازه‌تری از آن در کرمان (۱۳۶۱ـ۱۳۶۳ش) در دو جلد انتشار یافته است.

۵. *شرح المشاعر*، شرحی بر *المشاعر* صدرالدین شیرازی که یک بار در ۱۲۷۸ق در تبریز به چاپ سنگی رسیده، و چاپ تازه‌تری از آن در ۱۳۶۶ش در کرمان انتشار یافته است.

۶. *العصمة و الرجعة*، در پاسخ محمدعلی میرزا دولتشاه در دو موضوع عصمت و رجعت. این کتاب در *جوامع الکلم* و پس از آن جداگانه در کربلا (۱۳۹۲ق) به چاپ رسیده است. بخش *العصمهٔ* آن به‌طور مستقل نیز در کربلا (۱۳۹۰ق) انتشار یافته است.

۷. *الفوائد*، شامل ۱۲ «فائده» در مباحث عام وجود، آفرینش الٰهی و افعال انسان. احسایی خود شرحی بر این کتاب نوشته، و پس از آن ۷ «فائدهٔ» دیگر را با شرح بدان افزوده است. *الفوائد* همراه با شرح آن نخستین بار در ۱۲۷۴ق در تبریز به چاپ سنگی رسیده است.

۸. *مجموعة الرسائل* (شم ۳۰)، شامل ۲۳ رساله از رسائل مشهورتر او در پاسخ اشخاص. این مجموعه در ۱۳۶۰ش در کرمان چاپ شده است.

۹. *مجموعة الرسائل* (شم ۷۲)، در علوم قرآنی. بیشتر رساله‌های این مجموعهٔ چاپ شده، تألیف حاج محمد کریم‌خان کرمانی است و دو اثر از احسایی در بردارد، با عنوانهای *رسالة فی رسم الفاظ القرآن الشریف* و *رسالة فی بعض اسرار التجوید*. این مجموعه در کرمان انتشار یافته است.

۱۰. *مختصر الرسالة الحیدریة فی فقه الصلوات الیومیة*، که مختصری است از رسالهٔ حیدریهٔ خود او. این کتاب نیز در کرمان به چاپ رسیده است.

از احسایی دست نوشته‌های زیادی در کتابخانهٔ سعادت کرمان نگهداری می‌شود که مجموعه‌هایی از آنها با عناوین *کشکول* (شم الف ۱۰) و *رسائل* (شم الف ۵ و الف ۶ـ۷) درخور ذکرند و بخشهایی از آنها هنوز به چاپ نرسیده‌اند.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابراهیمی، ابوالقاسم، *فهرست کتب مشایخ عظام*، کرمان، چاپخانهٔ سعادت؛ ابراهیمی، عبدالرضا، مقدمه بر *شرح الزیارة* (نک: هم ، احسایی)؛ احسایی، احمد، *جوامع الکلم*، تبریز، ۱۲۷۳ـ۱۲۷۶ق؛ همو، «چند اجازه»، *رسائل*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سعادت کرمان، شم الف ۷؛ همو، «رساله در شرح حال»، *فهرست کتب مشایخ* (نک: هم ، ابراهیمی، ابوالقاسم)؛ همو، *شرح الزیارة الجامعة الکبیرة*، به‌کوشش عبدالرضا ابراهیمی، کرمان، ۱۳۵۵ش؛ همو، *شرح العرشیة*، کرمان، ۱۳۶۴ش؛ همو، *شرح المشاعر*، کرمان، ۱۳۶۶ش؛ همو، *کشکول*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سعادت کرمان، شم د ۳۵؛ همو، *مجموعة الرسائل الحکمیة* (شم ۳۰)، کرمان، ۱۳۶۰ش؛ احسایی، عبدالله، *شرح احوال شیخ احمد احسایی*، ترجمهٔ محمدطاهر کرمانی، کرمان، ۱۳۸۷ق؛ انصاری احسایی، محمد، *تحفة المستفید*، به‌کوشش حمد جاسر، ریاض/احساء، ۱۹۸۲م؛ بحرانی، علی، *انوار البدرین*، به‌کوشش محمدعلی طبسی، نجف، ۱۳۷۷ق؛ تنکابنی، محمد، *قصص العلماء*، تهران، ۱۳۹۶ق؛ حائری اسکویی، علی، «رسالة فی ترجمة الشیخ علی‌نقی الاحسائی»، همراه *عقیدة الشیعة*، کربلا، ۱۳۸۴ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، اصفهان، ۱۳۴۱ش؛ رشتی، سیدکاظم، *دلیل المتحیرین*، به‌کوشش زین‌العابدین ابراهیمی، کرمان، ۱۳۵۸ش؛ شریف کاشانی، حبیب‌الله، *لباب الالقاب*، تهران، ۱۳۷۸ق؛ طاهر، ریاض، *فهرست تصانیف الشیخ احمد الاحسائی*، کربلا، مکتبة الحائری العامه؛ کرمانی، محمدکریم، *هدایة الطالبین*، کرمان، چاپخانهٔ سعادت؛ کنتوری، اعجاز حسین، *کشف الحجب و الاستار*، کلکته، ۱۳۳۰ق؛ گوهر، حسن، «اللمعات»، *المخازن و اللمعات*، به کوشش علی اسکویی حائری، تبریز، مطبعهٔ حقیقت؛ محفوظ، حسین علی، *اجازات الشیخ احمد الاحسائی*، نجف، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ نیز:
Corbin, Henry, introd. *Kitāb al- Mashā'ir*, Paris/Tehran, 1964; id, *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, 1960.

زین‌العابدین ابراهیمی

آحسایی، علینقی (د ۲۳ ذیحجهٔ ۱۲۴۶ق/۵ ژوئن ۱۸۳۱م)، فرزند شیخ احمد احسایی، ملقب به بدرالایمان، فقیه و ادیب. برخی نام او را به اختصار علی نوشته‌اند (رشتی، ۲۸۳؛ شریف، ۵۵؛ لکهنوی، ۴۵۷/۱). از استادان او کسی جز پدرش که به او اجازهٔ علمی داده است، شناخته نیست (طریحی، ۴۶؛ کنتوری، ۲۰). گفته‌اند که حافظهٔ سرشارش زبانزد بود، چنانکه ۱۲ هزار حدیث را با اسناد آنها و نیز شمار بسیاری اشعار و متون کتابها را در سینه داشت (نک: طریحی، همانجا؛ حائری، ۸۰). علینقی بر مشرب پدر بود (همو، ۸۱) و اینکه سیدکاظم رشتی (همانجا) وی را «از حاملان اسرار» خوانده است، می‌رساند که بهرهٔ او از تعالیم پدرش در نظر پیروان شیخ با اهمیت تلقی می‌شده است.

وی در بیشتر سفرهای پدر ملازم او بود (نک: حائری، ۸۰) و در مقام وصی او بر جنازه‌اش نماز گزارد (همو، ۸۲). پس از وفات پدرش در کرمانشاه مقیم شد و برای بسیاری از پیروان او مرجعیت علمی و فقهی یافت (همانجا). درگذشت او به سبب طاعونی همه‌گیر در کرمانشاه روی داد و چون انتقال جنازه برخلاف عقیدهٔ او بود، به وصیتی که کرده بود، او را در حومهٔ شهر بر سر راه کربلا به خاک سپردند (همو، ۸۳؛ افشار، ۶۴۱/۱).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *دیوان* شعر، که به کوشش محمدکاظم طریحی در ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م در تهران به چاپ رسیده است. ۲. *رسالة فی تفسیر قاب قوسین*، که ضمن *الکلمات المحکمات* میرزا علی حائری اسکویی به چاپ رسیده است (کربلا، ۱۳۷۸ق). ۳. *منهاج السالکین فی السلوک و الاخلاق*، که در تبریز (۱۳۷۵ق) به چاپ رسیده است. ۴. *نهج المحجة*، در اثبات امامت امامان دوازده‌گانه(ع). این کتاب با مقدمه‌ای از میرزا علی اسکویی حائری در ۲ جلد چاپ شده است، جلد نخست در نجف (۱۳۷۰ق) و جلد دوم در تبریز (۱۳۷۳ق).

ب ـ خطی: ۱. *خلاصة مختصر الرسالة الحیدریة*، خلاصه‌ای از گزیده‌ای که شیخ احمد احسایی از رسالهٔ عملیهٔ خود فراهم کرده است (آقابزرگ، ۱۹۵/۲۰؛ آستان...، ۲۳۱؛ شورا، ۳۵۳/۱۶ـ۳۵۴؛ دانش‌پژوه، *فهرست کتابخانه...*، ۳۲/۵)؛ ۲. رساله‌ای در وحدت وجود (همان، ۳۴/۵)؛ ۳. رساله‌ای در شرح رسالهٔ *التوحید* عبدالکریم گیلانی، که صورت ردیه دارد (آستان، ۱۵۰، ۳۳۰ـ۳۳۱؛ دانش‌پژوه،

همان، ۳۳/۵؛ شیروانی، ۸۳۰/۳)؛ ۴. *رسالة فی علمه تعالی* یا *الرسالة العلمیة* (نک: طریحی، ۴۸)، که در آن از عقیدهٔ پدرش در برابر پاره‌ای ایرادها دفاع کرده است (آقابزرگ، ۳۱۶/۱۵؛ آستان، ۲۷۹، ۴۰۸؛ مرکزی، ۹۷/۸؛ دانش‌پژوه، همانجا، *فهرست نسخه‌ها...*، ۴۰۳)؛ ۵. *کشکول*، که طریحی (همانجا) نسخه‌ای از جلد دوم آن را به خط مؤلف، در یک کتابخانهٔ شخصی دیده بوده است؛ ۶. *معاد الاجسام*، رساله‌ای در پاسخ اعتراض به عقیدهٔ شیخ احمد احسایی در باب معاد جسمانی (آستان، ۵۳۰؛ دانش‌پژوه، *فهرست کتابخانه*، ۳۱/۵؛ استادی، ۸۰/۳)؛ ۷. *واضح المنار فی علم الاسرار* (آقابزرگ، ۱۱/۲۵ــ۱۲؛ آستان، ۵۹۶).

نیز از آثار دیگر او *رسالة فی الامربین الامرین* (آقابزرگ، ۱۱۶/۱۱)، شرح *رسالة الامام الهادی* (ع) (بحرانی، ۴۰۷) و *مشرق الانوار* در حکمت (طریحی، ۴۷) را نیز نام برده‌اند که از نسخه‌های آنها نشانی در دست نیست.

بخشی از آثار علینقی احسایی در جواب سؤالهایی است که از پدرش پرسیده‌اند و او نوشتن پاسخ را به فرزندش واگذار کرده است (نک: همو، ۴۸). از جملهٔ آنهاست رساله‌ای با عنوان *بحرانیه* در ماجرای موسی با خضر و نیز در باب کیفیت رجعت (شورا، ۳۵۲/۱۶؛ دانش‌پژوه، همان، ۳۳/۵؛ شیروانی، ۱۰۸۵/۳).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ استادی، رضا، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم*، قم، ۱۳۹۶ق؛ افشار (سیستانی)، ایرج، *کرمانشاهان و تمدن دیرینهٔ آن*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بحرانی، علی، *انوار البدرین*، به‌کوشش محمدعلی طبسی، نجف، ۱۳۷۷ق؛ حائری اسکویی، علی، «رسالة فی ترجمة حیاة الحکیم الالهی»، همراه *عقیدة الشیعة*، کربلا، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو و علینقی منزوی، *فهرست کتابخانهٔ سپهسالار*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ رشتی، سید کاظم، *شرح قصیدة*، چ سنگی، ۱۲۷۲ق؛ شریف کاشانی، حبیب‌الله، *لباب الالقاب*، تهران، ۱۳۷۸ق؛ شورا، خطی؛ شیروانی، محمد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ وزیری یزد*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ طریحی، محمدکاظم، مقدمه بر *دیوان الشیخ علینقی الاحسایی*، تهران، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ کنتوری، اعجاز حسین، *کشف الحجب و الاستار*، کلکته، ۱۳۳۰ق؛ لکهنوی، محمدمهدی، *نجوم السماء*، قم، ۱۳۹۶ق؛ مرکزی، خطی.

محمدجواد انواری

اَحْسایی، محمد، نک: ابن ابی جمهور.

اَحْسَن، ظفرخان، نک: ظفرخان.

اَحْسَن‌آبادِ گُلْبَرْگَه، نک: گلبرگه.

اَحْسَنُ التَّقاسیمِ فی مَعْرِفَةِ الاَقالیم، نام کتابی مشهور در جغرافیا به زبان عربی از آثار ربع ۴ سدهٔ ۴ق/۱۰م، تألیف شمس الدین ابوعبدالله محمد بن احمد مقدسی.

مقدسی در یک جا به صراحت می‌گوید که در ۳۷۵ق ۴۰ ساله و در مرکز فارس بوده، و تألیف کتاب را به پایان برده است (ص ۸ ــ ۹؛ نک: میکل، 315). وی همچنین گوید که دو سال بعد آن را در مکه به یک عالم اندلسی عرضه کرده است (نک: ص ۲۲۳، حاشیه). اما باسورث بر پایهٔ عبارتی از *احسن التقاسیم* چنین حدس می‌زند که این اثر در پایان دوران سعدالدوله پسر سیف‌الدولهٔ حمدانی (د ۳۸۱ق) تألیف شده است، زیرا در *احسن التقاسیم* (ص ۳۷۵) از حکومت خاندان حمدانی بر شهر بدلیس به صورت گذشته یاد می‌شود (*ایرانیکا*).

کتاب بر یک پیش گفتار و دو بخش تقسیم شده است. پیش گفتار که بیش از یک هفتم کتاب را در بر دارد، شامل این مطالب است: روش تدوین کتاب، پیشگامان جغرافیا، بیان اصطلاحات، تاریخ تألیف، چند تذکر، فهرست محتویات، دریاها و ترسگاههایش، رودخانه‌ها، شهرهای همنام، لهجه‌ها، شیوهٔ بیان مؤلف، ویژگیهای هر سرزمین، مذهبها و دسته‌بندی آنها، راهها، گنبد و بارگاههای افسانه‌ای، جدولی برای کارگزاران، اقلیمها و نمای کشور اسلام (ص ۳ــ۶۶). در بخش نخست ۶ اقلیم عربی، و در بخش دوم ۸ اقلیم عجمی معرفی می‌شود. در بخش اول نصف جهان اسلام آن روز که در بیرون جزیرة العرب قرار داشت، عرب نامیده شده است و مردم ۵ اقلیم بین النهرین، اقور (احتمالاً تصحیف شدهٔ اقُور= اثور، نک: هـ د، اثور)، شام، مصر و مغرب (شمال افریقا که به سبب هم نژاد بودن با تازیان توانسته بودند این زبان را بیاموزند) عرب شمرده شده‌اند. در بخش دوم به معرفی ۸ اقلیم عجمی: خاوران، دیلم، رحاب (ارمنستان، اران و گرجستان)، کوهستان (آذربایجان و کردستان)، خوزستان، فارس، کرمان و سند پرداخته است. مؤلف در آغاز این بخش، مردم آن را خوشبخت‌تر، دانشمندتر و دین دارتر از دیگر مردمان دانسته است (نک: ص ۲۵۷). این بخش کتاب با یک رسالهٔ کوتاه در جغرافیا تألیف گواذ (قباد) پادشاه ساسانی آغاز می‌شود (همانجا).

احسن التقاسیم همانند *صورة الارض* ابن حوقل و *المسالک و الممالک* اصطخری حاصل سالها سفر مؤلف به کشورهای اسلامی آن روزگار است. در حقیقت مؤلف به بخش مرکزی جهان اسلام قناعت نکرده و به فلسطین و خراسان نیز سفر کرده است. مؤلف فلسطین، شام، جزیرة العرب، عراق و ایران را درست می‌شناسد ولیکن باختر جهان اسلام (مراکش و اسپانیا) را ندیده است و در خاور نیز آگاهی درست او از حدود سند تجاوز نمی‌کند.

مقدسی در سرآغاز کتاب، صفحه‌ای مسجع و پر تصنع ساخته (نک: ص ۱ــ۲) و در آن از چگونگی سفرها و برخوردهای خود با طبقات و قشرهای گوناگون مردم برای به دست آوردن معلومات جغرافیایی سخن گفته است (ص ۲).

این اثر تنها دربارهٔ جغرافیای کشورهای اسلامی است و مؤلف در توجیه این مطلب می‌گوید: من بلاد کفر را معرفی نمی‌کنم، زیرا که بدانها درنیامده‌ام (ص ۹)، و حتی دربارهٔ برخی از شهرها چون طرطوس می‌گوید: چون اکنون به دست روم است، بدان نمی‌پردازم (ص ۱۵۲). او هدف از تألیف کتاب را نشان دادن سودمندی فراگیر دانش جغرافیا دانسته، و سعی در ابطال برخورد صرف با این علم همچون یک وسیلهٔ کار، راهنمایی برای راهداران یا وسیلهٔ وقت گذرانی و یا حتی خواندن

داستانهای شگفت انگیز برای داستان سرایان کرده است. می‌توان ادعا کرد که تعریف جغرافیا در این کتاب به تعریف امروزی آن نزدیک شده، و شامل جغرافیای طبیعی، اقتصادی، اجتماعی، انسان شناسی و اعتقادات است.

موضوع بحث در کتاب، تحقیقاتی همه جانبه دربارهٔ بخشهای اسلامی ربع مسکون، بیان حرفه‌های اقتصادی ـ بازرگانی و مذهبی مردمانی است که در آنجا به سر می‌برند. روش مؤلف عینی و بر اساس مشاهده و بررسی کتابهای کتابخانه‌های ری، رامهرمز، شیراز، بصره و جز آن است. مؤلف مشخصات بخشها را از نظر نفوس، زبان، اختلافات جسمی و اعتقادات مذهبی، اختلاف وسایل تولید، سکه‌ها، خوراک، آبیاری، کالای وارداتی و صادراتی، راههای ترسناک، منزلگاهها، فاصلهٔ شهرها، همچنین زمین شناسی نواحی گوناگون، فقر و غنای سرزمینها و دیدنیها معین کرده است. مؤلف همچنین در بیان روش کار خود می‌گوید: من دربارهٔ هر اقلیم اصطلاحهای مردم آنجا را به کار خواهم برد (ص ۳۲) و در جایی دیگر تأکید می‌کند که از آنچه مردم بر آنند، پیروی کرده است (ص ۱۱۴ـ ۱۱۵). گویا از همین روست که در این کتاب سرزمین اثور (موصل باستانی) را به تلفظ محلی «اڤور» با «فای» ۳ نقطه نوشته است، و پس از آن ناسخان آن را به صورت «قاف» به ما رسانده‌اند (نک: منزوی، ۱۹۰). از اصطلاحات رایج در این اثر، کلمهٔ «جند» است که به معنای دیه وابسته به یک شهر به کار رفته و گویا اصطلاحی محلی بوده، و مانند «اجنادین» از ریشهٔ سریانی گرفته شده باشد. همچنین مؤلف در هر کجا که نام مناسبی نمی‌یافته، خود نامگذاری می‌کرده است، چنانکه منطقهٔ ارمنستان، اران، گرجستان، آذربایجان و بخشی از کردستان را «رحاب» می‌نامد (ص ۳۷۳).

مؤلف در کتاب خود توجه ویژه‌ای به زبان مردم سرزمینهای مورد نظر دارد، چنانکه آورده است: زبان مردم در این ۸ اقلیم عجمی است، برخی از آنها دری و برخی دیگر پیچیده است، همگی آنها فارسی نامیده می‌شوند و اختلاف آنها آشکار است و من نمونهٔ سخن هر قوم را خواهم آورد (ص ۲۵۹) و دربارهٔ مردم کرمان گوید: لهجهٔ ایشان فهمیدنی و نزدیک به لهجهٔ فارسی خراسان است (ص ۴۷۱). دربارهٔ آذربایجان گوید: ۷۰ زبان در آنجاست (ص ۳۷۵)، و دربارهٔ ارمنستان و اران گوید: مردم به ارمنی و ارانی سخن می‌گویند، فارسی ایشان فهمیدنی و نزدیک به لهجهٔ فارسی خراسان است (ص ۳۷۸). مردم پیرامون بصره همگی عجم هستند (ص ۴۱۳)، زبان خوزستانیان رساترین زبان عجمان است و آن را با تازی می‌آمیزند (ص ۴۱۸). در صُحار (در جنوب عمان و خاور یمن) فارسیان در اکثریت هستند (ص ۹۲) و در بازارها به فارسی سخن می‌گویند. اکثریت مردم عدن و جده پارسی (ایرانی) هستند، اما زبان رایج عربی است (ص ۹۶). مؤلف همچنین از جشنهای نوروزی مردم عدن و طبل زنی آنان سخن می‌راند (ص ۱۰۰). همچنین در *احسن التقاسیم* از اماکن فرهنگی هر شهر نیز سخن به میان می‌آید و کتابخانهٔ عضدالدوله و فهرستهایش در فارس و کتابخانه‌های ری، بصره و رامهرمز معرفی شده است (ص ۴۱۳). در حقیقت این مطالب محقق را در بررسی چگونگی اضمحلال فرهنگی هر منطقه یاری می‌رساند و از لابه‌لای سطور آن مقاومت مردم در حفظ فرهنگ خود هویداست، چنانکه دربارهٔ قاضی بغداد ـ با توجه به اینکه قاضیان نسبت به دیگر مردم به حکام عرب نزدیک‌ترند ـ می‌گوید: از اینکه به عربی نادرست سخن می‌گفت، شرمسار شدم (ص ۱۸۳).

احسن التقاسیم به زبان عربی فصیح تألیف شده است، در عین حال مؤلف فارسی را نیز خوب فهمیده و از جمله‌های فارسی به درستی استفاده کرده است (نک: ص ۴۳۲). همچنین واژگان فارسی را در جمله‌های عربی گنجانده‌است: «ولاتری مثل‌آفروشتهم...ودوشابهم» (ص ۳۷۰).

خردگرایی در سراسر این کتاب آشکار است، هر چند که به حد بی‌طرفی نمی‌رسد. داستان ابن مره که در این کتاب آمده است، بویی از داستان برزویه طبیب در *کلیله و دمنهٔ* ابن مقفع را دارد (برای تفصیل، نک: ص ۳۶۵ـ۳۶۶). مؤلف هم نشینی با فقیهان و صوفیان و حتی آموختن از داستان‌سرایان را وظیفهٔ جست‌وجوگرایانهٔ خود می‌شمارد. از تعبد و تعصب و از دشنام و دروغ پردازی دوری می‌جوید (ص ۲ـ۳). همچنین تمایل او به ابوحنیفه، کرامیان، شیعه و صوفیان نشان سعهٔ صدر و جست و جوگری او از حقایق فلسفی و مذهبی برای گزینش بهترهاست و همین امر او را به برداشتهای عرفانی از اسلام کمک کرده است، چنانکه از کشاکش او در مسجد واسط آشکار می‌شود که وی از مبلغان و طرفداران راستین اسلام بوده است (ص ۱۲۶).

احسن التقاسیم آیینه‌ای است که اوضاع جغرافیای طبیعی، سیاسی، اقتصادی و اعتقادی در کشورهای اسلامی را به خوبی می‌نمایاند. در این کتاب اشاره‌هایی دربارهٔ تاریخ خاندانهای حکومتی آمده است: عباسیان (ص ۱۳۱ـ۱۳۲)، بویهیان (ص ۱۳۲ـ۱۳۳) و سامانیان (ص ۳۳۷). مؤلف همچنین به بررسی تعصبات مذهبی و میزان نفوذ مذاهب فقهی می‌پردازد. برای نمونه دربارهٔ نفوذ شیعیان و دیگر مذاهب چنین می‌گوید: شیعیان در عمان، و کرامیان در بیت المقدس آزاد بودند، اما معتزلیان در عمان در نهان می‌زیستند (ص ۱۷۹) و این در اثر فشار قشریان سلفی بود، نه فشار اسماعیلیان حاکم؛ زیرا در جای جای مصر فاطمی، معتزلیان و مذهبهای دیگر و حتی حنبلیان آوازه‌ای داشتند (نک: ص ۲۰۲).

مؤلف که در میان مرزهای دو قدرت بغداد و قاهره در آمد و شد می‌بود، گرایش فرهنگی و خرد گرایی ملتها را نیز در شمار خواص جغرافیایی منطقه یاد می‌کند و آنها را با یکدیگر می‌سنجد، تا آنجا که دربارهٔ مردم سوریه می‌گوید: در خرد و دانش مانند ایرانیان نیستند، برخی مرتد شده‌اند و برخی از ترس جزیه مسلمان مانده‌اند (ص ۱۵۲). در این کتاب حتی به عادات ناپسندی که بر خلاف آیین اسلام در برخی سرزمینها مرسوم گشته، اشاره شده است، از جمله پرورش دادن سگ

در مصر (ص ۲۰۲)، خوردن گوشت سگ و خرید و فروش آشکار آن (ص ۴۰) و دوشوهر داشتن زن (ص ۲۰۰).

احسن التقاسیم نخستین بار توسط اشپرنگر کشف، و نسخهٔ خطی آن به اروپا برده شد. وی این کتاب را مهم‌ترین کتاب جغرافیایی جهان معرفی می‌کند، اما کرامرس با نظری محتاطانه‌تر آن را اصیل‌ترین کتاب جغرافیا به زبان عربی شمرده است (نک: کراچکوفسکی، ۲۰۸/۱).

مورخان، کتاب *احسن التقاسیم* را در حلقه‌های تکاملی جغرافیای اسلامی پس از اصطخری و ابن حوقل، سومین حلقه از مکتب ابوزید بلخی شمرده‌اند (نک: همو، ۲۰۶/۱ـ۲۱۱). نسخه‌های اولیهٔ *احسن التقاسیم* همانند کتابهای اصطخری و ابن حوقل نقشه‌هایی در بر داشت و میلر خاور شناس، آن نقشه‌ها را در کتاب «نقشه‌های عربی[1]» در اشتوتگارت در سالهای ۱۹۲۶ـ۱۹۳۱م چاپ کرد.

به گفتهٔ کراچکوفسکی، مقدسی آنگاه که *احسن التقاسیم* را نوشت، آن را در دو نسخه فراهم کرد. یکی از آنها همان است که مقدسی در ۳۷۵ق تألیف آن را به پایان برده، و دومی نسخه‌ای است که در ۳۷۸ق آن را کامل کرده و این همان است که یاقوت حموی از آن سود جسته است. مؤلف نسخهٔ اولی را به سامانیان و دومی را به فاطمیان پیش کش کرده است (۲۰۹/۱ـ۲۱۰).

تمامی آگاهی ناشران این کتـاب، بر اساس دو نسخهٔ آن است که در برلین و استانبول نگهداری شده، و نسخه‌های جدیدتر، از روی آن نوشته شده است. به نظر می‌رسد که نسخهٔ استانبول کهن‌تر از نسخهٔ برلین است. نسخهٔ برلین به مردی به نام ابوالحسن علی بن حسن پیش کش شده است (مقدسی، ۸). در این نسخه از سامانیان به نیکی بیشتری یاد شده است. این پیش کش در نسخهٔ استانبول دیده نمی‌شود. این نسخه به خامهٔ نسخ حسن بن احمد بن محمود بن کمال در رجب ۶۵۸ق در ۲۳۲ برگ ۱۵ سطری است و فیلم آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است (مرکزی، ۲۸۵/۱). نام کتاب در این نسخه *المسافات و الولایات* یاد شده که عنوان عمومی کتب جغرافی در آن روزگار است. باسورث به نقل از مجیرالدین علیمی (۸۶۰ ـ۹۲۷ق) در *الانس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل* می‌گوید که از کتاب مقدسی به صورت *البدیع فی تفصیل مملکة الاسلام* یاد کرده است (نک: *ایرانیکا*)، اما در نسخهٔ ناقص چاپ این اثر (عمان، ۱۹۷۳م) مطلب مورد نظر یافت نشد. دخویه نخستین بار این کتاب را در ۱۸۷۷م با تعلیقات و پیش گفتاری کوتاه در «مجموعهٔ جغرافیای عربی[2]» به چاپ رساند. وی مجدداً *احسن التقاسیم* را پس از بازنگری مارکوارت و مقابله با نسخهٔ استانبول در ۱۹۰۶م در لیدن منتشر ساخت. *احسن التقاسیم* همچنین اولین بار توسط دو تن به نامهای رَنکینگ و آزو به انگلیسی ترجمه و در کلکته (۱۸۹۷ـ۱۹۰۱م) به چاپ رسید. همچنین بخشهایی از این کتاب توسط کرمر (۱۸۷۷م)، نـالینو (۱۸۹۵م) و کـراچکوفسکی (۱۹۳۷م) تـرجمه شده است (نک: کراچکوفسکی، ۲۱۱/۱ـ۲۱۲).

مآخذ: کراچکوفسکی، ا. ی.، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مرکزی، خطی؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منزوی، علینقی، تعلیقات بر *احسن التقاسیم*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Iranica; Miquel, André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, Paris, 1973.

علینقی منزوی

اَحْسَنُ التَّواریخ، نک: روملو، حسن بیک.

اَحْسَنُ القَصَص، نک: معین‌الدین مسکین فراهی.

اِحْصاءُ العُلوم، نک: فارابی.

اِحْصار، اصطلاحی فقهی در باب حج که به معنای منع حج گزارِ مُحرم از ادامهٔ اعمال حج است. این اصطلاح از عبارت قرآنی «فَإنْ اُحْصِرْتُم» (بقره/۲/۱۹۶) برگرفته شده که به اتفاق عالمان و مفسران در حدیبیه، به هنگام منع پیامبر (ص) از ورود به مکه، نازل شده است (نک: جصاص، ۳۳۶/۱؛ قاضی نعمان، ۳۳۴/۱؛ ابن عربی، ۱۷۱/۱؛ طبرسی، ۵۲۰/۲).

منابع لغوی موارد کاربرد «حصر» و «احصار» را متفاوت ذکر کرده‌اند؛ برای نمونه، فرّاء (۱۱۷/۱ـ ۱۱۸) چنین می‌گوید که عرب دربارهٔ ترس و مرض، احصار به کار می‌برند و در مورد قهر و حبس، حصر؛ اما استعمال هر یک به جای دیگری امکان پذیر است. راغب اصفهانی (ص ۱۷۳) نیز می‌گوید که احصار، هم دربارهٔ منع ظاهر مانند دشمن و هم دربارهٔ منع باطن مانند بیماری به کار می‌رود، ولی حصر تنها دربارهٔ منع باطن کاربرد دارد و بنابراین «اُحصِرْتم» در آیهٔ ذکر شده بر هر دو امر حمل می‌شود.

مفسران و فقیهان نیز به تبع لغت شناسان دربارهٔ کاربرد این دو اصطلاح به اختلاف سخن گفته‌اند: طبری (۱۲۴/۲) و زمخشری (۳۴۴/۱) کاربرد احصار را دربارهٔ خسوف، مرض و ناتوانی، و کاربرد حصر را دربارهٔ جلوگیری به وسیلهٔ دشمن یا زندانی بودن ذکر می‌کنند و شافعی (۱۳۰/۱) اُحصرتم را در آیهٔ ذکر شده تنها به معنای منع به وسیلهٔ دشمن می‌داند، در حالی که جصاص (۳۳۷/۱) قول شافعی را رد می‌کند و مدلول آیه را عام می‌شمارد.

اما در منابع روایی، تفسیری و فقهی، به خصوص در آثار شیعی، اصطلاح صَدّ از آیهٔ «هُمُ الَّذینَ کَفَروا وَ صَدّوکُمْ عَنِ المَسْجِدِ الْحَرامِ وَ الهَدْیَ مَعْکوفاً اَنْ یَبْلُغَ مَحِلَّهُ...» (فتح/۴۸/۲۵) اقتباس گردیده، بر دو اصطلاح فوق افزوده شده است. در این منابع، عنوانهای دوگانهٔ حصر و صدّ، احصـار و صدّ، محصـور و مصـدود دیده می‌شود که کـاربرد آنها از یکدیگر متفاوت است. کلینی (۳۶۸/۴، ۳۶۹) و قاضی نعمان (۳۳۴/۱ـ۳۳۶) و جزاینان، در منع به سبب بیماری و مانند آن، احصار و

1. *Mappae arabicae.* 2. *Bibliotheca geographorum arabicorum.*

حصر، و دربارهٔ منع به وسیلهٔ دشمن، صدّ به کار برده و در این باره روایاتی نیز از ائمهٔ اطهار (ع) نقل کرده‌اند (همانجاها). گفتنی است که طوسی در *الخلاف* (۴۲۳/۲ـ۴۳۱)، احکام فقهی مربوط به موضوع را تنها تحت عنوان حصر و احصار آورده است، در حالی که همو در *النهایه* (ص ۲۸۵ـ۲۸۷) از این مباحث با عنوان محصور و مصدود سخن گفته است. محقق حلی (۲۸۰/۱) نیز از اصطلاح احصار و صدّ بهره گرفته، می‌گوید که صدّ به وسیلهٔ دشمن است و احصار به وسیلهٔ بیماری است.

با دقت در منابع نخستین و مقایسهٔ مطالب با آنچه در منابع متأخرتر آمده است، چنین بر می‌آید که عالمان و فقیهان در آغاز، تنها به آیهٔ ۱۹۶ از سورهٔ بقره که در مقام بیان احکام حج است، نظر داشته، تنها از احصار و ریشهٔ آن، حصر، برای بیان احکام متفاوت بهره گرفته‌اند، ولی پس از چندی، به خصوص با راهنمایی ائمهٔ اطهار (ع) اصطلاح صدّ را از آیهٔ ۲۵ سورهٔ فتح که به ظاهر در مقام بیان احکام نبوده و از آیات الاحکام به شمار نمی‌آید، اقتباس کرده و برای تفکیک کامل احکام متفاوت و بیان روشن‌تر آنها، از دو اصطلاح بهره گرفته‌اند و سرانجام، احتمالاً به لحاظ اشتقاق واحد دو تعبیر، به جای احصار، حصر و به جای مُحصَر، محصور به کاربرده و احکام هر یک را با عنوان صدّ و حصر یا محصور و مصدود آورده‌اند.

در منابع گوناگون، روایات و برداشتها و فتاوای متفاوتی دربارهٔ حج گزارانی که پس از مُحرم شدن به نحوی از ادامهٔ حج باز می‌مانند، آمده است، اما آنچه همگان بر آن متفقند، این است که محصور و مصدود باید با قربانی کردن، از احرام به در آیند (همانجاها). دربارهٔ اینکه قربانی باید در چه جایی صورت گیرد (در مکه، در منی یا در همان محل) و اینکه آیا حج و عمره در این حکم یکسانند، یا متفاوت و نیز اینکه آیا حج یا عمره‌ای که بدین سان ادامه نیافته، قضا دارد، یا ندارد و فروع بسیار دیگر، تفصیلات و گاه اختلاف نظرهایی وجود دارد. فقیهان، مفسران و نیز لغت شناسان در ریشه‌یابی این دو اصطلاح و نیز استنباطهای متفاوت از آیات و روایات و سیرهٔ پیامبر (ص) و صحابه و ائمهٔ اطهار (ع) مطالب دقیق و موشکافانه‌ای آورده‌اند که جای آن در کتابهای لغت، روایت، تفسیر و فقه است (برای نمونه، نک: همانجاها: ازهری، ۲۳۰ـ ۲۳۵؛ ابن بابویه، فقیه...، ۵۱۴/۲ به بعد، *معانی الاخبار*، ۲۲۲ـ ۲۲۳؛ ابن ادریس، ۶۳۷/۱ـ۶۴۴؛ کرکی، ۲۸۳/۳ـ۳۰۰؛ مقدس اردبیلی، ۲۳۱ـ۲۵۱؛ نجفی، ۱۴۲/۲۰ـ۱۶۵).

مآخذ: ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن بابویه، محمد، *فقیه من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۹۲ق؛ همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن عربی، محمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالکریم غرباوی و محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ جصاص، احمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمد صادق قمحاوی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات*، استانبول، دار قهرمان؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شافعی، محمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمد زاید بن حسن کوثری و عبدالغنی عبدالخالق، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی؛ همو، *النهایة*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۴۲ش؛ فراء، یحیی، *معانی القرآن*، به کوشش احمد یوسف نجاتی و محمد علی نجار، تهران، ۱۳۶۰ش؛ قاضی نعمان، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قرآن مجید؛ کرکی، علی، *جامع المقاصد*، قم، ۱۴۰۸ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمد علی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ مقدس اردبیلی، احمد، *زبدة البیان*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، المکتبة المرتضویه؛ نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، به کوشش عباس قوچانی، بیروت، ۱۹۸۱م.

محمدجواد حجتی کرمانی

اِحْصان، واژه‌ای قرآنی که در دانش فقه کاربردهای اصطلاحی در مباحث حدود یافته است. معنی اصلی این واژه در لغت عربی «حفظ کردن و نگاه داشتن» است و با واژهٔ «حِصْن» به معنی قلعه و استحکامات و نیز با ریشهٔ فعلی رایج در زبانهای سامی «ح ص ن» به معنی نیرومند بودن و جایی را استحکام بخشیدن، از یک خانواده است (نک: جفری، 110؛ فرنکل، 232,236).

احصان به مفهوم حفظ کردن در چندین آیه از قرآن مجید به کار رفته است (یوسف/۴۸/۱۲، انبیاء/۸۰/۲۱، ۹۱، تحریم/۱۲/۶۶) و گاه به سبب ارتباط میان معنای حفظ کردن و عفت پیشه کردن، «محصنه» برای زن عفیفه (مائده/۵/۵؛ بنابر تفسیر اشهر، نک: طوسی، ۴۴۵/۳ـ ۴۴۶) و «تحصُّن» به معنی «عفت پیشه کردن» (نور/۳۳/۲۴) به کار رفته است (نیز نک: راغب، ۱۲۰؛ نووی، ۲(۱)/۶۷).

احصان در برخی از آیات قرآنی، ایجاد حالت حفظ و حرز از سوی شوهر برای زن در پیوند ازدواج است؛ این مفهوم به روشنی در کاربردِ اسم فاعل «محصِن» برای شوهر در برابر اسم مفعولِ «محصَنة» برای زن دیده می‌شود (نساء/۲۴/۴، ۲۵، نیز نک: مائده/ ۵/۵). از همین جاست که «محصنة» به معنی «زن شوهردار» کاربرد یافته (نساء/۲۴/۴) و صیغهٔ مجهول «اُحْصِنَّ» (نساء/۲۵/۴؛ بنابر قرائت مشهور، نک: ابوعمرو دانی، ۹۵) به معنی «تَزَوَّجْنَ» (شوهر گزیدند) به کار رفته است (برای توضیحاتی در مورد اخیر، نک: طوسی، ۱۷۱/۳؛ نووی، ۲(۱)/۶۶).

علاوه بر کاربردهای متداول یاد شده، گاه در قرآن از احصانِ زن، حریت او اراده گردیده و مراد از زن محصَنه، زن آزاد است (نساء/۲۵/۴؛ برای قول نامشهوری بر همین مبنا در مورد آیهٔ ۵ از سورهٔ مائده، نک: طوسی، ۴۴۵/۳ـ۴۴۶؛ نووی، همانجا؛ سیوطی، ۲۶۱/۲). در نهایت باید از کاربرد احصان به معنی «اسلام آوردن» سخن به میان آورد که استعمال قرآنی آن مورد اتفاق نبوده، و تنها در تفاسیر مأثور از برخی از صحابه و تابعین دربارهٔ قرائت نامشهور لفظ «فاذا احصن» به فتح همزه و صاد، وارد شده است (دربارهٔ قرائت، نک: ابوعمرو دانی، همانجا؛ برای تفسیر، نک: طوسی، ۱۷۱/۳؛ نووی، همانجا). گفتنی است که کسایی از قاریان هفتگانه، بجز آیهٔ ۲۴ سورهٔ نساء که در آن الزاماً «المحصنات» به معنی زنان «شوهردار» است، در باقی موارد کاربرد «محصنات» و «المحصنات» واژه را به کسر صاد قرائت نموده است که معنای نخست آن زنان «عفت پیشه» است (نک: راغب، ابوعمرو دانی،

همانجاها؛ ابن جزری، ۲۴۹/۲؛ نووی، ۲(۱)/۶۷).

در فقه، واژهٔ احصان در دو مبحث زنا و قذف از مباحث حدود، با تفاوتی در مفهوم استعمال یافته است.

در مبحث زنا، احصان یکی از کیفیات تشدید کنندهٔ کیفر است که تحقق آن در شخص مجرم، موجب تشدید مجازات وی از صد ضربهٔ تازیانه به «رجم» می‌گردد. از آنجا که تشریع رجم در *قرآن مجید* مطرح نشده و از احکامی است که از طریق سنت اثبات می‌شود، آشکار است که احصان بدین مفهوم خاص نیز در *قرآن* به کار نرفته است؛ اینکه برخی از فقیهان، ترکیب قرآنی «محصنین غیر مسافحین» (نساء/۴/۲۴، مائده/ ۵/۵) را نمونهٔ کاربرد احصان بدین مفهوم اصطلاحی قلمداد کرده‌اند (مثلاً نک: نووی، ۲(۱)/۶۵-۶۶)، گونه‌ای تسامح باید شمرد. در توضیح این تسامح باید یادآور شد که اصطلاح فقهی «احصان» در مبحث زنا، ریشه در کاربرد قرآنی «احصان» به معنی «ایجاد حالت حفظ و حرز از سوی شوهر برای زن» داشته است (قس: همو، ۲(۱)/۶۵) و نزد فقیهان حالتی است حاصل از اجتماع شرایطی چند در فرد زانی که او را مستوجب کیفر رجم می‌سازد و عمده‌ترین این شرایط همانا داشتن همسر است.

هر چند با وجود اختلافات ظریف در میان فقیهان و مذاهب، ارائهٔ یک تعریف جامع و مشترک از مجموعهٔ این شرایط امکان پذیر نیست، اما با چشم پوشی از ظرایف فنی، می‌توان گفت که احصان نزد قاطبهٔ فقیهان، عبارت از اجتماع صفات حریت، بلوغ، عقل و داشتن همسر در شخص، اعم از مرد یا زن است (شرط اسلام تنها نزد ابوحنیفه معتبر است، نک: ابن هبیره، ۴۰۳/۲). گفتنی است که داشتن همسر، تنها با شرایطی چون امکان دسترسی به همسر و نیز پیشینهٔ داشتن ارتباط زناشویی با وی می‌تواند موجب تحقق کیفیت احصان در شخص گردد (نک: همانجا؛ محقق حلی، ۱۵۰/۴-۱۵۱). در میان موارد یاد شده، بلوغ و عقل شرایط عمومی تکلیف هستند و در اصل مفهوم احصان مدخلیت ویژه‌ای ندارند. افزودن قید حریت نیز صرفاً از آنجاست که عدم حریت، به ادلهٔ خارجی از کیفیات تخفیف دهندهٔ عقوبت در برخی از جرایم، به ویژه زناست؛ بنابر این آنچه بنیاد اصلی این اصطلاح فقهی را تشکیل می‌دهد، همانا مفهوم «همسرداری» است. از این رو قابل درک است که در آثار بسیار کهن فقهی چون *الموطأ* مالک (۵۴۱/۱)، در مبحث احصان تنها همین شرط مورد توجه خاص قرار گرفته است. باید یادآور شد که در فقه اسلامی، کیفیت احصان گاه در تشدید عقوبت برخی دیگر از جرمهای جنسی نیز مطرح گردیده است (نک: ابن هبیره، ۴۰۶/۲؛ علامهٔ حلی، ۲۱۲/۵-۲۱۳).

مورد دیگر از استعمال اصطلاح «احصان» در فقه اسلامی، در مبحث قذف (تهمت جنسی) است که ریشهٔ قرآنی دارد و در آیات ۴ و ۲۳ از سورهٔ نور، دربارهٔ کیفر دنیوی و اخروی کسانی گفت و گو شده است که «زنان محصنه» را به ناروا متهم می‌سازند. بنیاد اصلی این اصطلاح فقهی، احصان به مفهوم «عفت پیشه کردن» بوده که در فقه به کیفیتی حاصل از اجتماع شماری از شرایط اطلاق شده است؛ این شرایط عبارتند از عقل، بلوغ، حریت، اسلام و عفت و بر پایهٔ قوانین فقهی، آن کس که این شرایط را دارا باشد، «محصن» یا «محصنه» شمرده می‌شود و در صورتی که چنین شخصی مورد قذف قرار گیرد، حد شرعی بر قاذف واجب می‌گردد و در صورت فقدان برخی از این شرایط و حصول خلل در تحقق احصان، حد شرعی از قاذف ساقط می‌گردد (مثلاً نک: قدوری، ۱۹۵/۳-۱۹۶؛ محقق حلی، ۱۶۵/۴؛ محلی، ۱۸۵/۴).

مآخذ: ابن جزری، محمد، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن هبیره، یحیی، *الافصاح*، به کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *التیسیر*، به کوشش اوتوپرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ سیوطی، *الدرالمنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مکتبة الامین؛ علامهٔ حلی، حسن، *مختلف الشیعة*، تهران، ۱۳۲۳ق؛ قدوری، احمد، «مختصر»، *اللباب* غنیمی، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *قرآن مجید*؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمد علی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ محلی، جلال‌الدین، «شرح *منهاج الطالبین*»، در هامش *حاشیة علی شرح منهاج الطالبین* شهاب الدین قلیوبی، قاهره، مکتبة عیسی البابی الحلبی و شرکاء؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م؛ نیز:

Fraenkel, S., *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden, 1886; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَحْقاف، صحرایی در جنوب شبه جزیرهٔ عربستان. شهرت این واژه بیشتر به سبب ورود آن در *قرآن مجید* (احقاف/۴۶/۲۱)، به عنوان سرزمین قوم عاد، بوده است. لغت شناسان «احقاف» را جمع «حِقْف»، به‌معنای رمل و شنزار خمیده و معنای اصلی ریشهٔ «ح ق ف» را هرگونه کژی و خمیدگی ـ شامل خمیدگی هلال ماه و پشت شتر و مانند آن ـ دانسته‌اند (نک: ابن‌اثیر؛ ابن‌منظور؛ حمیری، نشوان؛ طریحی؛ نیز *تاج العروس*، ذیل حقف؛ همدانی، ۲۹۷/۴).

بیشتر جغرافی‌دانان، احقاف را صحرایی مستطیل شکل، پوشیده از توده‌های شنی و ریگزار در جنوب عربستان معرفی کرده‌اند که از شرق محدود به ظَفار فعلی و واقع در شمال مناطق شِحْر و مَهْر، در صحرای حضرموت در شرق یمن، مُشرف بر دریای هند است (نک: ابن فقیه، ۲۷؛ مسعودی، ۱۵۴/۲؛ اصطخری، ۲۵؛ ابو عبید، ۱۱۹/۱؛ یاقوت، ۱۵۳/۱-۱۵۴) و در تقسیمات امروزی در منطقهٔ «ربع الخالی» قرار دارد (برّو، ۲۶؛ علی، ۱۵۱/۱). با اینهمه، در سدهٔ اخیر، تحقیقات لاندبرگ نشان داده است که نام احقاف بر تمامی سرزمین حضرموت اطلاق می‌شده، و نمی‌توان آن را تنها به شمال حضرموت محدود کرد. رنتز[1] نیز، گویا بر اساس پژوهشهای خود و به گفتهٔ ساکنان محلی جنوب عربستان، احقاف را منطقه‌ای کوهستانی از کنار ساحل که در آغاز آن ظفار و در مرکز آن حضرموت واقع شده، عنوان کرده است (نک: EI^2) و روایت منقول یاقوت (۱۵۵/۱) و محمدحمیری (ص۱۵) مبنی بر وجود غارهای فراوان در سرزمین احقاف، مؤید آن است.

ابن فقیه، احقاف را چنانکه در قرآن کریم آمده، همان سرزمین قوم عاد دانسته است (همانجا). برخی اسطوره‌های کهن نیز حکایت از آن دارند که یکی از نوادگان آدم یا نوح نبی (ع) در این منطقه سکنی گزیده است (نک: طبری، *تاریخ*، ۲۰۶/۱؛ مسعودی، ۴۵/۱؛ انصاری، ۲۴۹). همچنین از قرون اولیهٔ هجری، گوری در آن منطقه به هود نبی منسوب بوده، و هنوز موجود است (همدانی، ۱۷۰؛ ابوعبید، ۱۱۹/۱-۱۲۰؛ ابن بطوطه، ۲۶۲؛ یاقوت، ۱۵۴/۱-۱۵۵؛ حمیری، محمد، همانجا؛ نیز نک: اکوع، ۱۷۰، حاشیهٔ ۲؛ علی، ۳۱۲/۱). مفسران قرآن کریم نیز کوشیده‌اند تا محدودهٔ جغرافیایی سرزمین قوم عاد را تعیین کنند. برخی، احقاف را کوهی در شام پنداشته‌اند، برخی دیگر دلالت کلمهٔ احقاف را بر مکانی خاص نپذیرفته و بیشتر، چنانکه در روایتی منسوب به ابن عباس آمده، احقاف را نام همین منطقهٔ واقع در جنوب عربستان دانسته‌اند (نک: صنعانی، ۲۱۷/۲؛ بیضاوی، ۲۵۷/۲؛ سیوطی، ۴۴۸/۷-۴۴۹). طبری ضمن نقل بیشتر اقوال در این زمینه، همهٔ آنها را روا دانسته و احتمال آنکه در قرآن کریم هر یک از آنها مراد بوده باشد، مورد تأکید قرار داده است (*تفسیر*، ۱۵/۲۶-۱۶).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ اکوع، محمد، حاشیه بر *صفة جزیرة العرب* (نک: هم، همدانی)؛ انصاری، محمد، *نخبة الدهر*، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ برو، توفیق، *تاریخ العرب القدیم*، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل*، استانبول، ۱۹۶۸م؛ *تاج العروس*؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ حمیری، نشوان، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*، به‌کوشش عبدالله جرافی، بیروت، عالم‌الکتب؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صنعانی، عبدالرزاق، *تفسیر القرآن*، به کوشش مصطفی مسلم محمد، ریاض، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، به کوشش احمد حسینی، تهران، ۱۳۸۹ق؛ علی، جواد، *تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ قرآن مجید؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵م؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد اکوع، صنعا، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همدانی، حسین، *الفرید فی اعراب القرآن المجید*، به کوشش فهمی حسن نمر و فؤاد علی مخیمر، دوحه، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI[2].

علی بهرامیان

اَحْقاف، نام سوره‌ای از قرآن مجید، در ترتیب تلاوت، چهل و ششمین و در ترتیب نزولِ مشهور، شصت و ششمین سوره که در مصحف متداول پس از سورهٔ جاثیه و پیش از سورهٔ محمد (ص) جای دارد. این سوره به مناسبت ذکر کلمهٔ «الاحقاف» در آیهٔ ۲۱ آن (نک: ه د، احقاف، صحرا) به این نام خوانده شده، و هیچ‌گاه نام دیگری نداشته است و بنا بر آنچه گفته‌اند (اندرابی، گ ۴۹ب-۵۰ الف)، دو وجه تسمیه می‌تواند داشته باشد: نخست آنکه «احقاف» تنها واژه از ریشهٔ «ح ق ف» است که در قرآن به‌کار رفته است (نک: راغب، ۱۲۵)، دیگر آنکه، سرگذشت قوم عاد که در سرزمین احقاف می‌زیستند، برخلاف ۸ سورهٔ دیگر که همه‌جا با داستان قوم ثمود همراه است، در این‌سوره به تنهایی عنوان شده است.

سورهٔ احقاف از سوره‌های «ثلاثین» (سی یا سی و چند آیه‌ای) است (برای این اصطلاح، نک: احمد بن حنبل، ۴۰۱/۱، ۴۱۹؛ سیوطی، ۴۳۳/۷) که در آغاز جزء ۲۶ از اجزاء سی‌گانهٔ قرآن قرار گرفته، به ۴ واحد موضوعی (رکوع) تقسیم شده، به شمارش کوفیان ۳۵ آیه و به شمارش بصریان و مدنیان ـ که «حم» را آیه نمی‌شمارند ـ ۳۴ آیه دارد و مشتمل بر ۶۴۴ کلمه و ۲٬۵۹۵ حرف است (طوسی، ۲۶۶/۹؛ زمخشری، ۵۱۴/۳؛ ابوالفتوح، ۱۴۶/۹؛ *دائرة المعارف آریانا*، ۴۸۵/۲). این سوره به اجماع دانشمندان علوم قرآنی، مکّی است (قرطبی، ۱۷۸/۱۶؛ ابن‌کثیر، ۲۷۴/۶؛ خازن، ۱۲۲/۴؛ نسفی، ۱۲۲/۴) و آیات آن به‌هم پیوسته و دارای سیاق منسجم است و سوره‌ای کاملاً یکپارچه به نظر می‌رسد؛ گواینکه بسیاری از مفسران، با توجه به روایات اسباب النزول، برخی از آیات آن را (۸، ۱۰، ۱۵-۱۷، ۳۵)، مدنی دانسته‌اند (نک: خازن، همانجا؛ محلی، ۶۶۴؛ صاوی، ۷۴/۴؛ طباطبایی، ۱۹۷/۱۸-۱۹۹).

سورهٔ احقاف هفتمین سوره از مجموعهٔ هفتگانهٔ «حوامیم» یا «آل‌حم» (سوره‌های ۴۰-۴۶) است که در بیشتر ترتیب نزولهای مُستند، به همین ترتیب مصحف کنونی پشت سر هم آمده‌اند (مثلاً، نک: ابن‌ندیم، ۲۸-۲۹) و این خود گواهی بر نزول پیاپی آنهاست (قس: ترتیب نزولهای زمانی پیشنهادیِ خاورشناسان، رامیار، ۶۷۵). سرآغاز مشترک «حم» و همانندی و همخوانی آیات این ۷ سوره به ویژه در فصلهای نخستین، نیز مؤید این مطلب است (نک: طباطبایی، ۸/۱۸). مجموع این سوره‌ها در زمان رسول خدا (ص) «لُباب القرآن»، «دیباج القرآن» و «عرائس القرآن» لقب داشته‌اند، و صحابه هنگام تعلیم قرآن به شاگردانشان این القاب را یادآور می‌شده‌اند (نک: اندرابی، گ ۴۰ الف-۴۱ الف؛ خازن، ۶۵/۴؛ ابن‌کثیر، ۱۲۰/۶).

موضوع اصلی و مقصود مشترک در مجموعهٔ حوامیم، چنانکه از بررسی مضامین و فصول نخستین آنها برمی‌آید، «مقایسهٔ کفر با ایمان و کافران با مؤمنان» است. متقدمان نیز در مقام بیان مقاصد این سوره‌ها و توجیه اتصال آنها به یکدیگر، به این مطلب اشاره کرده‌اند (بقاعی، ۱۳۴/۱۷-۱۳۵، ۲۳۰، ۲۴۰-۲۴۳، ۳۷۶، ۱/۱۸، ۴-۵، ۱۱۸). موضوع و مقصد سورهٔ احقاف نیز همان مقایسهٔ مؤمنان با کافران است (نک: به‌ویژه آیه‌های ۳-۷، ۱۶-۱۸، ۳۱-۳۵) که مضامین سوره، به‌خصوص تعبیرات قرینه و متناظر دو آیهٔ ۱۶ و ۱۸ و دو آیهٔ ۳۱ و ۳۲ در آن صراحت دارد (نک: طباطبایی، ۱۸۵/۱۸؛ قس: بقاعی، ۱۱۸/۱۸-۱۱۹).

سوره با وصف قرآن، کتابی که از سوی خدای عزیز و حکیم فرود آمده، آغاز می‌گردد؛ آنگاه به سازگاری و هماهنگی اندیشه و عمل خداپرستان با هدف از آفرینش جهان و ناسازگاری و ناهماهنگی کردار و پندار خداستیزان با آن، اشاره می‌کند: چندگانه پرستان را به سرزنش

1. Rentz

و نکوهش می‌گیرد و نسبت به رسوایی خدایان دروغین هشدار می‌دهد؛ از چگونگی برخورد معاندانهٔ مردم با کتابهای آسمانی و رسولان خدا، و در برابر، رفتار متواضعانه و منصفانهٔ پیامبران الٰهی با مخالفانشان سخن به میان می‌آورد؛ به مقایسهٔ اندیشه و عمل مؤمنان و کافران و روشنگری نقاط مثبت و منفی در زندگانی دنیوی و حیات اُخروی آنان می‌پردازد؛ برخورد قوم عاد را با هود (ع) که در این سوره، تنها با عنوان «اَخاعاد» (فردی از قوم عاد) از آن پیامبر یاد شده، همراه با تفصیلی بیش از همهٔ دیگر سوره‌ها دربارهٔ عذابشان (احقاف/۴۶/۲۱، ۲۴ـ ۲۵؛ قس: فصلت/۴۱/۱۳ـ ۱۶، ذاریات/۵۱/۴۱ـ۴۲، قمر/۵۴/۱۸ـ۲۱، حاقه/۶۹/ ۶ـ۸) بیان می‌کند؛ به نابودی اقوام ساکن آبادیهای اطراف عربستان، به سبب فسق و کفرشان، توجه می‌دهد؛ داستانِ گوش فرا دادن گروهی از جنّیان به‌آیات‌قرآنی را می‌آورد و سخنانی را از مُنذِران جن‌بازمی‌گوید؛ پیامبراکرم (ص) را به پایداری و شکیبایی همانند دیگر پیامبران اولوالعزم سفارش می‌کند؛ و ضمن تأکید بر وقوع و تحقق رستاخیز، با ترسیم تصویری از گردن نهادن کافران به حقانیت زندگانی اخروی و اذعان آنان به کوتاهی عمر و پوچی زندگی دنیوی خود، به هنگام رویارویی با آتش دوزخ، پایان می‌پذیرد.

سرگذشت قوم عاد، در این سوره ـ با آنکه به نام سرزمینشان نامیده شده ـ برخلاف سوره‌های دیگر از جمله فصلت (۴۱/۱۳ـ۱۶) در همین مجموعهٔ حوامیم ـ به صورت معترضه بیان شده است (نیز نک: طباطبایی، ۱۸/۲۱۷). موضوع آمدن منذران جن نزد پیامبر اکرم (ص) نیز ـ که به تفصیل در سورهٔ جن (۷۲/۱ـ۱۹) بیان شده ـ به اختصار و به‌صورت معترضه در واحد پایانی این سوره جای داده شده است. مناسبتی که برای طرح این موضوع در اواخر سورهٔ احقاف قابل ذکر است (قس: طبرسی، ۹/۱۳۹ـ۱۴۰؛ بقاعی، ۱۸/۱۷۷). فضای خاص این سوره و مجموعهٔ حوامیم است که مظاهر کفر و ایمان از دو سوی در آن به مقایسه گذاشته شده، و این مقایسه و رویارویی، همان نکتهٔ کلیدی است که نمایندگان جنیان آن را به‌عنوان محور همهٔ تعالیم انبیا و پیامهای آسمانی تلقی کردند و برای قومشان بازگفتند (نک: جن/۷۲/۱۴ـ ۱۵، احقاف/۴۶/۳۱ـ۳۲).

از نظر فقهی، آیهٔ ۱۵ سورهٔ احقاف، به سبب عبارت «وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلٰثونَ شَهْراً» که از زمان صحابه و تابعین به‌عنوان ملاک تعیین حداقل مدت حمل (۶ ماه) مورد توجه بوده است، شهرت بیشتری دارد (نک: قرطبی، ۱۶/۱۹۳؛ ابن‌کثیر، ۶/۲۸۰؛ فیض، ۲/۵۵۶). همچنین، در بیان سبب نزول این آیه، همواره میان مفسران اختلاف نظر وجود داشته است. مفسران شیعی نزول آن را در شأن امام حسین بن علی (ع) و دیگر امامان از ذریهٔ آن حضرت دانسته، و مفسران اهل سنت بر نزول آن دربارهٔ ابوبکر بن ابی قحافه و اسلام آوردن او و همهٔ افراد خاندانش اصرار ورزیده‌اند (نک: فخرالدین رازی، ۲۸/۱۹؛ قرطبی، ۱۶/۱۹۳ـ ۱۹۵؛ سیوطی، ۷/۴۴۳؛ فیض، ۲/۵۵۵ـ ۵۵۶؛ حویزی، ۵/۱۱ـ۱۵).

مآخذ: ابن‌کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفتوح رازی، *روح الجنان*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۸۵ق؛ احمد بن حنبل، *مسند*، بیروت، دارصادر؛ اندرابی، احمد، *الایضاح فی القراءات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بقاعی، ابراهیم، *نظم الدرر*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ حویزی، عبدعلی، *نور الثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵ق؛ خازن، علی، *لباب التأویل*، بیروت، دارالمعرفه؛ *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۳۰ش؛ راغب اصفهانی، حسین، *معجم مفردات القرآن*، به‌کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، دارالمعرفه؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صاوی، احمد، *حاشیة علی تفسیر الجلالین*، بیروت، داراحیاءالتراث‌العربی؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به‌کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فیض کاشانی، محسن، *الصافی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ *قرآن مجید*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ محلی، جلال‌الدین و جلال‌الدین سیوطی، *تفسیر الجلالین*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ نسفی، عزیزالدین، «مدارک التنزیل»، همراه *لباب التأویل* (نک: هم، خازن).

محمدعلی لسانی فشارکی

آَحکام، نک: حکم.

آَحکامِ اَوَّلیّه، نک: حکم.

آَحکامِ ثانَویّه، نک: حکم.

آَحکامُ السُّلْطانیّه، عنوانی مشترک برای دو کتاب پر ارزش از ابوالحسن ماوردی و ابویعلی ابن فراء در سدهٔ ۵ق که در آنها به شیوه و الگوی حکومتیِ اسلام پرداخته شده و مسائل و احکامی که با شؤون مختلف حکومت مرتبط بوده، مورد بحث قرار گرفته است.

پیشینهٔ تاریخی: چنین مسائل و احکامی در دورهٔ نخستین اسلامی چندان مطرح نبوده، و تمدن اسلامی همچون دیگر تمدنهای جهان در مسائل و مقررات حکومتی حرکتی از بسیط به پیچیده طی کرده است. این بدان معناست که در دوران خلفای نخستین و سپس بنی‌امیه، به جهت آشوبها و تفرقه‌ها، فتوحات و نیز عدم ثبات سیاسی، الگو و قانونمندی خاصی برای امر حکومت و سیاست وجود نداشته است. در مواردی که نصی از *قرآن* یا سیره‌ای از پیامبر (ص) وجود داشت، به حکم لازم الاجرا بودن بدان عمل می‌شد و در مواردی نیز به حسب مقتضیات زمان، شیوه‌ای خاص از سوی خلیفه اتخاذ می‌گردید. برای نمونه می‌توان از نامهٔ عمر هنگام فتح عراق به سعد بن ابی وقاص یاد کرد که در آن دربارهٔ تقسیم غنایم و خراج سرزمینهای فتح شده، نکاتی آمده است و همچنین است هنگامی که بلال بن رباح و یارانش برای حل مسألهٔ خراج زمین عراق و شام نزد عمر آمدند و او دستورهایی صادر کرد (نک: ابویوسف، ۲۳ـ۲۴).

در این دورهٔ آغازین شاید بتوان تنها رساله‌ها و نامه‌هایی را یافت که مسائل حکومتی در آنها با بیانی اندرزگونه آمده است. از پر اهمیت‌ترین این رساله‌ها، نامهٔ حضرت علی (ع) به مالک اشتر است که مشحون از رهنمودها و اندرزهایی دربارهٔ حکومت و رفتار حاکم است (نک: نهج

البلاغة، نامهٔ ۵۳).

در روزگار بنی‌عباس، اوضاع تا حدی متفاوت بود. زیرا از سویی وجود خلفای مقتدری در این خاندان، همچون هارون الرشید، در شکل گیری و سازماندهی خلافت اسلامی تأثیر بسزایی داشت. از سوی دیگر، حرکت فقیهانی که از شاخص‌ترین آنان می‌توان ابوحنیفه، اوزاعی و مالک را نام برد، در تدوین مبانی فقهی، به نوبهٔ خود در گسترش «احکام سلطانی» اثری ویژه بر جای نهاد. اگر چه فقها در امور مربوط به حکومت عملاً نقشی کم رنگ داشتند، ولی از دیدگاه علمی و نظری، احکام و مسائل متعلق به امور خلافت اسلامی در تمامی ابعاد، بالاخص در ابواب مختلفی چون خمس، زکات، اخذ عشر، خراج، مالیاتها و خاصه مسألهٔ قضا که می‌بایست با قوانین شرع انطباق پیدا می‌کرد، تنها با فتاوی فقیهان میسر می‌شد. از نکات شایان توجه در آغاز دورهٔ عباسی، گسترش تألیف و ترجمه و نگارش بوده است. به عنوان نمونه، می‌توان از شخصیتی چون ابن مقفع یاد کرد که در ترجمه‌هایش از متون پهلوی یا احتمالاً در برخی موارد از متون یونانی بهره گرفته (نک: عباس، ۵۴۳-۵۴۶) و آثاری چون *الادب الکبیر* (یا *الآداب الکبیر*)، *الادب الصغیر* و *الدرة الیتیمه* را که در آنها به طور مختصر به موضوع سیاست و کشورداری نیز پرداخته (مثلاً نک: «الادب الصغیر»، ۳۰-۳۲، جم، «الدرة الیتیمة»، ۶۵-۶۷، جم)، پدید آورده است. همچنین کتاب *التاج فی سیرة انوشروان* و *نامهٔ تنسر* در سبک فکری و به ویژه در شیوهٔ نگارش آثار تألیف شدهٔ پس از وی، بدون شک اثر فراوانی نهاد. افزون بر اینها، کتاب *رسالة الصحابه*، تألیف ابن مقفع - که خطاب به منصور عباسی نوشته شده - حاوی راهنماییهایی دربارهٔ سپاه خراسان، مردم کوفه، بصره، شام، حجاز و قاضیان و اطرافیان خلیفه و مسألهٔ مالیاتهاست و از تألیفات پر ارج این دوره محسوب می‌شود (نک: همو، «رسالة الصحابة»، ۱۲۱-۱۲۴، جم؛ برای آثار یاد شده، نک: هد، ابن مقفع). در همین دوره به مقتضای زمان، قاضی ابویوسف، از بنیان گذاران مکتب فقهی حنفیه، به درخواست هارون الرشید، دست به تألیف اثری با عنوان *الخراج* زد و در آن به مسائلی دربارهٔ خراج و حتی امور دیگر از زکات و غنایم جنگی و احکام جزایی پرداخت. محمد بن حسن شیبانی، یکی دیگر از فقیهان حنفی نیز، از پرداختن به مسائل فقهی در زمینهٔ احکام حکومتی کوتاهی نکرده است (مثلاً نک: *الجامع...*، ۱۵- ۲۵، ۱۹۲-۱۹۶، ۳۴۶، جم، *الحجة...*، ۴۲۲/۱، ۴۲۸، جم). پس از وی ابن قاسم از شاگردان مالک در *المدونة الکبری*، امور فقهی را به نوعی با مسائل حکومتی در می‌آمیزد (برای نمونه، نک: ۲۰۲/۶، ۳۲۸، جم). از آن پس آثار مختلفی که به طور ویژه یا ضمنی به مسائل حکومتی مربوط می‌شد، تألیف گردید که از آن میان کتابهای *الخراج* یحیی بن آدم و حسن بن زیاد لؤلؤی شایان ذکرند (ابن ندیم، ۲۵۸؛ نیز نک: هـ د، ابن آدم). همچنین شافعی در نوشته‌های خود (۱۵۹/۴، ۲۴۰، ۳/۶، ۱۳۰، ۱۹۷، جم) و ابوعبید قاسم ابن سلام در *الاموال* (ص ۶، ۲۴، ۳۳، ۶۴، جم) و دیگر مؤلفان آثار فقهی و حدیثی در این دوره، از بحث دربارهٔ مسائل حکومتی فرو گذار نکرده‌اند (مثلاً نک: بخاری، ۶۲/۴، ۱۳/۸، جم؛ مسلم، ۳۷/۲، ۴۵، ۵۹، ۷۵، جم؛ ابن ماجه، ۷۷۴/۲، ۸۴۷، جم؛ ابو داوود، ۱۳۰/۳، ۱۲۶/۴، جم؛ ترمذی، ۶۱۲/۳، ۳۲/۴، جم؛ نسایی، ۴۰۴/۳، ۴۶۰).

در این آثار آراء و نظریات فقهی نه به عنوان نظریاتی لازم الاجرا برای امرای حکومت، بلکه صرفاً در مسیر تکامل و تدوین نظام فقهی هر مذهبی مطرح می‌شد و بنا بر گرایش خلفا و امیران به هر کدام از این مذاهب و البته قدرت و نفوذ فقیهان مختلف، تطبیق امور با آراء مطروحهٔ همان مذهب صورت می‌گرفت. به هر روی در اواخر سدهٔ ۲ و در سدهٔ ۳ق کتابهای فقهی و حدیثی مشحون از نظریاتی بود که در مسائل حکومتی مورد استفاده بود. روشن است که در بین فقها، این رویه در سدهٔ ۴ ق نیز ادامه یافت (مثلاً نک: رازی، ۱۲۳-۱۵۶، ۱۵۹-۱۶۴، ۲۰۷). ولی در همین سده، جهشیاری با دیدی تاریخی به تشکیلات حکومتی در یک دورهٔ زمانی از تمدن اسلامی، کتاب *الوزراء و الکتاب* را تألیف کرد (نک: ص ۸-۱۴) و با بیان این مطلب که نخستین کسی که چیزی به نام دیوان را در حکومت اسلامی مطرح و تدوین کرد، عمربن خطاب بود (ص ۱۷)، به بررسی دوره‌های مختلف خلفا و وزرا و صاحب منصبان اسلام تا زمان مأمون عباسی پرداخته است. ضرورت تألیف چنین اثری شاید از آن رو بود که در این دوره، شکل حکومت و سازمانهای آن و حدود وظایف و اختیارات آنها تا اندازه‌ای مشخص شده بود و این را می‌توان کاملاً در نیمهٔ باقی مانده از کتاب *الخراج* قدامة ابن جعفر مشاهده کرد. تا پیش از تألیف این اثر بجز برخی کتابهای تاریخی، تمامی نوشته‌ها با دیدی فقهی و با استناد به آیات *قرآن*، اعمال رسول اکرم(ص) و زیر بناهای گذارده شده توسط خلفا، به بیان مطلب می‌پرداختند، ولی در این اثر، مؤلف با توجه به آنچه در نظام حکومت وجود داشته، به معرفی نهادهای مختلف حکومتی و ذکر اجمالی وظایف و اختیارات آنها پرداخته (مثلاً نک: قدامه، ۱۹ به بعد) و بخشی را نیز به موضوعهای حقوق انسانی و حقوق شخصی اختصاص داده است (همو، ۴۲۳ به بعد). وی از نخستین کسانی است که در کتاب خود، اندیشه‌ای سیاسی را مطرح کرده و در آن دین و سیاست را در کنار هم قرار داده است، مسأله‌ای که شاید طرح آن، بسیار متأثر از افکار سنتی ایرانیان بوده باشد (همو، ۴۳۶-۴۳۷؛ برای تداوم این اندیشه، نک: ماوردی، *تسهیل...*، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۳).

کتابهای *الاحکام السلطانیة*: در سدهٔ ۵ق/۱۱م مؤلفان کتابهای فقهی، راه اسلاف خود را در توجه به مسائل حکومتی ادامه دادند و این را می‌توان در کتابهای مذاهب مختلف مشاهده کرد (مثلاً نک: مفید، ۲۶۹-۲۷۷؛ سید مرتضی، ۲۳۶ به بعد؛ ابن حزم، ۴۲۰/۸، ۳۳۳/۱۱، ۳/۱۲؛ طوسی، ۵۷۷/۳، ۵۱۵، ۵۲۵؛ سغدی، ۶۳۰، ۶۸۹، ۷۷۰؛ ابو اسحاق، ۲۱۳، ۲۵۱؛ ابن براج، ۲۷/۲، ۵۱۸، ۵۵۶). درست در همین سده *الاحکام السلطانیه*، اثری بسیار پر اهمیت که نسبتاً جامع طرح کلی حکومت اسلامی بود، توسط ماوردی تألیف شد. ماوردی در این کتاب

به طور کاملاً صریح، همچون فقیهی که با امور دولت آشنایی کامل دارد، ریز مطالب حکومتی از قبیل خلافت و امامت، وزارت، امارت و غیره را مورد بررسی قرار داد. به این منظور از چگونگی انتخاب خلیفه و امام و جانشینان وی (ص ۷ـ ۸، ۱۵ـ۱۷) آغاز کرد، سپس به بیان وظایف، نسبت به امور مردم (ص ۱۸) و ذکر طبقات وزیران و انتصاب آنان پرداخت (ص ۲۵، ۳۱ـ۳۲) و با امور مختلف حکومتی کتاب را ادامه داد و در بخش آخر از آیین شهرداری که با اصطلاح «حسبت» از آن یاد می‌کند، سخن گفت (ص ۲۹۹ به بعد). ماوردی که قاضی و فقیهی شافعی بود، در جای جای کتاب با دیدی فقهی اختلافات و اتفاق نظرهای صاحبان مذاهب سه گانهٔ حنفی، مالکی و شافعی را مطرح ساخته است.

در همین دوره ـ شاید کمی پس از ماوردی ـ قاضی حنبلی، ابویعلی ابن فراء اثری با همین نام تألیف کرد، کتابی که شاید بتوان آن را بازنویسی و تحریری از کتاب ماوردی دانست. ابویعلی تقریباً تمامی آنچه را که در *الاحکام* ماوردی آمده است، نقل کرده و تنها برخی گفتارهای او را که مشتمل بر احادیث و روایات است، حذف نموده و در بارهٔ آراء فقیهان، ضمن حذف آراء شافعی، به بیان نظریات احمد بن حنبل پرداخته است. در برخی مواضع که ماوردی نظریات فقیهانی چون ابوحنیفه، ابویوسف، محمد بن حسن شیبانی، مالک و شافعی را نقل کرده، ابویعلی عین مطالب را آورده، ولی از ذکر نام فقیهان خودداری کرده است (مثلاً نک: ماوردی، *الاحکام*...، ۱۷۰ـ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴؛ قس: ابویعلی، ۱۴۳ـ۱۴۵). البته در کتاب او اضافاتی نیز به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ماوردی، همان، ۱۶۵؛ قس: ابویعلی، ۱۳۹ـ۱۴۰) که بیشتر آنها مربوط به بیان آراء احمد و حنبلیان است. در هر حال، این دو کتاب که مکمل یکدیگرند و در یکی از آنها آراء ابوحنیفه و مالک و شافعی و در دیگری آراء احمد آمده است، جمعاً می‌توانند به عنوان اثری واحد که نظریات فقهی سدهٔ ۵ق دربارهٔ مسائل حکومتی را مطرح می‌سازند، مورد استفاده قرار گیرند. هر دو کتاب برای پژوهش در تاریخ حکومت داری در اسلام نیز از اهمیت شایانی برخوردارند.

الاحکام السلطانیهٔ ماوردی مشتمل بر ۲۰ باب است که خود در مقدمه به ذکر عنوانها می‌پردازد (ص ۴) و با بیان این مطلب که خداوند برای امت خود زعیمی قرار داده که خلف پیامبر و نگهدار دین است و به وی سیاست عطا فرموده تا بنا بر شریعت الٰهی به تدبیر امور بپردازد، مقدمه را آغاز می‌کند. او عقیده دارد که امامت اصلی است که قواعد دین بر آن استقرار یافته و مصالح امت با آن منتظم گردیده و ولایات خاصه منبعث از اوست. بنابراین مؤلف بر خود فرض می‌بیند که پیش از هر چیز در امور حکومت به موضوع امامت بپردازد (ص ۳ـ۴)، بدین سان باب اول را به امامت اختصاص می‌دهد (نیز نک: ابویعلی، ۱۹ به بعد). او که عقد امامت را به اجماع فقها و بزرگان دین بر امت واجب می‌داند، پس از آنکه دو نظر را دربارهٔ شرعی یا عقلی بودن این وجوب مطرح می‌سازد، به ذکر شروط امامت می‌پردازد (ص ۵ ـ۷). این قسمت با آنچه ابویعلی در کتاب خود آورده، متفاوت است. ماوردی برای امام ۷ شرط را ذکر می‌کند (ص ۶)، حال آنکه ابویعلی تنها ۴ شرط را یاد می‌کند و بنا به نظر احمد، برخی شروط را که ماوردی آورده، غیر واجب می‌داند (ابویعلی، ۲۰).

کتاب با گفت و گو دربارهٔ ۲ نوع عقد امامت ادامه پیدا می‌کند که قسم اول اجماع مسلمین بر امامت و بیعت اهل حل و عقد است و قسم دوم آنکه امام سابق کسی را که دارای شرایط امامت است، انتخاب کند و به جانشینی خود بگمارد (ص ۷ ـ ۹؛ ابویعلی، ۲۳؛ قس: فضل الله، ۴۷، که نوع دیگر تصدی خلافت یعنی اخذ خلافت به سیف را نیز مطرح می‌کند). بسیار طبیعی است که کانون سخن در این کتاب، امامت و خلافت است. این نظریهٔ سیاسی آبشخوری جز آموزشهای اسلامی نداشته و الگویی برای حکومت و ساختار قدرت سیاسی است و تنها با نگرشی شرعی وتجربهٔ خلافت قابل درک است. در اینجا اصالت از آن شریعت الٰهی است و تمامی امور دیگر به تبع آن قابل اعتبارند و نیک پیداست که خلیفه، خود جانشین صاحب شریعت به نیابت پیغمبر اسلام (ص) است (برای این نظریه، نک: ص ۳؛ ابویعلی، ۱۹؛ نظامی، ۱۰ـ۱۱؛ برای نظر مخالف که خلیفه و حتی پادشاه مستقیماً از سوی خداوند برگزیده می‌شوند و خود صاحب شریعت هستند، قس: عنصر المعالی، ۱۴۴ـ ۱۴۸، ۱۶۷ـ۱۷۶، که در پردازش مطلب هیچ گونه سنخیتی با افکار اسلامی دربارهٔ خلیفه ندارد؛ نظام الملک، ۱۱ـ۱۲؛ غزالی، ۸۱ ـ۸۲؛ نخجوانی، ۹ـ۱۰). این طرز نگرش به خلافت، از سوی ماوردی که بیانگر تفکر سیاسی اوست، بسیار مورد توجه پژوهشگران معاصر قرار گرفته که می‌توان آن را طی مقالات گوناگونی که در این زمینه نوشته شده، مشاهده کرد (برای نمونه، نک: اسحاق، 314-275؛ خدوری، 18-17؛ روزنتال، 37-27؛ لائوست، 92-11؛ لیتل، 15-1؛ گیب، 302-291).

در باب دوم کتاب (ص ۲۵) به چگونگی انتخاب وزیر پرداخته شده است. وزارت بر دو نوع است: وزارت «تفویض» و وزارت «تنفیذ» که از آنها با عناوین «عام و خاص» و «مطلق و مقید» نیز یاد می‌شود (نیز نک: *تحفة الوزراء*، ۷۵). قسم اول آن است که خلیفه، وزارت را به کسی واگذارد و تدبیر و دستور تمامی امور را به وی محول گرداند. در اینجا به شرایط چنین وزیری پرداخته می‌شود، شرایطی که با شرایط امام یکی است، با این تفاوت که دربارهٔ وزیر، الزام نسب قریش وجود ندارد (ماوردی، همانجا؛ قس: ابویعلی، ۲۹، که این شرط اخیر را مجزا نکرده است). نوع دیگر وزارت تنفیذ است. در این قسمت قدرت عمل وزیر بسیار کاهش می‌یابد، چرا که در این حال وزیر بنابر رأی و تدبیر امام و خلیفه عمل کرده و از خود تسلطی نسبت به امور ندارد. در واقع وی پلی است میان خلیفه و والیان و رعایا (ص ۲۹؛ ابویعلی، ۳۱). آشکار است که در این نوع وزارت، شروط یاد شده تعیین کننده نبوده، تنها شروطی چون صداقت، امانت و غیره ارزش پیدا می‌کنند (نک: ص ۳۰؛ ابویعلی، همانجا). پس از پرداختن به اختلاف این دو نوع وزارت از بابت میزان

قدرت وزرا، نوع ارتباط خلیفه با آنان نیز مطرح می‌شود (ص ۳۰ـ۳۳؛ ابویعلی، ۳۱ـ۳۳). با توجه به اینکه ماوردی و ابویعلی، چنین موشکافانه به جزئیات مسائل حکومتی می‌پردازند، باز در همین دورهٔ زمانی در شرق شخصی چون عنصرالمعالی با قلمی ناصحانه *قابوس نامهٔ* خود را تألیف می‌کند (نک: ص ۱۵۹ـ۱۷۶).

باب سوم کتاب به امیران سرزمینهای مختلف اختصاص دارد. امارت به دو گونهٔ عام و خاص مطرح بوده است: امارت عامه از سوی خلیفه بوده که بر شهر یا سرزمینی برگزیده می‌شد. حیطهٔ قدرت چنین امیری مسائلی چون تدبیر لشکر، ارتزاق لشکریان، ترتیب دادن استحکامات، امور مربوط به قضا همچون انتخاب قاضی و حاکم، اخذ خراج و صدقات و گزینش عمالی بر این قسم امور و رسیدگی به امور رعایا را شامل می‌شد (ص ۳۵؛ ابویعلی، ۳۴). دوم امارت خاصه که همان شیوهٔ انتخاب را دارد با این تفاوت که حیطهٔ قدرت امیر کاستی گرفته است. در چنین امارتی، امیر حق مداخله در اموری چون قضا و جمع‌آوری خراج و صدقات را ندارد (ص ۳۷ـ۳۸؛ ابویعلی، ۳۶ـ۳۷).

باب چهارم دربارهٔ امیران لشکر است که در اصل برای جنگ با مشرکان معین می‌گردند. این امارت هم بر دو گونه است: یکی منحصر به تدبیرات جنگی و لشکری است و حالتی چون امارت خاصه دارد و دیگری تمامی احکامی چون تقسیم غنایم، بستن پیمان صلح و غیره را شامل می‌شود و می‌توان آن را قرین امارت عامه دانست (ص ۴۳؛ ابویعلی، ۳۹).

باب پنجم پردازشی از موضوع جنگ با اهل رده و اهل بغی است. ماوردی در آغاز دربارهٔ اهل رده، با تعریفی از این جماعت، به ذکر مسألهٔ ارتداد و بیان آرائی از فقیهانی چون ابوحنیفه و مالک دربارهٔ توبهٔ مرتد می‌پردازد (ص ۶۹ ـ۷۰؛ قس: ابویعلی، ۵۱). این بخش از کتاب با یادکردی از مطالبی دربارهٔ اثبات ارتداد، توبهٔ مرتد و فروع آن و نیز احکام مربوط به این گروه ادامه می‌یابد (ص ۷۰ـ۷۳؛ ابویعلی، ۵۱ـ۵۳).

باب ششم دربارهٔ مسألهٔ قضا و دادرسی است. ماوردی (ص ۸۳ ـ۸۴) و ابویعلی (ص ۶۰ ـ۶۱) هر کدام ۷ شرط را برای قاضی مسلم می‌دانند. چگونگی واگذاری سمت قضا، گسترهٔ قدرت وی، بحث در جواز وجود دو قاضی در یک شهر و این دست مطالب را می‌توان در این بخش یافت (ص ۸۸ ـ۹۳؛ ابویعلی، ۶۴ ـ ۶۹). ذکر این نکته در خور توجه است که این مبحث از جهت ارتباط مستقیم قضا با احکام شرعی و فقهی، از دیرباز مورد توجه فقها و نویسندگان بوده و علاوه بر کتابهای مختلف که به هر روی در آنها به مسألهٔ قضا پرداخته شده، آثار بسیاری با عنوان مشترک *ادب القاضی* (ه‍ م) یا *ادب القضاء* به رشتهٔ تحریر درآمده است (برای نمونه، نک: ابن ندیم، ۷۸، ۲۵۸، ۲۵۹). این باب از کتاب را تا حدودی می‌توان با «آیین دادرسی» در زمان حاضر مطابق دانست. همین باب مورد توجه خاورشناس انگلیسی، آمدرز که مقاله‌ای با عنوان «منصب قاضی در *احکام السلطانیة*[1]» به چاپ رسانیده (نک: ص 796-761)، قرار گرفته است.

هفتمین باب کتاب دربارهٔ «ولایت مظالم» است. دادگری که یکی از ارکان مهم در تفکر اسلامی محسوب می‌شود، به صورت دیوان مظالم در حکومت اسلامی جلوه می‌کند. مجلس رسیدگی با حضور والی مظالم و نمایندگانی از ۵ صنف تشکیل می‌شد که عبارت بودند از: حامیان و اعوان برای حاضر کردن قوی دستان به مجلس، قضات و حکام برای اطلاع داشتن از آنچه صورت می‌گیرد، فقیهان که در موارد مشکل از آنان استفتا می‌شود، کاتبان برای درج آنچه در مجلس رخ می‌دهد و شهودی که بر آنچه گذشته، شهادت و گواهی می‌دهند (نک: ص ۱۰۰). والی مظالم بر گروههای مختلفی نظارت دارد. از وظایف او رسیدگی به اموری همچون تحقیق در تجاوز والیان نسبت به رعیت و جست و جو دربارهٔ جور کارگزاران، اخذ اموالی چون خراج، دقت در کار کاتبان دیوانها، بررسی موارد «مسترزقه» (کارکنان دیوانها) که مستمریشان کاستی یافته، یا به تأخیر افتاده است و اموری دیگر از این قبیل را می‌توان یاد کرد (ص ۱۰۱ـ۱۰۴؛ ابویعلی، ۷۶ـ ۷۹). تبیین فرق بین قاضی و والی مظالم از دیگر مباحث این بخش است (نیز نک: آمدرز، «ولایت مظالم...[2]»، 674-635).

باب هشتم کتاب نیز به مسألهٔ «نقابت» اختصاص یافته است.

در بابهای ۹ ـ۱۷ به ابعاد اجتماعی مباحثی از فقه چون نماز جماعت، حج، زکات و دیگر حقوق مالی، احیای موات و سایر مباحث مربوط به اراضی پرداخته شده است.

باب ۱۸ مربوط به دیوانهاست. این دیوانها برای حفظ آنچه به حکومت مربوط است، ایجاد می‌شود و مجموعهٔ تشکیلاتی است که برای رسیدگی به محاسبات نواحی مختلف کشور، اموال و عواید عمومی و جز آن سازمان می‌یابد. پس از تعریف و بیان سبب نامگذاری این تشکیلات، از سابقهٔ تاریخی آنها و از اول کسی که در اسلام به تأسیس دیوان پرداخت، یاد شده است (ص ۲۴۹؛ دربارهٔ برخی اختلافات ریز، نک: ابویعلی، ۲۳۷). در ادامهٔ کتاب ذکر چند نوع دیوان آمده است (ص ۲۵۳ـ۲۵۴؛ ابویعلی، ۲۴۰). مؤلف افزون بر جدا کردن سرزمینهای مسلمان نشین از سرزمینهایی که اهل ذمه در آن زندگی می‌کنند، به ذکر مسألهٔ خراج و عشر و جزیه پرداخته است. معادن و احکام شرعی آن و مسائلی از این قبیل نیز در این باب آمده است (ص ۲۵۸ـ۲۶۰). عزل و نصب کارگزاران و چگونگی شروط و تعیین حیطهٔ عمل هر کدام، دورهٔ تصدی منصب و کناره‌گیری و عزل آنان، بخش دیگری از این باب را در بر می‌گیرد (ص ۲۶۱ـ ۲۶۵؛ ابویعلی، ۲۴۷ به بعد). بخشی از اموال مسلمانان که به شخص خاصی تعلق ندارد و از حقوق بیت المال تلقی می‌گردد، زیر نظر دیوانی خاص مورد رسیدگی واقع می‌شود. تقسیم اینگونه اموال به فیء، غنیمت و صدقه، بازگشای بحثی مفصل در همین مورد است (ص ۲۶۶ـ۲۶۷؛ ابویعلی، ۲۵۱ به بعد). دبیری دیوان از مشاغل مهم بوده و شخصی که عهده‌دار چنین

1. « The Office...»	2. « The Mazalim...»

مسئولیتی است، می‌بایست از دو صفت عدالت و کفایت برخوردار باشد. آخرین فصل این باب دربارهٔ اموری است که بر عهدهٔ کاتب دیوان است (ص ۲۶۸ به بعد؛ ابویعلی، ۲۵۳ به بعد؛ نیز نک: نظامی، ۱۲ به بعد).

باب ۱۹ در احکام جزایی است و در آن به جوانب اجرایی حدود و تعزیرات پرداخته شده است.

آخرین باب کتاب به «احکام حسبه» اختصاص داده شده است که در اصل با مسألهٔ امر به معروف و نهی از منکر ارتباطی ویژه دارد. شروطی که والی حسبه باید دارا باشد و توضیح این مطلب که عمل حسبت، رابطی است بین احکام قضا و احکام مظالم، از مسائل مطرح شده در این باب است (ص ۲۹۹ـ۳۰۰؛ ابویعلی، ۲۸۴ـ۲۸۵). این باب با موضوع امر به معروف و نهی از منکر و وظایف محتسب به پایان می‌رسد (ص ۳۰۳ به بعد؛ ابویعلی، ۲۸۷ به بعد؛ نیز نک: آمدرز، «ولایت حسبه[1]»، 77-101,287-314).

دو کتاب *احکام السلطانیه*، در سطحی وسیع مورد استفادهٔ نویسندگان بعدی قرار گرفته است. از بین آنان می‌توان کسانی چون ابن اخوه (ص ۹)، ابن قیم جوزیه (ص ۲۲، ۴۶، ۵۱ـ۵۲)، زرکشی (ص ۵۷، ۱۳۲)، ابن رجب حنبلی (۱۳، ۱۴، ۱۷) و فضل‌الله بن روزبهان (ص ۵۰، ۱۹۱، ۲۱۲) را نام برد. در این میان، به ویژه کتاب ماوردی بسیار مورد توجه خاورشناسان واقع شده و علاوه بر چاپهای مختلف، ترجمه‌هایی متعدد نیز از آن صورت گرفته است. *الاحکام السلطانیهٔ* ماوردی نخستین بار به کوشش مستشرق آلمانی انگر[2] در بن (۱۸۵۳م)، منتشر گردید. چاپهای دیگری از این اثر در قاهره (۱۲۹۸، ۱۳۲۴، ۱۳۲۷، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۶ق) و نیز ویرایشی از آن در همانجا توسط محمد بدرالدین غسانی در ۱۹۰۹م صورت گرفت. برخی از ترجمه‌های آن عبارتند از: برگردان آن به هلندی توسط کایزر با عنوان «حقوق عمومی و اداری اسلام همراه با مقایسه‌ای با حقوق مربوطه در هند هلند[3]»، لاهه، ۱۸۶۲م؛ ترجمهٔ آن به فرانسه توسط اُسترگ[4] در پاریس (۱۹۰۰ـ۱۹۰۶م) و نیز فانیان[5] در الجزایر، ۱۹۱۵م، و چاپ دوم آن در پاریس، ۱۹۸۲م. *الاحکام السلطانیهٔ* ابویعلی ابن فراء نیز یک بار در مصر (۱۳۵۶ق/۱۹۳۸م) و بار دیگر در بیروت (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م) به کوشش محمد حامد فقی منتشر شده است.

مآخذ: ابن اخوه، محمد، *معالم القربة*، به کوشش روبن لوی، کمبریج، ۱۹۳۷م؛ ابن براج، عبدالعزیز، *المهذب*، قم، ۱۴۰۶ق؛ ابن حزم، علی، *المحلی*، به کوشش احمد شاکر، بیروت، ۱۳۴۷ـ۱۳۵۲ق/۱۹۲۸ـ۱۹۳۳م؛ ابن رجب، عبدالرحمان، «الاستخراج لاحکام الخراج»، *موسوعة الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، *المدونة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ـ۱۳۲۵ق؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *احکام اهل الذمة*، به کوشش صبحی صالح، دمشق، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن مقفع، عبدالله، «الادب الصغیر»، «رسالة الصحابة»، «الدرة الیتیمة»، *رسائل البلغاء* (نک: هم، کردعلی)؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التنبیه*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابو داوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویه؛ ابو عبید قاسم بن سلام، *الاموال*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابو یعلی، محمد، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمدحامد فقی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابویوسف، یعقوب، «الخراج»، *موسوعة الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، المکتبة الاسلامیه؛ *تحفة الوزراء*، منسوب به عبدالملک ثعالبی، به کوشش حبیب علی راوی و ابتسام مرهون صفار، بغداد، ۱۹۷۷م؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، به کوشش حسن زین، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ رازی، احمد، *حلیة الفقهاء*، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ زرکشی، محمد، *اعلام الساجد باحکام المساجد*، به کوشش ابوالوفا مصطفی مراغی، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ سغدی، علی، *النتف فی الفتاوی*، به کوشش صلاح الدین ناهی، بیروت/عمان، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سید مرتضی، علی، *الانتصار*، به کوشش حسن خرسان، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ شافعی، محمد، *الام*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالمعرفه؛ شیبانی، محمد، *الجامع الکبیر*، حیدرآباد دکن؛ همو، *الحجة علی اهل المدینة*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، قم، ۱۴۱۱ق؛ عباس، احسان، «نظرة جدیدة فی بعض الکتب المنسوبة لابن المقفع»، *مجلة مجمع اللغة العربیة*، دمشق، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م، ج ۵۲ (۳)؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، *قابوس‌نامه*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ غزالی، محمد، *نصیحة الملوک*، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ فضل الله بن روزبهان، *سلوک الملوک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *تسهیل النظر و تعجیل الظفر*، به کوشش محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ مفید، محمد، *المقنعة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *دستور الکاتب*، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی علی زاده، مسکو، ۱۹۷۶م؛ نسایی، احمد، *سنن*، به کوشش عبدالغفار سلیمان بنداری و کسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ نظام الملک، حسن، *سیر الملوک* (*سیاست نامه*)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷ق؛ نظامی عروضی، احمد، *چهارمقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ *نهج البلاغة*؛ نیز:

Amedroz, H. F., « The Hisba Jurisdiction in the *Ahkam Sultaniyya* of Mawardi» , JRAS, 1916; id, « The Mazalim Jurisdiction in the *Ahkam Sultaniyya* of Mawardi» , JRAS, 1911; id , « The Office of Kadi in the *Ahkam Sultaniyya* of Mawardi» , JRAS , 1910 ; Gibb , H . A . R ., « Al-Mâwardî 's Theory of the Khilâfah» , *Islamic Culture*, 1937, vol. XI; Ishaque, Kh. M., « Al-Aḥkām al- Sulṭānīyah», *Islamic Studies*, 1965, vol. IV(1); Khadduri, M., *Law in the Middle East*, Washington D. C., 1955, vol. I; Laoust, H., « La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī», *Revue des études Islamiques*, Paris, 1968, vol.XXXVI(1); Little, D., « A New Look at *Al- Aḥkām al-Sulṭāniyya*» , *The Muslim World*, NewYork, 1974, vol. LXIV; Rosenthal, E.I.J., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962.

فرامرز حاج منوچهری

اَحْکامُ الْقُرآن، اصطلاحی است که در علم فقه و علوم قرآنی بر دستورهای فقهی قرآن اطلاق می‌گردد و آیاتی از قرآن که در بردارندهٔ چنین احکامی هستند، «آیات الاحکام» (ه م) خوانده می‌شوند. چگونگی استنباط احکام فقهی از آیات الاحکام و برخی مباحث خاص چون حجیت ظواهر قرآن، نسخ و تخصیص احکام فقهی آن با دیگر ادلهٔ فقهی و مباحثی از این دست، در علم اصول مطرح گردیده و از سوی مذاهب و مکاتب گوناگون فقهی دیدگاههای بسیار مختلفی در این باره

---

1. « The Hisba...» 2. R. Enger 3. S.Keizer, *Publiek en administratief regtvan den Islam met een inleiding over de toepasselijkheid van dat regt in Nederlandsch-Indie.* 4. L.Ostorog, *Les constitutions politiques.* 5. F. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif.*

ابراز شده است (نک: هد، کتاب).

احکام القرآن از سده‌های نخستین هجری، هم زمان با آغاز دورۀ تألیف در تمدن اسلامی، به عنوان یکی از موضوعات مشترک میان دو دانش فقه و تفسیر مورد توجه مؤلفان قرار گرفته است. همچون نخستین تألیف در اصول فقه، چنین شهرت دارد که محمد بن ادریس شافعی (د ۲۰۴ق)، نخستین بار احکام القرآن را موضوع یک اثر مستقل قرار داد و آن را مدون ساخت (نک: زرکشی، ۳/۲؛ حاجی خلیفه، ۲۰/۱). اما از آنجا که گزارشهایی دربارۀ تألیف آثاری مشابه از سوی دیگر عالمان سدۀ ۲ق/۸م، چون محمد بن سائب کلبی و مقاتل بن سلیمان در نیمۀ نخست آن سده، و یحیی بن آدم در نیمۀ دوم آن در دست است (نک: سطور بعد)، پذیرش این گفته سهل نمی‌نماید.

بیشترین کتابهای تألیف شده دربارۀ احکام فقهی *قرآن*، در طی قرون، عنوانهای عمومی احکام‌القرآن، فقه‌القرآن و شرح‌آیات‌الاحکام را داشته‌اند و با یک نگاه اجمالی می‌توان دریافت که عنوان احکام القرآن بیشتر در تألیفات اهل سنت و عناوین فقه القرآن و شرح آیات الاحکام بیشتر در آثار نویسندگان شیعی‌دیده می‌شود. همچنین کتب احکام القرآن، بیشتر بر اساس ترتیب سور و آیات قرآنی تنظیم گردیده، حال آنکه در کتب فقه القرآن و شرح آیات الاحکام غالباً ترتیب فقهی ملحوظ شده است.

در مقالۀ حاضر، نخست گزارشی از تألیفات مذاهب گوناگون اهل سنت با عنوان عمومی احکام القرآن ارائه می‌شود، آنگاه آثار علمای امامیه و اباضیه دربارۀ احکام فقهی *قرآن*، به اجمال مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الف ـ آثار مالکیه: ۱. تألیف احمد بن معذّل، از فقیهان نیمۀ نخست سدۀ ۳ق/۹م (نک: ابن ندیم، ۴۱، قس: ۲۵۲). ۲. تألیف قاضی ابواسحاق اسماعیل بن اسحاق جهضمی بصری (د ۲۸۲ق) که به گفتۀ ابن ندیم (ص ۴۰، ۲۵۲) کتابی بزرگ بوده است (نیز نک: خطیب، ۲۸۶/۶؛ زرکشی، همانجا) و انعکاس رواج آن در فهارس مغربی چون *فهرسۀ* ابن خیر اشبیلی (ص ۵۱ـ۵۲) دیده می‌شود. یک نسخۀ خطی ناقصی از این کتاب در کتابخانۀ قیروان در تونس شناخته شده که در ۴۰۲ ق کتابت شده است (نک: GAS,I/476). ۳. تألیف احمد بن محمد (یا محمد بن احمد) بن بکیر بغدادی (د ۳۰۵ق) که به عقیدۀ ابن عبدالبر، این کتاب در عرض سنن ترمذی و مختصر ابن عبدالحکم در موضوع خود بهترین اثر به شمار می‌رفته است (ابن خیر، ۱۲۱؛ برای رواج و اهمیت آن، نک: همو، ۵۳؛ زرکشی، همانجا). ۴. تألیف ابو محمد قاسم بن اصبغ قرطبی‌نحوی (د ۳۴۰ق) (نک: حاجی خلیفه، همانجا). ۵. تألیف بکربن علاء قشیری بصری (د ۳۴۴ق) که مختصری از کتاب اسماعیل بن اسحاق قاضی بوده است (نک: ابن خیر، ۵۲ـ۵۳؛ زرکشی، ۳/۲). ۶. تألیف منذربن سعید بلّوطی قرطبی (د ۳۵۵ق) (نک: ابن خیر، ۵۴؛ حاجی خلیفه، ۲۰/۱). ۷. تألیف ابواسحاق محمدبن‌قاسم‌بن‌شعبان (د ۳۵۵ق) (ذهبی، ۷۸/۱۶)؛ نیز مختصر *احکام القرآن*، تألیف ابو محمد مکّی بن ابی طالب قیسی یا قیروانی (د ۴۳۷ق) (نک: زرکشی، حاجی خلیفه، همانجاها؛ قس: سیوطی، ۳۳/۱). ۸. تألیف قاضی ابوبکر محمد بن عبدالله ابن عربی اشبیلی (د ۵۴۳ق) که به کوشش علی محمد بجاوی در قاهره (۱۹۵۷ـ ۱۹۵۹م) به چاپ رسیده است. مؤلف خود اختصاری از آن با عنوان *الاحکام الصغری* فراهم آورده است که به صورت خطی در برخی کتابخانه‌های رباط و فاس در مغرب نگهداری می‌شود (نک: GAL,S,I/732؛ اعراب، ۱۳۱). ۹. تألیف عبدالمنعم بن محمد بن فَرَس غرناطی (د ۵۹۷ق) (نک: زرکشی، سیوطی، حاجی خلیفه، همانجاها؛ ذهبی، ۳۶۵/۲۱).

مجموعۀ بزرگ *الجامع لاحکام القرآن* تألیف محمد بن احمد قرطبی، عالم مالکی اندلس (د ۶۷۱ ق)، با وجود اینکه مباحث فقهی *قرآن* را به تفصیل در بر دارد، باید در کنار تفاسیر عمومی طبقه‌بندی گردد.

ب ـ آثار حنفیه: ۱. تألیف ابوالحسن‌علی‌بن‌موسی‌قمی (د ۳۰۵ق) که به گفتۀ ابن ندیم (ص ۲۶۰) کتابی بزرگ بوده است (نیز نک: حاجی خلیفه، همانجا). ۲. تألیف ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۀ طحاوی، (د ۳۲۱ق) (نک: ابن ندیم، حاجی خلیفه، همانجاها). ۳. تألیف ابو بکر احمد بن علی جصّاص رازی (د ۳۷۰ق) که مشهورترین کتاب در این زمینه از نویسندگان حنفی است (نک :ابن ندیم، ۴۱، ۲۶۱؛ زرکشی، همانجا ؛ عبدالقادر قرشی، ۲۳۹/۲، ۴۳۴). این کتاب بارها از جمله در سالهای ۱۳۳۵ـ۱۳۳۸ق در استانبول و نیز در ۱۳۴۷ق در قاهره به چاپ رسیده است. ۴. نیز *تلخیص احکام القرآن* از جمال الدین محمود بن احمد بن سرّاج قونوی (د ۷۷۰ق) (نک: حاجی خلیفه، همانجا).

ج ـ آثار شافعیه: ۱. تألیف ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی (د ۲۰۴ق) که ابن ندیم (ص ۴۱، ۲۶۴) از آن یاد کرده است. این کتاب را که حتی در سدۀ ۵ ق/۱۱م از میان رفته بود، با *احکام القرآن* منسوب به شافعی (نک: شم بعد) که در واقع از تألیفات بیهقی است و سالها پس از تألیف *فهرست* ابن ندیم نوشته شده است، نباید اشتباه کرد. ۲. تألیف ابوبکر احمد بن حسین بیهقی (د ۴۵۸ق). وی تمامی گفتارهای پراکندۀ شافعی را در زمینۀ احکام القرآن از لابه لای آثار بازماندۀ او گرد آورده و در قالب کتابی تدوین کرده که در واقع جایگزین کتاب مفقود شافعی گردیده است. این کتاب با عنوان *احکام القرآن* شافعی بارها به چاپ رسیده و در برخی نسخ خطی آن عنوان کتاب به صورت مجموعۀ *کلام الشافعی من احکام القرآن* آمده است (نک: اشپیس، 107، شم 31؛ نیز GAS,I/489-490). ۳. تألیف ابوالحسن علی بن محمد شافعی، معروف به کیاهراسی (د ۵۰۴ق) که از مهم‌ترین آثار شافعیان در این زمینه به شمار می‌رود (نک: زرکشی، همانجا).

د ـ آثار حنابله: ۱. تألیف قاضی محمد بن حسین فراء، ابو یعلی کبیر (د ۴۵۸ق) (نک: ذهبی، ۹۱/۱۸؛ زرکشی، همانجا)؛ ۲. نیز *إحکام الرای من أحکام الآی*، تألیف شمس الدین محمد بن عبدالرحمان ابن صائغ (د ۷۷۶ق) (نک: حاجی خلیفه، ۱۸/۱).

ه ـ آثار ظاهریه: ۱. تألیف ابو سلیمان داوود بن علی ظاهری اصفهانی (د ۲۷۰ق) (نک: ابن ندیم، ۴۱)؛ ۲. تألیف ابو الحسن عبدالله ابن احمد ابن مُغَلِّس بغدادی (د ۳۲۴ق) (نک: همو، ۲۷۳؛ ذهبی، ۷۷/۱۵).

و ـ آثار اصحاب حدیث و برخی فقیهان منفرد: ۱. روایت [محمد ابن سائب] کلبی (د ۱۴۶ق) از ابن عباس (ابن ندیم، ۴۱). ۲. نیز تفسیر *الخمسمأة آیة*، تألیف مقاتل بن سلیمان بلخی (د ۱۵۰ق) از آغازگران فرقهٔ بتریه (نک: ابن ندیم، ۲۲۷). این کتاب بین اصحاب حدیث تداول داشت و احمد بن حنبل ضمن ستایش از مضامین کتاب، تألیف آن را به مقاتل بن حیّان نسبت می‌داد (نک: ابو داوود، ۳۱۴؛ سهمی، ۱۶۹). ۳. نیز مجرّد *احکام القرآن*، تألیف ابو زکریا یحیی بن آدم قرشی کوفی (د ۲۰۳ق) از فقیهان بتریه (نک: ابن ندیم، ۴۱). ۴. تألیف ابوثور ابراهیم بن خالد کلبی (د ۲۴۰ق) از فقیهان اصحاب حدیث، با روشی نزدیک به شافعی (همانجا؛ نیز هـ د، ابوثور). ۵. نیز *ایجاب التمسک باحکام القرآن*، تألیف قاضی یحیی بن اکثم تمیمی (د ۲۴۲ق) از فقیهان منفرد بصره (نک: ابن ندیم، همانجا). ۶. تألیف ابو الحسن علی بن حُجر سعدی (د ۲۴۴ق) عالم اصحاب حدیث مروزی (نک: ذهبی، ۵۱۱/۱۱؛ حاجی خلیفه، ۲۰/۱). ۷. تألیف ابوعمر حفص بن عمر ضریر از فقیهان اصحاب حدیث بصره (نک: ابن ندیم، ۲۸۷؛ نیز برای عناوین برخی دیگر از آثار اهل سنت دربارهٔ احکام القرآن، نک: ذهبی، ۵۷۱/۱۳؛ سیوطی، ۳۳/۱).

در میان تألیفات امامیه و دیگر مذاهب نیز آثار بسیاری در موضوع احکام القرآن دیده می‌شود که غالب آنها عنوان عمومی احکام القرآن ندارند، از آن جمله است:

الف ـ آثار امامیه: ۱. *فقه القرآن*، تألیف سعید بن هبة الله راوندی (د ۵۷۳ق)؛ ۲. *منهاج الهدایة*، از احمد بن عبدالله بن متوج بحرانی (د ۸۲۰ق)؛ ۳. *کنز العرفان فی فقه القرآن*، از فاضل مقداد سیوری (د ۸۲۶ق)؛ ۴. تفسیر شاهی به زبان فارسی، از ابوالفتح حسین جرجانی (د ۹۷۶ق)؛ ۵. *زبدة البیان فی فقه القرآن*، از مقدس اردبیلی (د ۹۹۳ق)، و آثار متعدد دیگر (برای گزارش تفصیلی تألیفات امامیه دربارهٔ احکام القرآن، نک: هـ د، ج عربی، ۷۲۳/۱).

ب ـ آثار زیدیه: ۱. *الثمرات من احکام الآیات*، تألیف فقیه یوسف ابن احمد (محمد) اکوع (نک: شوکانی، ۳۰؛ منصور بالله، ۲۳۴/۳، ۲۴۲، جم؛ برای نسخهٔ خطی، نک: اشپیس، 108، شم 32)؛ ۲. *تفسیر احکام الآیات* یا *شرح الخمسمأة آیة*، تألیف قاضی عبدالله بن محمد بن ابی القاسم نجری (نک: منصور بالله، ۳۰۰/۵؛ واسعی، ۷)؛ ۳. *الانوار المضیئة علی آیات الاحکام*، از سید محمد بن هادی بن تاج الدین (نک: عزالدین، ۱۷۰؛ نیز برای دو تألیف از زیدیان بتری، نک: سطور پیشین).

نیز از اباضیه، *تفسیر الخمسمأة آیة*، تألیف ابو المؤثر صلت بن خمیس بهلاوی، عالم اباضی عمان در سدهٔ ۳ق (نک: هـ د، ابو المؤثر).

مآخذ: ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابو داوود سجستانی، سلیمان، *مسائل احمد*، قاهره، ۱۹۳۴م؛ اعراب، سعید، *مع القاضی ابی بکر ابن العربی*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ زرکشی، محمد، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شوکانی، محمد، «اتحاف الاکابر»، *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ عزالدین، حسن، «مشیخة»، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، *نامهٔ مینوی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ منصور بالله، قاسم، *الاعتصام بحبل الله المتین*، صنعا، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ واسعی، عبدالواسع، *الدر الفرید*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ نیز:

GAL,S; GAS; Spies, O., « Die Bibliotheken des Hidschas», ZDMG, 1936, vol. XC.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَحْکامِ نُجوم، نک: نجوم.

اَحْمَد، از برجسته‌ترین نامهای پیامبر اسلام که در قرآن مجید نیز آمده است. از نظر دستوری، با این تلقی غالب که واژه از نظر اشتقاقی صیغهٔ افعلِ تفضیل از ریشهٔ «ح م د» است، مفهوم صفت تفضیلی ـ عالی از «محمود» به معنی «ستوده‌تر ـ ستوده‌ترین» یا از «حامد» به معنی «ستاینده‌تر ـ ستاینده‌ترین» از آن برمی‌آید. اگر چه از دیدگاه قواعد مربوط به ساخت افعل تفضیل در صرف عربی، به ویژه از دیدگاه دستوریان بصره، احتمال دوم بر نخستین رجحان دارد، اما همواره در میان عالمانی که به دور از قواعد صرفی بر این مسأله نگریسته‌اند، قول نخست از پذیرش ویژه‌ای برخوردار بوده است (نک: ابن قیم، «زاد المعاد»، ۶۹/۱ به بعد). با اینهمه، برخی از پیشینیان، نه به اعتبار قواعد دستوری، بلکه بر پایهٔ متون روایی مانند این حدیث نبوی که «در روز قیامت برای او [پیامبر (ص)] ستایشهایی گشوده می‌شود که برای کسی پیش‌تر گشوده نشده است و او با آن ستایشها پروردگارش را می‌ستاید»، مفهوم ستاینده‌ترین را بر ستوده‌ترین مرجح شمرده‌اند (نک: قاضی عیاض، ۳۱۲/۱ـ۳۱۳؛ سهیلی، ۱۵۳/۲؛ ملاعلی قاری، ۱۸۱/۲ـ۱۸۲).

دربارهٔ ساختار صرفی واژهٔ «احمد» برخی سخنان نامشهور نیز وجود داشته است: برخی اشتقاق آن را از مصدر حَمْد شبیه به اشتقاق احمر از حمره شمرده، بدون لحاظ شرایط دستوریان برای چنین اشتقاقی، درواقع آن را گونه‌ای از صفت مشبهه دانسته‌اند (نک: اربلی، ۷/۱) و گویا برخی نیز آن را همچون بعضی از نامهای کهن عربی، علم منقول از فعل مضارع تلقی می‌کرده‌اند (مثلاً نک: قرطبی، ۸۳/۱۸، با اشارهٔ گذرا)، ولی هیچ یک از این دو نگرش، اعتباری تحصیل نکرده است.

واژهٔ «احمد» برای نامیدن پیامبر اسلام در یک موضع از قرآن مجید (صف ۶/۶۱) به کار رفته است؛ آنجا که از زبان عیسی (ع) بشارتی دربارهٔ آمدن پیامبری در روزگاران بعد مطرح شده است. اینکه «احمد» از نظر دستوری اشتقاق روشنی داشت و می‌توانست در کنار نام اصلی پیامبر (ص)، «محمد» علاوه بر جنبهٔ عَلَمیت، از حیث

اشتقاق نیز تصویری نیکو از شخصیت روحانی پیامبر(ص) بنمایاند، موجب گردید که علمیت این نامها به گونه‌ای نسبی نگریسته شود، تا آنجا که گاه این امر به صورت نظریه‌ای به روشنی بیان گردیده است. به عنوان نمونه، ابن قیم جوزیه اظهار داشته است که تمامی نامهای پیامبر(ص) عَلَمهایی محض برای مجرد شناسایی مسمیٰ نیستند، بلکه ساختهایی وصفی و نامهایی مشتق هستند که برای مسمای خود ستایش و کمال را ایجاب می‌کنند (نک: همان، ۶۶/۱). هر چند در نوشته‌های کهن، نمونه‌ای صریح از چنین نظریه‌هایی به چشم نمی‌خورد، اما در عمل دیدگاه مشابهی در میان مسلمانان در اعصار پیش تر نیز وجود داشته است.

دربارهٔ علمیت نام احمد باید گفت که هرگاه نویسنده‌ای در صدد برمی‌آمد تا بجز محمد، نامهای دیگری را برای پیامبر اسلام برشمارد، همواره نام احمد در مرتبهٔ نخست یاد می‌شد. مشهورترین متن روایی در این باره حدیث جبیر بن مطعم به نقل از پیامبر (ص) است که در آن از ۵ نام پیامبر سخن رفته، و پیش از همه نامهای محمد و احمد به میان آمده است. نگرشی به اسانید روایت نشان می‌دهد که این حدیث از طریق روایت زهری از محمد بن جبیر از جبیر بن مطعم شهرت یافته است (نک: بخاری، ۲۷۰/۲، ۲۰۱/۳؛ مسلم، ۱۸۲۸؛ ترمذی، سنن، ۱۳۵/۵)؛ اما نظیر همین مضمون گاه با تفاوتی اندک در جزئیات از طریق جعفر بن ابی وحشیه و عتبة بن مسلم از نافع فرزند دیگر جبیر بن مطعم از پدرش (ابن سعد، ۱(۱)/۶۵؛ حاکم، ۶۰۴/۲؛ بیهقی، ۱۵۵/۱)، همچنین با سلسلهٔ اسناد اعمش و مسعودی از عمرو بن مرّه از ابو عبیده از ابو موسی اشعری از پیامبر(ص) (مسلم، ۱۸۲۸-۱۸۲۹؛ احمد بن حنبل، ۳۹۵/۴، ۴۰۴، ۴۰۷؛ ابن سعد، حاکم، همانجاها؛ بیهقی، ۱۵۶/۱-۱۵۷) و با سلسلهٔ اسنادِ حماد بن سلمه از عاصم از زرّبن حبیش از حذیفه، یا سلسلهٔ اسنادِ ابوبکر بن عیاش از عاصم از ابووائل از حذیفه از پیامبر(ص) (احمد بن حنبل، ۴۰۵/۵؛ ترمذی، *الشمائل*، ۲۱۱-۲۱۲؛ ابن سعد، همانجا) روایت شده است. بر پایهٔ این اسانید می‌توان چنین برداشت کرد که مضمون حدیث یاد شده، در نیمهٔ اول از سدهٔ ۱ ق از سوی صحابیان مختلف بازگو می‌شده است، اما تنها از نسلهای آغازین سدهٔ ۲ ق است که روایتها از حالت نقل فرد از فرد فراتر رفته، در سطح گسترده‌تری انتشار یافته است. در کنار این روایات، باید به متون شعری بازمانده از سرایندگان دهه‌های آغازین سدهٔ ۱ ق چون حسان بن ثابت (*دیوان حسان*، ۲۷۰/۱)، ابن زبعری (ابن طیفور، ۵۳)، امرؤالقیس کندی (ابن حبیب، ۱۸۶) و کعب بن مالک (همو، ۲۷۲) اشاره کرد که در آنها پیامبر (ص)، «احمد» نامیده شده است (نیز برای برخی ابیات منسوب به عبدالمطلب و ابوطالب با همین مضمون، نک: سهیلی، ۱۵۷/۲؛ *دیوان ابی طالب*، ۱۲، ۱۳، ۱۹، جم). بر پایهٔ مجموع آنچه ذکر شد، ظاهراً باید پذیرفت که تلقی وجود بیش از یک نام برای پیامبر(ص) و به ویژه نام احمد، از همان نیم سدهٔ نخستین هجری وجود داشته است و این امر با توجه به مفهوم ظاهر از عبارت قرآنی «اِسْمُهُ اَحْمَد» دور از انتظار نبوده، کاملاً قابل درک است.

اگر چه در میان برخی از عالمان سده‌های میانهٔ اسلامی، این تلقی با تأکید ویژه‌ای دیده می‌شود که هرگز کسی پیش از پیامبر اسلام به احمد نامیده نشده است و این امر نشانه‌ای از حکمت خداوند دانسته شده، تا کسی با احمدِ بشارت داده شده از سوی حضرت مسیح مشتبه نگردد (مثلاً نک: قاضی عیاض، ۳۱۳/۱)، اما نمونه‌هایی پراکنده از تداول این نام در میان عرب پیش از اسلام به دست آمده است. این نمونه‌ها که روایات آنها از نظر صحت و دقت ضبط، باید به درجات مختلفی طبقه‌بندی شوند، عبارتند از: ابوعمرو احمدبن حفص‌بن مغیرهٔ‌مخزومی (تنها در روایت ابوهشام مخزومی، نک: ابن اثیر، علی، ۵۳/۱؛ قس: ابن حجر، *الاصابة*، ۱۳۹/۴)، احمد بن غُجیان، احمد بن ثمامهٔ طایی، احمد بن دومان و احمد بن زید (نک: زرقانی، ۱۵۸/۳؛ نیز ابن حجر، همان، ۲۲/۱)، همچنین تیره‌های مسمی به «بنو احمد» در میان قبایل همدان، طیئ و غیر آن (زرقانی، همانجا) و به صورت کنیه در مورد ابواحمد عبد ابن جحش (ابن سعد، ۳(۱)/۶۲، جم؛ ابن اثیر، علی، ۱۳۳/۵؛ نیز نک: مونتگمری وات، 111 به بعد). گفتنی است که در سنگ نبشته‌های یافته شده در صفاه واقع در شمال شبه جزیرهٔ عربستان نیز نامهایی نزدیک به احمد دیده می‌شود که به عقیدهٔ پژوهشگران، صورتی اختصار یافته از نامهایی بوده است که با نام خداوند ترکیب گردیده‌اند (نک: EI^2).

با وجود این پیشینه و به رغم کاربرد احمد به عنوان نام پیامبر(ص)، تا دهه‌های پایانی سدهٔ ۱ ق، نام احمد برخلاف نامهای هم ریشهٔ آن محمد و محمود و حمید (یا حُمَید) تداول نیافته بود (برای تداول این نامها و مقایسه، نک: مونتگمری وات، 117-115).

نمونه‌ای از نامگذاری به احمد در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱ ق از سوی واقدی گزارش شده که به شدت مورد تردید است؛ بر اساس این روایت چهارمین فرزند جعفر بن ابی طالب از اسماء بنت عمیس، احمد نام گرفت (نک: ابن حجر، همان، ۹۷/۱، *لسان...*، ۱۲۲/۴)، در حالی که غالب منابع تنها به ۳ فرزند از آن دو، با نامهای عبدالله، عون و محمد اشاره کرده‌اند (مثلاً نک: ابن سعد، ۴(۱)/۲۲-۲۳؛ ابن اثیر، علی، ۳۹۵/۵؛ قس: ابن عنبه، ۳۶، که شمار فرزندان این زوج را به ۸ تن رسانیده که در میان آنان از احمد نامی یاد نشده است). آنچه به قطع می‌توان گفت، این است که در موالید اسلامی احمد بن عمرو بن تمیم، پدر خلیل ادیب مشهور مکتب بصره (د ۱۷۰ق/۷۸۶م) نخستین کسی است که نام احمد یافت و با احتساب اینکه خلیل خود در ۷۴ سالگی وفات یافته است (نک: ابن ندیم، ۴۸؛ نووی، ۱(۱)/۱۷۸) و تولد او بر این پایه در حدود سال ۹۶ ق/۷۱۵م رخ داده است، نامگذاری پدرش تخمیناً می‌بایست مربوط به ربع سوم از سدهٔ ۱ ق بوده باشد. فردی به نام «احمد ابن حمویه» را ــ که از اصحاب امام علی بن حسین(ع) (د ۹۵ق/ ۷۱۴م) شمرده شده (طوسی، ۸۴) ــ نیز، در صورت اعتماد بر گزارش، باید به عنوان نمونه‌ای در کنار احمد پدر خلیل جای داد و با اندکی تأخر، از فردی دیگر به نام «احمد بن محمد حضرمی» می‌توان یاد کرد که در زمرهٔ اصحاب امام باقر(ع) (د ۱۱۴ق/۷۳۲م) به شمار آمده است (نک:

برقی، ۱۰؛ قس: گفتهٔ مونتگمری وات، 111؛ نیز پیرو او شاخت در EI², که آغاز نامگذاری به احمد را از حدود سال ۱۲۵ق/۷۴۳م دانسته‌اند). تأکید بر شخصیت پدر خلیل به عنوان نخستین کسی که در دورهٔ اسلامی احمد نامیده شده است، در منابع کهن اسلامی دیده می‌شود (مثلاً نک: ابن ندیم، همانجا) و گاه در این باره دعوی اتفاق نظر نیز به چشم می‌خورد (نک: ابن حجر، همانجا) و این یادکردها خود تأییدی بر این نکتهٔ تاریخی است که حتی در اعصار کهن، نویسندگان اسلامی مدارکی دال بر اینکه در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱ ق، مسلمان زادگان را احمد نامیده باشند، در دست نداشته‌اند.

شماری از پژوهشگران معاصر، با توجه به تأخیر رواج نامگذاری به احمد در میان مسلمانان و برخی استدلالات دیگر، چنین پنداشته‌اند که واژهٔ «احمد» در *قرآن* مجید نباید به سان یک عَلَم، بلکه باید به عنوان یک صفت تلقی گردد و برداشت علمیت از این واژه، از هنگامی آغاز شده است که پیامبر اکرم را با «فارقلیط» موعود *انجیل* یکی دانسته‌اند (نک: مونتگمری وات، 113؛ EI²؛ برای ارتباط موضوع با فارقلیط، نک: سطور بعد). اگر چه در برخی از مبانی استدلال برای پردازش این نظریه جای گفت و گوست، اما فراسوی این گفت و گوها، حقیقتی انکار ناپذیر وجود دارد، مبنی بر آنکه صِرف کاربرد واژهٔ «احمد» برای پیامبر (ص) در *قرآن* مجید، حتی در حد یک صفت، و نیز سابقهٔ این نام در میان عرب می‌توانست انگیزه‌ای کافی در نامگذاری به احمد برای مسلمانان فراهم آورد؛ از این رو اگر تاریخ، فترتی در نامگذاری به احمد را در میان عرب ــ درست در همان زمان انتقال از آیین کهن به اسلام ــ نشان می‌دهد، علت آن را باید در پندارهای نخستین اسلامی جست و جو کرد. بدون اینکه گزارش بخصوصی در میان باشد، این احتمال را می‌توان مطرح ساخت که مسلمانان صدر اسلام همچنانکه از تکنّی به ابوالقاسم، کنیهٔ پیامبر (ص) (بخاری، ۱۴/۲، جم؛ مسلم، ۱۶۸۲ــ ۱۶۸۴) یا دست کم از جمع بین نام محمد و کنیهٔ ابوالقاسم پرهیز داشته‌اند (نک: ابو داوود، ۲۹۲/۴؛ ترمذی، سنن، ۱۳۶/۵ــ۱۳۷؛ کلینی، ۲۱/۶)، از نامگذاری فرزندان خود به احمد نیز اجتناب می‌کرده‌اند. شکستن این پرهیز و رواج نامگذاری به احمد، حتی مطرح شدن استحبابِ این نام (مثلاً نک: کلینی، ۱۹/۶؛ زرقانی، ۳۰۱/۵) نیز غریب تر از آن نیست که پرهیز از جمع بین نام و کنیهٔ محمد و ابوالقاسم در همان عصر صحابه گاه به گاه شکسته می‌شده است (برای نمونه‌ها، نک: ابن حجر، *الاصابة*، ۵۰۹/۳).

دربارهٔ علمیت نام احمد برای پیامبر (ص) باید از روایاتی یاد کرد که از نامگذاری پیامبر (ص) به وسیلهٔ یکی از بزرگان خاندان نبوی در اوان ولادت سخن به میان آورده‌اند. بر پایهٔ روایتی از امام باقر (ع)، در دورهٔ حمل، به آمنه مادر پیامبر (ص) ندا در رسید که نام فرزند خود را احمد گذارد (نک: ابن سعد، ۱(۱)/۶۱، ۶۴؛ قس: ابن هشام، ۱۴۵/۱، که در آن «محمد» آمده است)؛ همچنین در روایتی شیعی چنین آمده است که نام احمد را ابوطالب عموی پیامبر (ص) در روز نهم ولادت بر وی گذارد و حضرت را به سبب ستایش اهل آسمان و زمین احمد نام نهاد (کلینی، ۳۴/۶). به هر حال در مقایسه بین دو نام احمد و محمد از نظر تقدم زمانی، برخی از سیره نویسان، تسمیهٔ پیامبر (ص) به احمد را پیش تر از تسمیهٔ او به محمد دانسته‌اند و با پیوند دادن نام احمد با مسألهٔ بشارت، نامگذاری پیامبر (ص) را به احمد، به عهد مسیح (ع) باز گردانیده‌اند (نک: سهیلی، ۱۵۳/۲)، حال آنکه گروهی دیگر برآنند که نامگذاری آن حضرت به احمد از نظر زمانی، میان تسمیهٔ وی به محمد در *تورات* و تسمیهٔ او به محمد در زمان حیات خود محصور گردیده است (نک: ابن قیم، جلاء...، ۹۸ به بعد).

با گذار از نگرش تاریخی و بازگشت به مسألهٔ نسبی بودن علمیت نامهای پیامبر (ص) نزد مسلمانان و فراموش نکردن مفهوم وصفی در این نامها، باید یادآور شد که گاه در روایات اسلامی در مقایسهٔ دو نام احمد و محمد با یکدیگر، بر مفهوم تفضیلی احمد تأکید شده است. بر پایهٔ یک روایت از خود پیامبر (ص)، وی از آن جهت محمد نامیده شد که در زمین ستوده بود و از آن روی احمد نام گرفت که در آسمان بیشتر ستوده بود (نک: قمی، ۳۶۵/۲؛ برای روایاتی مشابه، نک: کلینی، همانجا؛ ابن بابویه، *علل*...، ۱۲۷/۱ــ۱۲۸، *معانی*...، ۵۱ــ۵۲؛ *الاختصاص*، ۳۴). جلوه‌ای دیگر از مفهوم تفضیل در نام احمد، در حدیثی از پیامبر (ص) به روایت علی (ع) و ابی بن کعب است که در شمار ۵ برتری پیامبر (ص) نسبت به پیغمبران پیشین، از نامیده شدن به احمد یاد شده است (نک: احمد بن حنبل، ۹۸/۱، ۱۵۸؛ سیوطی، *الدر*...، ۲۱۴/۶؛ قس: بخاری، ۷۰/۱، جم؛ با روایات مشابهی از طریق ابن عباس، جابر و ابو هریره که نامگذاری به احمد در آنها با فقرهٔ دیگری جایگزین شده است؛ مسلم، ۳۷۰ــ۳۷۲؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۲۹۲/۱).

گفتنی است که گاه به نام احمد در کنار محمد، به سان تنها نامهای اصلی پیامبر (ص) نگریسته شده است. به عنوان نمونه‌ای کهن به روایتی از علی (ع) باید اشاره کرد که بر پایهٔ آن در میان پیغامبران، ۵ تن به دو نام خوانده شده‌اند و آخرین آنان، پیامبر اسلام دو نام محمد و احمد را داشته است (نک: ابن بابویه، عیون...، ۱۹۲/۱؛ نیز نک: بیهقی، ۱۵۹/۱، به نقل از خلیل بن احمد).

بشارت به احمد: تنها نمونهٔ کاربرد «احمد» در *قرآن* مجید، این نام را با موضوع بشارت پیوند داده است؛ آنجا که از زبان عیسی مسیح بشارتی دربارهٔ آمدن پیامبر اسلام با این مضمون طرح می‌شود که «من رسول خدا به سوی شمایم، *تورات* را که پیش از من آمده است، تصدیق دارم و به رسولی بشارت می‌دهم که پس از من می‌آید و نام او احمد است» (صف/۶۱/۶).

این بشارت صریح که *قرآن* از زبان عیسی (ع) به میان آورده است، از صدر اسلام، عالمان مسلمان را بر آن داشته تا نشانی از احمد را در نوشته‌های عهد جدید جست و جو نمایند. این امر گاه در آن حد بود که به گونه‌ای گذرا از ذکر نام «احمد» برای پیامبر اسلام در *انجیل* سخن به میان آرند؛ مهم ترین نمونه از این دست، شماری از احادیث منقول از

زبان پیامبر(ص) از طریق صحابیانی چون ابن عباس و جابر هستند که بر پایهٔ آنها نام پیامبر(ص) در قرآن «محمد»، در *انجیل* «احمد» و در *تورات* «احید» آمده بوده است (نک: ابن بابویه، *معانی*، ۵۱؛ سیوطی، *الخصائص...*، ۱۳۳/۱).

گاه نیز سعی بر آن بوده است تا عبارت مشتمل بر «بشارت به احمد» عیناً ــ البته در قالب زبان عربی ــ ارائه گردد. به عنوان نمونه در روایتهای بلندی که از داستان «مباهله» (هـ م) در دست است، عباراتی مشتمل بر «بشارت به احمد» از زبان عالمان مسیحی نجرانی از «مفتاح (در برخی نسخ مصباح) چهارم *انجیل*» (شاید اشاره‌ای به متن چهارم عهد جدید، *انجیل یوحنا*) نقل شده است (نک: *الاختصاص*، ۱۱۲-۱۱۳؛ ابن طاووس، سعد...، ۹۱ به بعد، روایت عبدالرزاق؛ نیز همو، *اقبال*...، ۵۰۹، روایت ابوالمفضل و ابن اشناس) که احتمال می‌رود این روایتها با «بشارت به فارقلیط» در *انجیل یوحنا* (نک: سطور بعد) در ارتباط بوده باشند، اما به هر تقدیر نصوص نقل شده در آنها با نصوص بشارات مربوط به فارقلیط سازگاری تمام ندارند.

همچنین بر پایهٔ روایتی از ابن سعد، در سدهٔ ۱ق شخصی تازه مسلمان به نام سهل مریسی مولای عُثیمه که خود «قاری *انجیل*» بود، می‌گفت که نزد عمویش یک «مصحف» (کتاب مقدس) یافته بود که در آن، سخن از پیامبر اسلام به میان آمده، و در اوصاف وی چنین گفته شده بود که «او از ذریهٔ اسماعیل و نامش احمد است» (نک: ۱(۱)/۶۴، ۱(۲)/۸۹). بشارت نقل شده در این روایت، با برداشت اسلامی از موضعی در سفر پیدایش (۱۷:۲۰)، مبتنی بر «بشارت به مادماد» قابل مقایسه است؛ توضیح آنکه در سیاق گفتار دربارهٔ اسماعیل فرزند ابراهیم (ع) در موضع یاد شده از اصل عبرانی *کتاب مقدس*[1] (سفر پیدایش، ۱۷:۲۰) ترکیبی به شکل «بِمْأدْمْأد» به کار رفته است که در برگردانهای متداول عهد عتیق به صورت «بسیار کثیر» یا معادلهای آن در زبانهای دیگر ترجمه گردیده است (برای نمونه‌هایی از ترجمه‌های کهن عربی با عباراتی مشابه، نک: ابن قیم، جلاء، ۹۹ به بعد؛ ابن کثیر، ۱۱۳-۱۱۴). در حالی که برخی از عالمان مسلمان «ماد ماد» را اشاره به «محمد» دانسته، واژهٔ «ماد ماد» (گاه ضبط به صورت مود مود، مید مید، در تمام موارد با دال و ذال) را از نامهای پیامبر(ص) در برخی از کتب آسمانی پیشین شمرده‌اند (نک: ابن شهر آشوب، ۱۵۲/۱؛ طبرسی، ۸؛ ابن قیم، همانجا؛ کازرونی، ۱۴۰؛ ابن کثیر، سیوطی، همانجاها) و شاید عبارت مورد نظر سهل مریسی نیز همین عبارت سفر پیدایش و نه *انجیل*، با ترجمهٔ «ماد ماد» به احمد بوده باشد.

گاه در روایات، موضوع بشارت به احمد از تعالیم عیسی(ع)، یعنی مورد منصوص *قرآن*، فراتر رفته، و به کتابهای آسمانی و تعالیم پیامبران پیشین نیز کشیده شده است. بشارتی مشهور نزد مسلمانان سدهٔ ۱ق، به نقل از *تورات* وجود داشته که با متن شناخته شدهٔ عهد عتیق قابل تطبیق نیست و در تعبیر عربی آن به شکل کلی «عبدی المختار لیس بفظّ و لاغلیظ» آغاز می‌شده است. این «عبد مختار» بشارت داده شده، در برخی از روایات، «احمد» نامیده شده است (نک: راوندی، ۷۹/۱-۸۰؛ «القاب الرسول...»، ۶-۷)؛ حال آنکه در غالب گونه‌های این بشارت، نام «محمد» به میان آمده است (مثلاً نک: ابن سعد، ۱(۲)/۸۷-۸۹؛ ابن شبه، ۶۳۴/۲-۶۳۵؛ برای بشارتهای دیگری به احمد در گفتار موسی(ع)، نک: سهیلی، ۱۵۳/۲؛ اربلی، ۷/۱؛ سیوطی، *الخصائص*، ۱۳۳/۱).

همچنین در روایتی از وهب بن منبه، بشارت به پیامبر(ص) با عنوان «احمد» از *زبور* داوود(ع) (ابن عساکر، ۵۳۰/۱) و در برخی روایات از *صحیفهٔ* اشعیا (ابوحاتم، ۱۹۷) حکایت شده است. سرانجام باید از «بشارت به احمد» منتسب به حبقوق نبی یاد کرد که با موضعی از متن حاضر *صحیفهٔ* حبقوق قابل مقایسه است. در متنی به روایت نوفلی از امام رضا(ع) مربوط به سدهٔ ۳ق/۹م به نقل از حبقوق چنین آمده است: «خداوند تبیان را از کوه فاران بیاورد و آسمانها از ستایش احمد و امت او پر شد...» (جاء الله بالتبیان من جبل فاران و امتلأت السماوات من تسبیح احمد و امته...؛ نک: ابن بابویه، عیون، ۱۳۴/۱؛ راوندی، ۷۵/۱؛ قس: ابن ربن، ۱۶۹؛ ابوحاتم، همانجا؛ کراجکی، ۹۱؛ مأخذ اخیر به نقل از دانیال که در آنها نام «محمد» آمده است). در *صحیفهٔ* حبقوق (۳:۳) چنین آمده است: «خدا از تیمان آمد و قدوس از جبل فاران، جلال او آسمانها را پوشانید و زمین از ستایش او مملو گردید». واژهٔ ترجمه شده به «جلال او» در اصل عبرانی «هووو» است. گرد هم آمدن روایات متعدد و متنوع مبتنی بر بشارت به احمد در نوشته‌ها و تعالیم اهل کتاب در *طبقات* ابن سعد (۱(۱)/۱۰۳-۱۰۷) نشان از توجه خاص و گستردهٔ عالمان مسلمان در سدهٔ ۲ و شاید سدهٔ ۱ق به یافتن اشارتی بر «بشارت به احمد» در منابع دینی پیشینیان دارد.

در پایان سخن، باید از بشارات موجود در *انجیل* یوحنا (۱۴:۱۶، ۲۶؛ ۱۵:۲۶؛ ۱۶:۷) مبنی بر فرستاده شدن «فارقلیط» در دوره‌ای پس از عیسی مسیح یاد کرد (نیز ذکر آن در برخی از متون آپوکریف یا دیگر آثار کهن مسیحی، مانند: «دعای پولس رسول[2]»، 28؛ «تسلیت نامهٔ» یعقوب سروگی، 388) که گاه با موضوع بشارت به احمد پیوند داده شده است. واژهٔ «فارقلیط» (یا بارقلیط) شکل عربی شده‌ای از واژهٔ یونانی پاراکلتوس[3] به معنای مدافع، وکیل، شفیع یا میانجی بوده است (نک: لیدل، 1313؛ مولر، 519) که در فرهنگ کلیسایی به معنای «تسلی دهنده» تفسیر می‌شده است (برای پیشینهٔ این تفسیر در ترجمه‌های عربی، نک: ابن قیم، *هدایة*...، ۸۴؛ در ترجمه‌های سریانی و قبطی، نک: گائری، 253؛ کروم، 333؛ نیز نک: لیدل، همانجا).

عالمان اسلامی در قرون متمادی گاه‌گاه بر این نکته اشارت نموده‌اند که پاراکلتوس درواقع قرائت تحریف‌آمیزی از واژهٔ پریکلوتوس[4] در

1. *Biblia Hebraica.* 2. « The prayer of the Apostle Paul » 3. Parakletos 4. Periklutos

یونانی است، هر چند که تعابیر آنان از این تلقی از دقت زبانی چندانی برخوردار نبوده است (برای توضیح، نک: مونتگمری وات، 114-113). پریکلوتوس که در لغت به معنی بزرگوار، مشهور و عالی بوده، و در دوره‌های ماقبل مسیحی بارها کاربرد یافته است (نک: لیدل، 1377؛ مولر، 541)، از نظر مفهوم لغوی می‌تواند تعبیری از نام پیامبر اسلام «محمد» یا «احمد» تلقی گردد (نیز نک: براون، 341). ماوردی بر این نکته تصریح نموده که فارقلیط از ریشه‌ای به معنای «حمد» گرفته شده است (ص ۲۱۲؛ قس: نظریاتی کهن که در آنها فارق لیطا یا بارقلیط به معنی «آنکه حق و باطل را از هم جدا سازد» تفسیر شده است؛ قاضی عیاض، ۳۲۱/۱؛ ابن اثیر، مبارک، ۴۳۹/۳؛ ابن قیم، همانجا) و ابن قیم بر این امر تصریح دارد که برخی فارقلیط را بر احمد مذکور در قرآن منطبق دانسته‌اند (همان، ۸۹ـ۹۰؛ نک: فخرالدین، ۳۱۳/۱۹-۳۱۴؛ یوردآیدین، 142، به نقل از ابراهیم متفرقه؛ برای توضیح بیشتر، نک: هد، فارقلیط).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ همو، *عیون اخبار الرضا(ع)*، نجف، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن رین، علی، *الدین و الدولة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، کتاب *الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ـ۱۹۱۵م؛ ابن شبه، عمر، *تاریخ المدینة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، حجاز، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *مناقب آل ابی طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن طاووس، علی، *اقبال الاعمال*، تهران، ۱۳۲۰ق؛ همو، *سعد السعود*، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن طیفور، احمد، کتاب *بغداد*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، [عمان]، دارالبشیر؛ ابن عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *جلاء الافهام*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، «زادالمعاد»، در حاشیهٔ *شرح المواهب* (نک: هم، زرقانی)؛ همو، *هدایة الحیاری*، به کوشش سیف‌الدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *الفصول فی سیرة الرسول(ص)*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابوحاتم رازی، احمد، *اعلام النبوة*، به کوشش صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ اربلی، علی، *کشف الغمة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ «القاب الرسول و عترته(ع)»، *المجموعة النفیسة*، قم، ۱۴۰۶ق؛ بخاری، محمد، *صحیح*، همراه با حاشیهٔ سندی، قاهره؛ برقی، احمد، *رجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، همراه *رجال* ابن داوود حلی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بیهقی، احمد، *دلائل النبوة*، به‌کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به‌کوشش احمد محمدشاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به بعد؛ همو، «الشمائل»، همراه با حاشیهٔ باجوری، قاهره، ۱۳۴۴ق؛ حاکم نیشابوری، محمد، *مستدرک الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ *دیوان ابی طالب*، روایت ابوهفان مهزمی، نجف، ۱۳۵۶ق؛ *دیوان حسان بن ثابت*، به کوشش ولید عرفات، بیروت، ۱۹۷۴م؛ راوندی، قطب الدین، *الخرائج و الجرائح*، قم، ۱۴۰۹ق؛ زرقانی، محمد، *شرح المواهب اللدنیة*، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ سهیلی، عبدالرحمان، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ سیوطی، *الخصائص الکبری*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ طبرسی، فضل، *اعلام الوری*، نجف، ۱۳۹۰ق؛ طوسی، محمد، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ عهدجدید؛ عهد عتیق؛ فخرالدین رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ قاضی عیاض، *الشفاء*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، بیروت، ۱۹۷۷م؛ قرآن مجید؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ قمی، علی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کازرونی، محمد، *نهایة المسئول*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش محمدجعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ کراجکی، محمد، *کنز الفوائد*، تبریز، ۱۳۲۲ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ ماوردی، علی، *اعلام النبوة*، به کوشش محمد معتصم بالله، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ملاعلی قاری، *جمع الوسائل فی شرح الشمائل*، قاهره، ۱۳۱۸ق؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م؛ نیز:

Biblia Hebraica, ed. Rudolf Kittel, Stuttgart, 1937; Browne, E.G., *A Year Amongst the Persians*, London, 1970; Crum, W.E., *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1972; EI²; Guthrie, A.& E.F.F.Bishop, «The Paraclete, Almunhamanna and Aḥmad», *The Muslim World*, NewYork, 1951, vol. XLI; Jacob of Sarug, «Trostschreiben» (vide: Schröter); Liddell, H.G.& R. Scott, *Greek English Lexicon*, Oxford, 1968; Montgomery Watt, W., « His Name Is Aḥmad», *The Muslim World*, New York, 1953, vol. XLIII; Muller, F. & J.H. Thiel, *Grieks - Nederlands woordenboek*, Batavia, 3 rd edition; « The Prayer of the Apostle Paul», tr. D. Mueller, *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, 1984; Schröter, R., « Trostschreiben Jacob's von Sarug an die himjaritischen Christen», ZDMG, 1877, vol. XXXI; Yurdaydın, H., *Islam Tārihi Dersleri*, Ankara, 1982.

احمد پاکتچی

اَحْمَد (اول) (۹۹۸ـ۲۳ ذیقعدهٔ ۱۰۲۶ ق/ ۱۵۹۰ ـ ۱۲ نوامبر ۱۶۱۷م)، چهاردهمین سلطان عثمانی، معاصر با شاه عباس اول صفوی.

احمد در شهر مغنیسه (امروز: مانیسا) به دنیا آمد. در چهارده سالگی (۱۸ رجب ۱۰۱۲ق/۱۲ دسامبر۱۶۰۳م)، درگذشت پدر و جلوس خود را با صدور «خط شریف» (فرمان)، خطاب به قاسم پاشا، قائم‌مقام صدر اعظم، اعلان کرد (عطایی، ۶۰۸ ـ ۶۰۹؛ صولاق‌زاده، ۶۸۴). دورهٔ سلطنت احمد یکی از پرآشوب‌ترین ادوار حکومت خاندان عثمانی و نیز آغاز ضعف قدرت نظامی و سیاسی آن است. جنگ در مرزهای شرقی با ایران و در غرب با دولت اتریش و شورشهای پی‌درپی داخلی در آناتولی و سوریه از مهم‌ترین رویدادهای عصر سلطنت وی به‌شمار می‌آید.

در آستانهٔ جلوس احمد، سپاه عثمانی درگیر نبرد با ایران بود و سلطان، جغاله‌زاده (جغال‌اوغلو) سنان پاشا را که به تازگی از مأموریت بازگشته بود (نعیما، ۳۷۶/۱)، به فرماندهی این سپاه برگزید (اسکندربیک، ۶۶۷/۲؛ عطایی، ۶۰۹؛ نعیما، ۳۹۸/۱). سنان پاشا در آغاز از شاه عباس تقاضای صلح کرد و چون پذیرفته نشد، روی به پیکار آورد و در نزدیکی تبریز (برای تفصیل، نک: اسکندربیک، ۶۷۲/۲، ۶۹۵ـ۷۰۶؛ فلسفی، ۱۱۳/۲) در حوالی دریاچهٔ ارومیه از شاه عباس شکست خورد و به دیار بکر عقب‌نشینی کرد و در همانجا درگذشت (اسکندر بیک، ۷۰۶/۲؛ هامر پورگشتال، ۶۷/۸ ـ ۶۸). پس از مدتی، سلطان احمد، مراد پاشای وزیر اعظم را با اختیارات وسیع مأمور حل اختلاف با ایران کرد. فعالیتهای مراد پاشا در برقراری صلح، به اعزام هیأتی از

سوی شاه عباس به ریاست قاضی خان و همراهی برخی از قضات اصفهان و قزوین با تحف و هدایا و نامه‌ای خطاب به سلطان احمد انجامید (اسکندربیک، ۸۲۰/۲، ۸۲۲، ۸۲۷ـ۸۴۹؛ نعیما، ۹۴/۲). دولت عثمانی نیز طی نامه‌ای با انشای شیخ‌الاسلام محمد افندی به منظور «اصلاح ذات البین... صلاح حال رعایا و رفاه احوال برایا» (فریدون بیک، ۲۵۷/۲، ۲۵۹) صلح را پذیرفت. به موجب معاهدهٔ صلح، مرزهای دو کشور به حال سابق ــ زمان سلطان سلیمان و شاه طهماسب ــ بازگشت (اسکندربیک، ۸۶۴/۲؛ فریدون بیک، ۲۶۰/۲) و عثمانیها از ادعای خود بر آذربایجان و ایالات غربی ایران صرف‌نظر کردند. نواحی، معابد و مسالک تابع «دارالسلام» بغداد به عثمانیها واگذار شد و مقرر گشت که ایرانیان از سب خلفا خودداری کنند و در مقابل آزادانه برای زیارت به اماکن مقدسه روند و نیز سالانه ۲۰۰ بار ابریشم و دیگر متاع بی‌نظیر به عثمانی ارسال دارند (برای تفصیل، نک: همو، ۲۵۷/۲ـ ۲۶۱؛ نعیما، ۱۱۳/۲ـ۱۱۴، ۱۳۶). نقض پیمان از سوی دولت عثمانی (اسکندربیک، ۸۸۷/۲) و محاصرهٔ ایروان از جانب محمدپاشا صدر اعظم آن دولت (همو، ۹۰۳/۲) از یک سو و تعلل ایران در ارسال ابریشم و اختلاف بر سر نواحی قفقازیه از دیگر سوی (نعیما، ۱۳۶/۲ـ۱۵۰؛ پچوی، ۳۴۳/۲ـ۳۴۵)، موجب بروز جنگ دیگری در ۱۰۲۶ق شد که با درگذشت سلطان احمد و نیز شکست خلیل پاشا سردار عثمانی (اسکندربیک، ۹۲۵/۲، ۹۳۲) برای عثمانیها نتیجه‌ای به‌بار نیاورد.

جنگ با اتریش نیز که با فتح قلعهٔ استرغون تا اندازه‌ای به سود عثمانیها تمام شده بود (نک: پچوی، ۳۰۱/۲ـ ۳۰۸)، براثر بروز ناآرامیهایی در داخل کشور، با عقد معاهدهٔ سیتوا (زیتواتوروق[1]) به پایان رسید. انعقاد این معاهده نقطهٔ عطفی در مناسبات خارجی دولت عثمانی شمرده می‌شود، زیرا نخستین‌بار دولت عثمانی خود را با طرف مقابل دارای حقوق یکسان دانست و اصول روابط بین‌الملل را پذیرفت (مراد، ۳۷۳/۴، ۳۸۰). به موجب این معاهده فرمانروای اتریش، از سوی عثمانیها به عنوان امپراتور شناخته شد و مالیاتی که اتریش هر ساله متعهد به پرداخت آن بود، به طور مقطوع و فقط یک بار به مبلغ ۲۰۰٬۰۰۰ آلتون پرداخت گردید. در مقابل، اتریش نیز از ادعای خود بر اردل و مجارستان جنوبی صرف‌نظر کرد و حکومت بوچقای را به رسمیت شناخت (هامر پورگشتال، ۸۲/۸ ـ۸۴؛ مراد، ۳۸۰/۴ـ۳۸۱).

جنگهای طولانی، سربازگیریهای پی‌درپی و مالیاتهای گزاف، شورشهایی را در سراسر آناتولی در دورهٔ فرمانروایی سلطان احمد پدید آورد. در میان این شورشیان از جان پولاداوغلو، قره سعید، چاووش موصلی، قلندر اوغلو که در نواحی مانیسا و بورسا (برای تفصیل، نک: نعیما، ۲/۲ـ۳۴؛ هامر پورگشتال، ۵۵/۸ ـ۵۶، ۸۵ ـ۱۰۶)، و نیز از معن‌اوغلو (نعیما، ۱۱۹/۲ به بعد) که در سوریه فرمان می‌راند، می‌توان نام برد. از میان آنان جان‌پولاد اوغلو به دربار عثمانی پناهنده شد و به حکومت طمشوار مأموریت یافت، ولی بر اثر بد رفتاری با مردم و خیانت به حکومت مرکزی، دستگیر و در همانجا اعدام شد (قره‌مانی، ۳۳۵؛ نعیما، ۲۱/۲ـ۲۲؛ پچوی، ۳۳۰/۲ـ۳۳۴). قلندر اوغلو نیز از مراد پاشا شکست خورد و به ایران فرار کرد (نعیما، ۳۳/۲؛ هامر پورگشتال، ۹۷/۸). اما ارتش عثمانی که در حوالی شام با معن اوغلو (فخرالدین معن) درگیر شد، موفقیتی به‌دست نیاورد (نعیما، ۱۱۹/۲ـ۱۲۳؛ خالدی، ۷، جم). از دیگر رویدادهای زمان سلطان احمد می‌بایست از پیروزیهای خلیل پاشا در دریای مدیترانه بر راهزنان دریایی نام برد (نعیما، ۹۱/۲ـ۹۲).

احمد چون به سلطنت رسید، سنت برادرکشی را که در میان سلاطین عثمانی رایج بود، با ابقای تنها برادرش مصطفی که بعد از وی به سلطنت رسید، لغو کرد (جودت، ۴۷/۱). به‌منظور ایجاد نظم در امور اداری و تجاری «قانون‌نامه» هایی تدوین کرد (هامر پورگشتال، ۱۷۲/۸)، اما کاپیتولاسیون با کشورهای ونیز، انگلستان و فرانسه تجدید شد (همو، ۵۲/۸). وی توجه زیادی به شعر و ادب داشت و خود با تخلص «بختی» که ماده تاریخ جلوسش به‌سلطنت (۱۰۱۲ق) نیز بود، شعر می‌سرود (اولیا چلبی، ۲۱۲/۱؛ ایوانسرایی، 4؛ رضا، ۹). نسبت به علما احترام فوق‌العاده داشت (اولیا چلبی، ۲۱۳/۱ـ ۲۱۴) و محبی او را از دوستداران آل بیت شمرده است (ص ۲۸۴). مسجد با شکوهی که به نام وی به «مسجد سلطان احمد»، موسوم است با ۶ مناره و ۱۶ گنبد بزرگ و کوچک، در میدان اسب دوانی استانبول، مقابل ایاصوفیه قرار دارد (نعیما، ۷۹/۲ـ۸۰؛ اولیا چلبی، ۲۱۶/۱ـ ۲۱۹؛ صولاق زاده، ۶۹۷). موقوفاتی در قاهره (همانجا)، تعمیرخانهٔ کعبه و تعویض ناودان آن از نقره به طلا (نعیما، ۹۰/۲ـ۹۱، ۱۰۴) از آثار خیریهٔ او به شمار می‌روند. سلطان احمد پس از یک دوره بیماری کوتاه و پس از ۱۴ سال سلطنت درگذشت و در آرامگاهی که در کنار مسجد سلطان احمد ساخته شده بود، به خاک سپرده شد (پچوی، ۳۴۶/۲؛ صولاق‌زاده، ۶۹۶). ماده تاریخ درگذشت او «مبشر الجنة» است که با ۱۰۲۶ق مطابقت دارد (ایوانسرایی، همانجا). از فرزندان او عثمان ــ که پس از عمویش مصطفی به سلطنت رسید ــ و مراد چهارم را می‌توان نام برد.

مآخذ: اسکندربیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اولیا چلبی، محمد، *سیاحتنامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۹۸۰م؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ خالدی، احمد، *لبنان فی عهد الامیر فخرالدین المعنی الثانی*، به کوشش اسد رستم و فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ رضا، محمد، *تذکره*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۶ق؛ صولاق زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ فریدون بیک، احمد، *مجموعهٔ منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۵۷ق؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ قره‌مانی، احمد، *اخبار الاول و آثار الاول فی تاریخ*، بیروت، ۱۲۸۲ق؛ محبی دمشقی، محمد امین، *خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ مراد، محمد، *تاریخ ابوالفاروق*، به کوشش عمر فاروق، استانبول، ۱۳۲۸ق؛ نعیما، مصطفی، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۱ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، *دولت عثمانیه تاریخی*، ترجمهٔ محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ نیز:

1. Zitvatorok

Ayvansarâyi, Hâfiz Hüseyin *Vefeyât-ı selâtîn ve meşâhîr-ı ricâl*, Istanbul, 1978.
علی‌اکبر دیانت

اَحْمَد (دوم) (۶ ذیحجهٔ ۱۰۵۲ــ۲۷ جمادی‌الآخر ۱۱۰۶ق/۱۵ فوریهٔ ۱۶۴۳ــ۶ فوریهٔ ۱۶۹۵م)، بیست و یکمین فرمانروای امپراتوری عثمانی و سومین پسر سلطان ابراهیم. مادرش معزّز سلطان، دومین همسر ابراهیم بود (نعیما، ۲۰/۴). با اینکه در نوشته‌های مورخان معتبری مانند منجم باشی (۶۸۰/۳) و نعیما (۱۹/۴) تولد احمد در ۱۰۵۲ق ثبت شده، در کتاب شیخی (ص ۹۸) ۱۰۵۰ق آمده که نادرست است، زیرا همو سن او را هنگام جلوس بر تخت سلطنت (۱۱۰۲ق) ۵۰ سال نوشته است (همانجا، سطر ۶ــ۸).

احمد بعد از درگذشت برادرش سلیمان دوم به حکومت رسید. دورهٔ کوتاه فرمانروایی او، یکی از بحرانی‌ترین ادوار تاریخ امپراتوری و نیز آغاز دورهٔ ضعف آن به شمار می‌رود (اوزون چارشیلی، III(2)/591)، چه در ادارهٔ امور کشور ضعیف و فاقد قاطعیت بود و تحت تأثیر اطرافیان خود، با عزل و نصبهای پی در پی و نابجا در ایجاد این بحران مؤثر بود؛ به طوری که در مدت ۳ سال و اندی سلطنت، ۵ نفر را به صدارت برگزید (عثمان زاده، ۱۱۶ــ۱۲۲).

در آغاز سلطنت احمد، دولت عثمانی با اتریش در جنگ بود و فرماندهی ارتش عثمانی را صدراعظم مصطفی کوپریلی زاده بر عهده داشت. احمد با فرستادن مهر صدارت و شمشیر مرصع او را در مقام خود ابقا کرد (همو، ۱۱۷؛ شیخی، همانجا). صدراعظم بعد از دریافت فرمان جدید به بلگراد حرکت کرد و از آنجا به سوی مجارستان یورش برد، اما در سالانقمن ــ محل استقرار نیروهای اتریش ــ کشته شد و سپاه عثمانی شکست خورد (همانجا؛ راسم، ۷۶۱/۱ــ۷۶۲؛ اوزتونا، VI/161-163). پس از قتل صدراعظم، علی پاشا معروف به عرابه‌چی از سوی سلطان به صدارت و فرماندهی ارتش منصوب شد. وی که علاقه‌ای به ادامهٔ جنگ نداشت، به زودی معزول، تبعید و کشته شد (عثمان زاده، ۱۱۸؛ شیخی، ۹۸ــ۹۹) و حاج علی پاشا به صدارت رسید. او برای ادامهٔ نبرد با اتریش به تعمیر قلعهٔ بلگراد همت گماشت (عثمان زاده، ۱۱۹)، پس از مدتی وی نیز از مقام خود برکنار شد. ابتدا مصطفی بوزاوقلی و آنگاه سورمه‌لی‌علی‌پاشا به صدارت منصوب شدند (شیخی، ۹۹ــ۱۰۰؛ راسم، ۷۶۴/۱، ۷۶۷).

به روزگار سلطنت احمد دوم، ونیزیان ابتدا قلعهٔ غبله (گابلا) را تسخیر کردند (همو، ۷۶۶/۱) و آنگاه با حمله به جزیرهٔ کرت قصد تصرف خانیه ــ مرکز این جزیره ــ را داشتند، اما موفق نشدند (اوزتونا، VI/165-166). با اینهمه، سرانجام جزیرهٔ ساقز (کیوس) را تصاحب کردند (راسم، ۷۶۷/۱؛ اوزتونا، VI/171-172). در این ایام سفیران انگلیس و فرانسه دولت عثمانی را برای پذیرش صلح با اتریش تحت فشار قرار دادند، اما دولت عثمانی به سبب شرایط سنگین پیشنهاد شده از سوی آنان، از مصالحه خودداری کرد (راسم، ۷۶۶/۱ــ۷۶۷؛ اوزتونا، VI/164).

در بارهٔ رابطه با ایران، سلطان احمد، در نامه‌ای جلوس خود را به شاه سلیمان صفوی اطلاع داد و او را به رعایت مناسبات حسن همجواری و حفظ و حراست مرزها دعوت کرد (فریدون بیک، ۵۱۶/۲ــ۵۱۹) و نیز پذیرش سفیر ایران، کلب علی خان را یادآوری نمود (همو، ۵۱۷/۲).

در زمان سلطنت احمد، همچنین والیان جبال طرابلس، با کمک حکام صیدا و بیروت که از خاندان معن بودند، نیز امیران بعلبک و عکا بر دولت مرکزی شوریدند و از پرداخت مالیات سرباز زدند. سپاه عثمانی به فرماندهی وزیر علی پاشا شورش را سرکوب و رهبران آن را دستگیر کرد و آرامش را به منطقه باز گرداند (کردعلی، ۲۷۰/۲ــ۲۷۱). همچنین در حوالی حوران و بصره نیز ناآرامیهایی رخ داد (آصاف، ۱۱۸/۲).

احمد دوم، مسیحیان و یهودیان را از پوشیدن لباسهای گرانبها و رفت و آمد سواره در شهر منع کرد و دستور داد که دستار سیاه بر سر به بندند (راسم، ۷۶۵/۱؛ نور، ۲۷۳/۴). وی به رغم ناتوانی در ادارهٔ کشور، مـردی هنـردوست و ادب‌پرور (شیخی، ۱۰۱)، موسیقـی‌شنـاس و خطاط بود و به شعر علاقه داشت؛ فارسی و عربی می‌دانست و اشعار شاعران ایرانی و ترک را می‌خواند. وی چندین نسخه از قرآن کریم را به خط خود نوشت. از دانشمندان زمان او منجم باشی را می‌توان نام برد (اوزتونا، VI/173؛ برای فهرست دانشمندان و شیخ الاسلامهای زمان او نک: شیخی، ۱۰۱ به بعد؛ *علمیه*...، ۴۹۵). وی درادرنه درگذشت و در استانبول در آرامگاه سلطان سلیمان به خاک سپرده شد (آصاف، همانجا).

مآخذ: آصاف، یوسف، *تاریخ سلاطین آل عثمانی*، به کوشش بسام عبدالوهاب جابی، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۶ــ۱۳۲۸ق؛ شیخی محمد افندی، *وقایع الفضلا* (ذیل شقائق نعمانیه) ، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ عثمان زاده تائب، احمد، *حدیقة الوزرا*، فرایبورگ، ۱۹۶۹م؛ *علمیه سالنامه‌سی* (سالنامهٔ علمیه)، استانبول، ۱۳۳۴ق؛ فریدون بیک، احمد، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۵ق؛ کردعلی، محمد، *خطط الشام*، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ منجم باشی، احمد، *صحائف الاخبار*، ترجمهٔ احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ نعیما، مصطفی، *تاریخ*، ۱۲۳۸ق؛ نور، رضا، *تورک تاریخی*، استانبول، ۱۳۴۳ق؛ نیز:
Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye tarihi*, Istanbul, 1983; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi* Ankara, 1982.
علی‌اکبر دیانت

اَحْمَد (سوم) (۱۰۸۴ــ۱۱۴۹ق/۱۶۷۳ــ۱۷۳۶م)، فرزند سلطـان محمد چهارم و بیست و سومین سلطان عثمانی. وی در ۳۰ سالگی به سلطنت رسید و ۲۷ سال فرمان راند.

بیشتر مآخذ تاریخ عثمانی، زندگی‌نامهٔ وی را از هنگام به سلطنت رسیدن او در ۹ ربیع‌الآخر ۱۱۱۵ق/۱۲ اوت ۱۷۰۳م (نعیما، ۲۳/۲ــ۲۴؛ اوزتونا، VIII/126) به بعد به تفصیل یاد کرده و به دوران قبل از آن کمتر پرداخته‌اند. مادرش گلنوش سلطان نام داشت؛ در ایام سلطنت سلیمان دوم (۱۶۸۷ــ۱۶۹۱م) هنگامی که ۱۴ سال داشت ــ بنابر یک سنت

دیرین ــ همراه پدر و برادرش، نخست در کاخ توپکاپی و سپس در ادرنه زیر نظر بود («دائرة المعارف...»[1]، II/34). در پی شورش ینی چریها برضد برادرش سلطان مصطفی دوم و خلع وی که در تاریخ عثمانی به «واقعهٔ ادرنه» معروف است (رفعت افندی، ۱۰۰/۱)، به سلطنت رسید و شورشیان خواستار مجازات ۶۰ تن از اطرافیان مصطفی از آن میان مفتی فیض‌الله افندی شدند (هامر پورگشتال، VII/88؛ راسم، ۷۹۱/۲). احمد ناگزیر پذیرفت و فیض‌الله را که به ارزروم تبعید شده بود، دستور داد از میان راه بازگرداندند و پس از مثله کردن به قتلش رساندند. این سومین شیخ‌الاسلام عثمانی بود که به این ترتیب کشته می‌شد (هامر پورگشتال، VII/88-89؛ راسم، ۷۹۱/۲ــ۷۹۲)، اما بعد از آنکه احمد بر تخت مستقر شد (هامرپورگشتال، VII/90) و استانبول را مقر دائمی سلطنت خود ساخت، به سرکوب سران شورش ادرنه پرداخت. از جمله گروهی از بستانچیان (از صنوف ینی چری) را که خواستار افزایش مقرری خود بودند، اخراج کرد و هزار نفر از مسیحیان را به جای آنان گماشت (همو، VII/91). همچنین صدر اعظم و شیخ‌الاسلام معرفی شده از جانب شورشیان ینی چری را نیز برکنار ساخت. احمد در مدت ۸ سال از آغاز سلطنت خود، ۵ نفر را به صدارت برگزید که بالتاچی محمد، چورلیلی علی و نعمان کوپریلی‌زاده از آن جمله‌اند (راسم، ۷۹۳/۲).

دوران فرمانروایی احمد، از دیدگاه مناسبات عثمانی با دولتهای اروپا و ایران و نیز اقدامات فرهنگی و نهضت نوگرایی شایان اهمیت است.

در آغاز سدهٔ ۱۸م در پی شروع جنگهایی میان روسیه و سوئد بر سر مسألهٔ جانشینی سلطنت لهستان، کارل دوازدهم پادشاه سوئد در جنگ پولتاوا از پتر کبیر شکست خورد و به خاک عثمانی پناهنده شد و از احمد سوم درخواست کمک کرد (هامرپورگشتال، VII/136-137). از آن سوی پیروزی روسیه در جنگ پولتاوا آنان را به حمایت از مسیحیان عثمانی تشجیع کرد، چنانکه پناهندگی کارل را بهانه قرار داده، خواستار اخراج وی شدند (راسم، ۸۰۶/۲) و در تدارک حمله به خاک عثمانی برآمدند. سلطان احمد نیز ارتش عثمانی را به فرماندهی صدراعظم بالتاچی محمدپاشا همراه خان‌کریمه روانهٔ نبرد کرد. در نبرد پروت (محلی بر ساحل رودخانهٔ پروت از شاخه‌های دانوب در رومانی)، پتر کبیر از عثمانیها شکست خورد و نزدیک بود به اسارت در آید، اما با وساطت صدر اعظم، عهدنامه‌ای در ۶ جمادی الآخر ۱۱۲۳ق/۲۳ ژوئیهٔ ۱۷۱۱م میان روس و عثمانی منعقد شد. به موجب این عهدنامه روسیه قلعهٔ آزف را به عثمانی واگذاشت و تعهد کرد که در امور لهستان مداخله نکند و اجازه دهد که پادشاه سوئد آزادانه به وطنش بازگردد (هامر پورگشتال، VII/157-158؛ راسم، ۸۱۴/۲؛ IA,I/166). پیروزی در این جنگ برای سلطان احمد موفقیت بزرگی محسوب می‌شد.

عدم اجرای مفاد معاهدهٔ پروت از جانب روسیه، احمد را به تدارک جنگی دیگر واداشت که با میانجیگری سفیران انگلستان و هلند در استانبول، از وقوع آن جلوگیری شد و در تکمیل معاهدهٔ پروت، قرارداد دیگری در ادرنه امضا شد که روابط میان دولتهای روسیه و عثمانی را برای مدتی نزدیک به ۲۵ سال تنظیم کرد (هامر پورگشتال، VII/162-166).

پس از این پیروزی، احمد سوم، به استرداد سرزمینهایی مانند جزیرهٔ موره که براساس معاهدهٔ کارلوفجه (=کارلوویتس، ۱۶۹۹م) از دولت عثمانی جدا شده بود، پرداخت. وی تجاوز ونیزیها را به کشتیهای عثمانی، در دریای مدیترانه، به‌ویژه حملـه به کشتی حامـل امـوال صدر اعظـم سابق، حسن پـاشـا و همچنین شورش اهـالی مونته‌نگرو (قره‌داغ) را بهانه قرار داد و به ونیزیها حمله کرد (همو، VII/174-175). ونیز با دولت اتریش که این عمل دولت عثمانی را مغایر عهدنامهٔ کارلوفجه می‌دانست، متحد شد و اتریشیها در این جنگ مداخله کردند که سرانجام به شکست دولت عثمانی و انعقاد معاهدهٔ پاساروفجه (= پاساروویتس، ۱۷۱۸م) منتهی شد. اگرچه به موجب این عهدنامه، دولت عثمـانی جزیرهٔ موره را تصـرف کرد، لیکن بلگراد، صربستـان، بوسنی و افلاق (والاشی کنونی در رومانی) به اتریش و قلاع سواحل آلبـانی به دولـت ونیز واگـذار شد (همو، VII/234-235؛ اوزون چارشیلی، IV(1)/143,146). با انعقاد این عهدنامه به مخاصمات دیرین عثمانی با اتریش و ونیز خاتمه داده شد و این دولت، آسوده از جانب غرب، به مسائل شرق پرداخت (لاکهارت، ۲۴۵).

رابطه با ایران مهم‌ترین مسألهٔ سالهای آخر سلطنت احمد سوم بود. به رغم اینکه سیاست صدر اعظم جدید عثمانی ابراهیم پاشا نوشهرلی (هم)، و حتی شخص سلطان براساس عدم مداخله و حسن همجواری با ایران استوار بود و مایل به جنگ نبودند، اما فشارهای داخلی ناشی از انعقاد عهدنامهٔ پاساروفجه که سرزمینهای بسیاری را از عثمانی جدا کرد از یک سو، و اوضاع نابسامان داخلی ایران مقارن سقوط صفویه از سوی دیگر، احمد سوم را بر آن داشت که برای تلافی شکست پاساروفجه به فکر تجاوز به ایران بیفتد (آق‌تپه، 3-2). بعد از عقد قرارداد قصر شیرین (۱۰۴۹ق/۱۶۳۹م) در زمان سلطنت شاه صفی و مراد چهارم، جنگهای طولانی میان دو دولت پایان یافته و صلحی برقرار شده بود که نزدیک به یک سده دوام داشت (هوشنگ مهدوی، ۱۰۵)؛ اما بعد از انعقاد عهدنامهٔ پاساروفجه، در مناسبات طرفین دگرگونیهایی حاصل شد. مادهٔ ۱۹ این قرارداد به آمد و شد و روش پرداخت حقوق گمرکی کالاهای ایرانی که از طریق خاک عثمانی به اروپا حمل می‌شد، اختصاص داشت (آق‌تپه، 4). احمد برای ابلاغ معاهدهٔ مزبور و نیز آگاهی از اوضاع داخلی ایران، دری‌احمد افندی را به‌عنوان سفیر به ایران فرستاد. وی به حضور شاه سلطان حسین صفوی رسید و نامه‌های خود را تقدیم داشت (همو، 7؛ ریاحی، ۷۳ــ۷۴). در مقابل، شاه سلطان حسین هم، مرتضی قلی‌خان را با مأموریت سیاسی

1. *Türkiye*...

به استانبول فرستاد که مورد احترام عثمانیها قرار گرفت (لاکهارت، ۲۴۷؛ هامر پورگشتال، VII/291). وی آخرین سفیری است که از سوی سلطان حسین به عثمانی رفته است (ریاحی، ۴۴؛ هامر پورگشتال، VII/296).

دولت عثمانی پس از آگاهی از اوضاع ناآرام ایران که توسط درّی‌احمدافندی گزارش شده بود، به‌منظور جلوگیری از گسترش ناآرامیها به مرزهای خود (آق‌تپه، 10-9)، شکایت سنیان شروان را بهانه قرار داد و به تهیهٔ مقدمات حمله به ایران پرداخت و محمد قاپوچی را جهت گزارش اوضاع نزد پترکبیر فرستاد (هامر پورگشتال، VII/297). روسها نیز در این میان دربند و باکو را متصرف شدند (آق‌تپه، 19). احمد سوم خود را برای تسخیر نواحی شمال‌غربی و غرب ایران (همو، 21-20) آماده کرد (اوزون چارشیلی، IV(1)/147)، اما رقابت میان روسیه و عثمانی بر سر تصرف ایالات ایران حکایت از جنگ قریب الوقوعی داشت که سرانجام با میانجیگری مارکی دوبوناک سفیر فرانسه در استانبول برطرف شد و قراردادی در ۶ ماده در ۲ شوال ۱۱۳۶ق/۲۴ ژوئن ۱۷۲۴م منعقد شد که به عهدنامهٔ استانبول و یا مقاسمه‌نامهٔ ایران معروف است. به‌موجب این قرارداد نواحی واقع در غرب خطی که از ملتقای کورا و ارس تا کرمانشاه کشید شده بود، به عثمانی، و سواحل غرب دریای خزر به روسها واگذار می‌شد (نک: آق‌تپه، 32-29؛ هامر پورگشتال، VII/307-308؛ لاکهارت، ۲۶۹-۲۷۰). پس از انعقاد این عهدنامه، عثمانیها ایران را از ۳ جبهه مورد حمله قرار دادند و کرمانشاه، همدان، آذربایجان و مرکز آن تبریز را که طهماسب دوم شخصاً از آن دفاع می‌کرد و نیز ایروان را به تصرف درآوردند (آق‌تپه، 33-32؛ مروی، ۱۰۵۰/۳). اشرف افغان بعد از تسلط بر اصفهان، عبدالعزیزخان را به‌استانبول‌روانه‌ساخت (هامرپورگشتال، VII/331) و برگرداندن ایالات تسخیر شده را خواستار شد (همو، VII/333) و نیز فتاوای مفتیان اهل سنت مبنی بر ناروا بودن جنگ دو هم‌مذهب را یادآوری کرد، اما جنگ درگرفت و سردار عثمانی، در نزدیکی همدان از اشرف شکست خورد و مصالحه‌ای در ۱۶ صفر ۱۱۴۰ق/۱۳ اکتبر ۱۷۲۷م امضا شد و احمد سوم حکومت اشرف را به رسمیت شناخت (همو، VII/334,338-339).

با ظهور نادر اوضاع تغییر یافت. احمد از ترس حملهٔ نادر، سپاهی مرکب از ۱۵۰ هزار نفر روانهٔ ایران کرد (مروی، ۱۰۵۲/۳)، اما شکست خورد و نادر شهرهای اشغال شده را پس گرفت (شمعدانی‌زاده، I/2-3؛ هوشنگ مهدوی، ۱۵۴؛ اوزون چارشیلی، IV(1)/197-199). انتشار خبر شکست عثمانیان از نادر، تدارک سپاهی جدید برای جبران این شکست از سوی ابراهیم پاشای صدراعظم، وضع مالیاتهای سنگین برای تأمین هزینهٔ این لشکرکشیها، ناامنی در مرزهای شرقی و جز آن، موجب شورش برضد احمد شد که رهبری آن را خلیل پاترونه (پادرونه) برعهده داشت. شورشیان که ابراهیم پاشای صدر اعظم را مسبب این اوضاع نابسامان می‌دانستند، خواستار عزل و قتل او شدند. احمد نیز او را عزل و فرمان قتلش را صادر کرد (نک: ه د، ابراهیم‌پاشا نوشهرلی؛ مروی، ۱۰۵۰/۳-۱۰۵۳؛ هامر پورگشتال، VII/381-386) و خودش نیز یک روز بعد، از سلطنت استعفا کرد (مروی، ۱۰۵۳/۳؛ IA,I/168) و به شرط تضمین امنیت خود و فرزندانش، به نفع برادرزاده‌اش محمود کناره گرفت (هامر پورگشتال، VII/386-387). احمد که با شورشی بر تخت نشسته بود، با قیامی دیگر از تخت فرو افتاد (همو، VII/390) و چون درگذشت، در آرامگاه پدر بزرگ مادری خود در ینی‌جامع به خاک سپرده شد (شمعدانی‌زاده، I/44).

دوران سلطنت او به ویژه دوران ۱۲ سالهٔ صدراعظمی دامادش ابراهیم پاشا، یکی از پرافتخارترین ادوار تاریخ عثمانی محسوب می‌شود. وی با همکاری ابراهیم پاشا به اصلاح اوضاع اجتماعی و فرهنگی جامعهٔ عثمانی همت گماشت. این دوره که به سبب کشت و پرورش گل لاله به عصر لاله مشهور است، آغاز گرایش عثمانیان به تمدن اروپایی محسوب می‌شود. سلطان برای آشنایی با فرهنگ و تمدن اروپایی نماینده‌ای به نام چلبی‌زاده محمد، معروف به ییرمی‌سکیز (بیست و هشت) به کشورهای اروپایی فرستاد (یورد آیدین، 141-140). در نواحی مختلف به‌ویژه در محلهٔ کاغذ خانهٔ استانبول، کاخهای با شکوهی ساخته شد (جودت پاشا، ۶۴/۱). مهم‌ترین واقعهٔ فرهنگی دورهٔ سلطنت احمد سوم تأسیس چاپخانه در عثمانی است که به همت ابراهیم متفرقه (ه م) و با فتوای شیخ‌الاسلام عبدالله افندی در استانبول دایر شد و کتابهای متعددی (همو، ۷۴/۱) در آن چاپ گردید. تأسیس کارخانه‌های کاغذسازی در شهر یالووا، پارچه‌بافی و چینی‌سازی، احداث چشمه‌ای در میدان ایاصوفیه، دایر کردن قرنطینه برای مسافرانی که از راه دریا وارد می‌شدند و ایجاد صنف خمپاره‌چی در قشون عثمانی از اقدامات زمان احمد سوم است. همچنین وی در مجموعهٔ کاخ توپکاپی، ساختمانی مخصوص کتابخانه ساخت و کتابهایی را که در جاهای مختلف پراکنده بودند، در آنجا گردآوری کرد («دائرة المعارف»، II/37-38). امروز نیز همین کتابخانه به نام کتابخانهٔ احمد ثالث در همان مجموعه موجود است.

احمد، مردی هنر دوست و ادب‌پرور بود، خط نیکو می‌نوشت و برخی از کتیبه‌ها از جمله لوحهٔ چشمه‌سرای همایون از اوست و مرقعی نیز از وی در کتابخانه‌اش محفوظ است (همان، II/37). شاعرانی مانند ندیم، سید وهبی، نحیفی، و مورخانی نظیر عثمان‌زاده تائب و راشد که مورد حمایت مادی و معنوی پادشاه و صدراعظم بودند، در این دوره می‌زیستند (اوزون چارشیلی، IV(1)/152). احمد خود با تخلص «نجیب» شعر می‌سرود. در همین دوره کتابهای بسیاری از عربی مانند *عقدالجمان فی تاریخ اهل الزمان* اثر عینی، *حبیب السیر* و *مطلع السعدین* از فارسی و نیز برخی از آثار ارسطو از یونانی، به ترکی ترجمه شد (همو، IV(1)/152,155). همچنین کتابهایی نیز از ترکی به زبان فرانسوی ترجمه شد («دائرة المعارف»، II/37).

مآخذ: جودت پاشا، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*،

استانبول، ۱۳۲۸ق؛ رفعت افندی، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ ریاحی، محمدامین، *سفارت‌نامه‌های ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ لاکهارت، لارنس، *انقراض سلسلهٔ صفویه*، ترجمهٔ مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مروی، محمدکاظم، *عالم‌آرای نادری*، به‌کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نعیما، مصطفی، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، *تاریخ روابط خارجی ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

Aktepe, Münir, 1720-1724 *Osmanlı-İran Münâsebetleri*, Istanbul, 1970; Hammer - Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1965; IA;Öztuna,Yılmaz,*Büyük Türkiye tarihi*, Istanbul, 1988; Şem'dâni- Zâde, Süleyman, Mür'i't- *tevârih*, Istanbul, 1976; *Türkiye dianet vakfı Islâm Ansiklopedisi*, Istanbul, 1989; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Yurdaydın, Hüseyin, Islam tarihi dersleri, Ankara, 1982.

علی‌اکبر دیانت

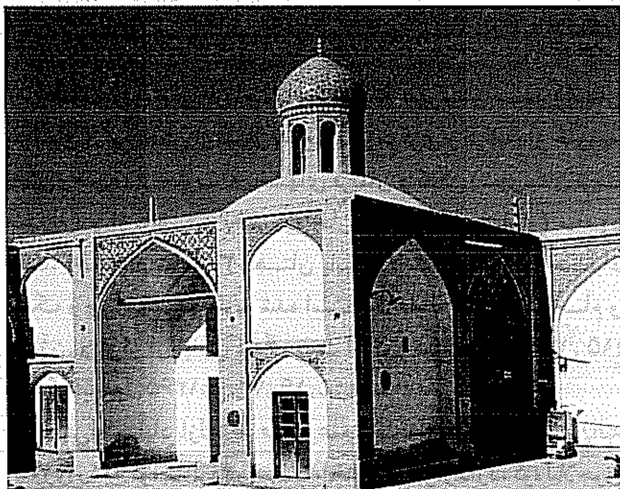
اَحْمَد، اِمامْ‌زاده، مشهور به بقعهٔ امامزاده احمد بن علی از اولاد امام محمد باقر (ع) در محلهٔ حسن‌آباد اصفهان.

پیشینهٔ بنا: شواهد موجود نشان می‌دهد که بر قبر احمد بن علی، بنایی کهنه برپا بوده که در ۵۳۷ق/۱۱۴۳م آن را تجدید ساختمان کرده‌اند. لوحه‌ای از سنگ سیاه به اندازهٔ تقریبی ۵۰×۹۰ سم با کتیبه‌ای به خط کوفی مشعر به تجدید بنا در سال مذکور تا ۱۳۰۷ش بر دیوار بقعه نصب بوده است (نک: جناب، «یازده»، ملحقات؛ قس: جابری، ۲۵۲؛ قمی، ۱۲۰/۲). هم اکنون کتیبه‌ای به اندازهٔ تقریبی ۲۰×۲۷۵ سانتی‌متر زیر پنجره گره‌سازی شدهٔ مشرف به کوچهٔ بقعه وجود دارد، بدین عبارت: «آمین یا رب العالمین فی تاریخ الخامس عشرة من ربیع الاول سنة ثلاث و ستین و خمسمائة»، و نوشته‌اند سنگ آن بتی بوده است که از سومنات آورده بودند (جابری، ۲۵۲ـ۲۵۳). این کتیبه تنها نشانهٔ بازمانده از بنای متعلق به سدهٔ ۶ق است.

شاردن که طی سفرهای خود در ایران (۱۰۷۶ـ ۱۰۸۸ق/۱۶۶۵ـ ۱۶۷۷م) بنا را دیده بود، آن را ساختمانی مربع شکل با پوششی گنبدی وصف کرده و نوشته است که عابران مقبرهٔ شاه احمد را از دریچه‌ای مشرف به کوچه که میله‌های ستبر دارد، زیارت می‌کنند، و به نقل از مردم اصفهان بنای مقبره را متعلق به ۳۰۰ سال پیش دانسته است (VIII/33). آنچه او وصف می‌کند، احتمالاً همان بنای سدهٔ ۶ق است، زیرا گزارش یا نشانه‌ای از تجدید بنا تا سدهٔ ۱۲ق در دست نیست.

وضع کنونی بنا: مجموعه‌ای که به شمارهٔ ۲۳۴ در زمرهٔ بناهای تاریخی ایران به ثبت رسیده است و امروز به نام امامزاده احمد شناخته می‌شود، شامل سردر، صحن، بقعه، سقاخانه و آرامگاه جمعی از علما، عرفا و شعرا است (مشکوتی، ۳۲؛ نک: هنرفر، ۶۶۸ـ ۶۷۹). سردر مجموعه با مقرنس آجر و کاشی و کتیبه‌هایی به خط بنّایی در طاق ایوان، و نقوش معقلی و کتیبه‌هایی به خط بنّایی با کاشی، در بدنه آراسته است. بر کمر ایوان کتیبه‌ای کاشی به قلم ثلث به رنگ سفید و طلایی روی زمینهٔ لاجوردی به خط علی نقی امامی و تاریخ ۱۱۱۵ق وجود دارد که حاکی از توسعهٔ بنای امامزاده (از عرصه و اعیان) در زمان سلطان حسین صفوی به دست محمد شریف منجم است (همو، ۶۷۰). بر لچکیهای پیشانی بعضی از طاق‌نماها در اطراف صحن نیز کاشیهایی با نقش گره‌سازی و کتیبه‌هایی به خط بنایی برجاست.

بقعه که در گوشهٔ جنوب غربی صحن واقع شده، بنایی ۴ گوش با پوشش گنبدی است که در رأس آن گنبدی کوچک با ساقه‌ای بلند و دارای ۸ پنجره ساخته شده و با دو ایوان در شمال و شرق به صحن نسبتاً وسیع امامزاده راه یافته است. کتیبهٔ ایوان شمالی (ورودی اصلی بقعه) به قلم ثلث به رنگ طلایی بر زمینهٔ لاجوردی و به خط احمد حسینی گچ‌بری شده و حاکی از پایان ساختمان در ۱۱۱۵ق به دست محمد شرف الشریف المنجم است (همو، ۶۷۱). گنبد از درون با قطاربندی و مقرنس کاری تزیین گردیده و بر بدنهٔ داخلی بنا کتیبه‌ای شامل سورهٔ دهر و آیات ۱۸۰ـ۱۸۲ سورهٔ صافات به قلم ثلث و به رنگ طلایی بر زمینهٔ لاجوردی با رقم «ابن محمد حسن علی نقی الامامی» و تاریخ ۲۲ شعبان ۱۱۱۵ گچ‌بری شده است (همانجا؛ گدار، II/28).



آرامگاه امامزاده احمد، اصفهان

ازارهٔ بقعه با قطعات کوچک کاشی به رنگهای زرد، سفید، فیروزه‌ای و لاجوردی با اشکال هندسی تزیین شده و فاصلهٔ بین کتیبه و ازاره و کتیبه و گنبد را با گچ‌بری پوشانده‌اند (تحقیقات محلی). مزار نیز کتیبه‌ای گچ‌بری شده به تاریخ ۱۱۱۵ق دارد (گدار، همانجا).

تعمیرات و اضافات: در ۱۲۹۰ق به هنگام حکومت ظل السلطان بر اصفهان، تعمیراتی در بنا انجام شده است. ضریح منبت گره‌سازی با محجرهای فلزی و کتیبهٔ نستعلیق شامل اشعاری حاکی از تعمیر بقعه به خط محمد حسین لله زند بکله و ماده تاریخ «ظل سلطان نهاد کعبه بنا»، از این دوره است (همانجا؛ هنرفر، ۶۷۲؛ تحقیقات محلی). سقاخانهٔ امامزاده دارای کتیبه‌ای شامل قصیدهٔ مشهور محتشم، نام خوشنویس (میرزا علی نقی)، تاریخ ساخت (۱۳۲۱ق) و نام کاشی ساز (آقاجان کاشی‌پز) بوده است (هنرفر، ۶۷۳ـ۶۷۴) که به جای آن سقاخانه‌ای نو برپا کرده‌اند و کاشیهای قدیمی آن در انبار امامزاده نگاهداری می‌شود (تحقیقات محلی). در سالهای ۱۳۲۲ و ۱۳۴۶ش تعمیراتی دیگر، همچون مرمت ایوان و کاشی کاری گنبد کوچک بقعه، انجام گردیده است (هنرفر، ۶۷۳؛ *ساختمان*، ۸۲/۱). در فاصلهٔ سالهای ۱۳۵۸ـ

۱۳۶۸ش و در ۱۳۶۹ش نیز پس از خساراتی که بر اثر بمباران به این مجموعه وارد شد، سازمان میراث فرهنگی تعمیراتی در آن انجام داد (*گزارش عملیات*، ۳۱؛ *ده سال تعمیرات*، ۷ـ۸). کار تعمیرات امامزاده هم اکنون نیز ادامه دارد (تحقیقات محلی).

مآخذ: جابری انصاری، حسن، *تاریخ اصفهان وری*، اصفهان، ۱۳۲۱ش؛ جناب، علی، *الاصفهان*، اصفهان، ۱۳۰۳ش؛ *ده سال تعمیرات بناهای تاریخی استان اصفهان ۵۸ ـ ۶۸*، سازمان میراث فرهنگی استان اصفهان، ۱۳۶۸ش؛ *ساختمان و یا تعمیر مساجد و مدارس طلاب علوم دینیه و بقاع متبرکهٔ اصفهان*، نشریهٔ اوقاف اصفهان، ۱۳۴۶ش؛ قمی، عباس، *منتهی الآمال*، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۸۰ق، *گزارش عملیات مرمتی و بازسازی در بناهای آسیب‌دیده در اثر بمباران شهرستان اصفهان*، سازمان میراث فرهنگی استان اصفهان، ۱۳۶۹ش؛ مشکوتی، نصرت الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ هنرفر، لطف الله، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ تحقیقات محلی مؤلف؛ نیز:

Chardin, Jean, *Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient*, Amsterdam, 1711; Godard, André, «Imāmzādè Ahmed», *Athār-é Īrān*, Paris, 1937.

یدالله غلامی

اَحْمَدْآباد، یکی از بخشهای ششگانهٔ شهرستان مشهد (استان خراسان). این بخش از شمال به بخشهای مرکزی و طرقبه، از خاور به بخش رضویه، از جنوب به بخشهای فریمان و کدکن (شهرستان تربت حیدریه) و از باختر به بخش زبرخان (شهرستان نیشابور) محدود است. احمدآباد شامل ۳ دهستان پایین ولایت (اخیراً از احمدآباد منفک و جزو بخش رضویه شده است، نک: دنبالهٔ مقاله)، سرجام و پیوه‌ژن، و مرکز آن آبادی سنگ بست است (*سرشماری ۱۳۶۵*، ۱۵؛ *فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱۳ـ۱۶، نقشه).

بخش احمدآباد ازلحاظ طبیعی عمدتاً جلگه‌ای است و تنها منتهی الیه خاوری رشته کوه بینالود در قسمت باختری آن قرار دارد. کوه لیلاجوق با بیش از ۳ هزار متر ارتفاع، از بلندیهای مهم آن است. در این بخش معادن سیلیس (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۱۷؛ *جغرافیای کامل*...، ۶۳۶/۱)، گچ و آهک، نمک، شن و ماسه، زغال سنگ، مس و آهن وجود دارد (*فرهنگ اقتصادی*...، «۳۸۹/۸»).

آب و هوای احمدآباد در قسمت جلگه، خشک (با تابستانهای گرم و زمستانهای سرد) و در مرتفعات، معتدل است. از سمت خواف باخرز بادهای شدیدی در این بخش جریان می‌یابد. تنها رودخانهٔ مهم آن، کشف رود است که در قسمتی از نواحی شمال باختری و مرکزی آن جریان دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۷ـ۱۸؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۹/۹) وقسمتی اززمینهای این بخش را مشروب می کند (*جغرافیای کامل*، همانجا).

پوشش گیاهی این بخش بیشتر از گیاهان و درختچه‌های بیابانی است که گاهی کاربرد دارویی و صنعتی (انغوزه و کتیرا) دارند، مانند شاه‌تره، گاو زبان، ختمی و ریواس. گز و پستهٔ کوهی نیز در این بخش دیده می‌شود. از جانوران آنجا روباه، شغال، گرگ، خرگوش و کفتار، و از پرندگان، کبک، سینه سیاه، قرقاول و تیهو را می‌توان نام برد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۸).

در ۱۳۵۵ش بخش احمدآباد ۵۷٬۱۰۱ نفر (۱۳٬۰۲۱ خانوار) جمعیت داشت (*سرشماری ۱۳۵۵*، «ش»). جمعیت این بخش در ۱۳۶۵ش به ۷۵٬۹۶۱ نفر (۱۵٬۰۴۹ خانوار) رسید که از آن میان ۳۸٬۳۴۳ نفر (۵۰/۵٪) مرد و ۳۷٬۶۱۸ نفر (۴۹/۵٪) زن بودند. از میان دهستانهای سه‌گانهٔ این بخش، دهستان پایین ولایت بیشترین سهم (۵۴/۹٪) از کل جمعیت بخش را به خود اختصاص داده است (*سرشماری ۱۳۶۵*، همانجا). از جمعیت ۶ ساله و بیشتر بخش احمدآباد که بالغ بر ۵۸٬۱۶۴ نفر بوده است، ۲۹٬۲۸۵ نفر (۵۰/۳٪) با سواد بودند که در این میان، نسبت زنان ۴۱/۲٪ و مردان ۵۸/۸٪ است. همچنین جمعیت شاغل در این بخش ۱۸٬۲۳۹ نفر سرشماری شده‌اند (*فرهنگ روستایی*، ۹۳).

احمدآباد از آبادیهای کوچک و کم‌جمعیت تشکیل شده است؛ این بخش در ۱۳۶۵ش، ۲۴۵ آبادی دارای سکنه داشت. که از آن میان ۱۶۱ آبادی (۶۵/۷٪ از کل آبادیها) جمعیتی کمتر از ۵۰ خانوار و تنها ۱۵ آبادی (۶/۱٪) بیش از ۲۰۰ خانوار جمعیت داشته است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۵). نیز در ۱۳۶۷ش، ۲۳۸ آبادی این بخش دارای خانوار بهره‌بردار کشاورزی بوده که ۱۶۳ آبادی (۶۸/۵٪) آن دارای کمتر از ۵۰ خانوار و تنها ۵ آبادی (۲/۱٪) دارای بیش از ۲۰۰ خانوار بهره‌بردار بوده است (*فرهنگ آبادیها*، کشاورزی، چهارده).

احمدآباد، بزرگ‌ترین بخش شهرستان مشهد و فاقد نقطهٔ شهری است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱۳، نقشه) و علاوه بر آن، تنها ۱۵/۷٪ از کل جمعیت روستایی این شهرستان را در خود جای داده است (*سرشماری ۱۳۶۵*، ۱۵). زبان مردم این بخش، فارسی با گویش خراسانی و در برخی نواحی، بلوچی است و از نظر مذهبی، شیعهٔ ۱۲ امامی و سنی (حنفی) هستند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

اقتصاد احمدآباد بیشتر بر زراعت، باغداری، دامداری و نیز قالی‌بافی استوار است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۳۰؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا)؛ علاوه بر این، پرداختن به کارگری ساده نیز از منابع درآمد مردم آبادیهای این بخش به شمار می‌رود (*فرهنگ اقتصادی*، «۳۸۹/۳»).

سطح کل زمینهای زراعی احمدآباد ۳۵٬۰۲۹ هکتار آبی و ۱۶۷٬۷۶۹ هکتار دیمی است (همان، «۳۸۹/۷»). فعالیت زراعی در این بخش بیشتر مبتنی بر بهره‌گیری از منابع آب زیرزمینی است. در ۱۳۶۷ش، ۴۰۸ حلقه چاه عمیق و نیمه عمیق، ۲۱۵ رشته قنات و ۲۹۰ چشمهٔ دائمی و فصلی در این بخش مورداستفاده بوده است. در برخی آبادیها از آب رودخانه نیز استفاده‌می‌شود (*فرهنگ آبادیها*، کشاورزی، بیست و شش ـ بیست و هفت). مهم‌ترین محصولات کشاورزی بخش احمدآباد، چغندر قند و غلات است که غلات بیشتر در دامنهٔ کوهها به‌صورت دیم کشت می‌شود (*جغرافیای کامل*، ۶۳۶/۱). سطح زیر کشت گندم آبی ۷٬۲۳۹ هکتار، گندم دیمی ۱۰۱٬۹۰۲ هکتار، چغندر قند ۵٬۱۰۵ هکتار، حبوبات آبی و دیمی ۱٬۱۶۳ هکتار و نیز مقادیری نباتات علوفه‌ای،

سیب‌زمینی و دانه‌های روغنی است.

محصولات سردرختی احمدآباد، سیب، انگور و بادام است (فرهنگ *اقتصادی*، «۳۸۹/۳ـ۳۸۹/۴») . همچنین گوسفند موغانی، گاو بومی و شماری شتر در این بخش پرورش داده می‌شود. در احمدآباد ۴۳۹٬۵۰۹ رأس گوسفند و بز و ۲۱٬۷۸۷ رأس گاو و گوساله و ۱٬۰۸۲ شتر وجود دارد (*فرهنگ روستایی*، ۱۷۰). فرآورده‌های دامی این بخش به سایر نقاط صادر می‌شود، از جمله شیر گاو آنجا به کارخانهٔ شیر پاستوریزهٔ مشهد فروخته می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۸).

قالی و گلیم نیز در احمدآباد بافته می‌شود. در ۱۳۶۰ش در این بخش، ۱۶۹ کارگاه قالی‌بافی و ۱۵ کارگاه گلیم بافی فعال بود (فرهنگ *اقتصادی*، «۳۸۹/۸»). قالی و قالیچه‌ها در طرحهای مشهدی و ترکمنی است و از اقلام صادراتی این بخش به‌شمار می‌آید (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، نیز *فرهنگ روستایی*، همانجاها).

مهم‌ترین آثار تاریخی احمدآباد، مقبره و منارهٔ ارسلان جاذب واقع در ۳۵ کیلومتری جنوب شهر مشهد است که به سبب نزدیکی به سنگ بست (مرکز بخش) به نام رباط سنگ بست مشهور است. ارسلان جاذب در حدود سال ۴۱۸ق از سوی سلطان محمود غزنوی به حکومت طوس و نواحی آن منصوب شد (امام، ۲۳۸). در این بخش ۱۲ امامزاده وجود دارد (*فرهنگ روستایی*، ۲۶۶). پیش از این، آسیاهای بادی به جای آسیاهای آبی در احمدآباد مورد استفاده بوده است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۹/۹).

در ۱۳۶۵ش، بخش احمدآباد دارای ۸ مرکز بهداشتی ـ درمانی، ۱۰ داروخانه، ۱۵ پزشک، ۳۹ دامپزشک و تکنیسین دامپزشکی و ۲۸ بهیار و مامای روستایی بوده است. علاوه بر این، ۱۷۹ دبستان، ۲۳ مدرسهٔ راهنمایی و ۵ دبیرستان در آنجا دایر بود (*فرهنگ روستایی*، ۱۹۴، ۲۱۸). بخش احمدآباد دارای ۴ بانک، ۱۲۳ آسیا و ۵ تعمیرگاه ماشین‌آلات کشاورزی است (همان، ۳۳۸).

برابر تقسیمات کشوری اخیر چنانکه گفته شد، دهستان پایین ولایت با ۱۲۴ آبادی دارای سکنه و ۴۱٬۷۰۰ نفر جمعیت (۷٬۹۷۲ خانوار، ۱۳۶۵ش) از بخش احمدآباد منفک و جزء بخش رضویه به شمار آمده است (*آمارنامه*، ۲، ۳۶). از این‌رو بخش احمدآباد یکی از بخشهای ششگانهٔ شهرستان مشهد شده که تنها از دو دهستان سرجام و پیوه ژن تشکیل شده است (همان، ۱، ۲). مرکز جدید بخش احمدآباد، آبادی احمدآباد است که پیش از این به احمدآباد سرجام مشهور بود (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا). جمعیت این آبادی در ۱۳۵۵ش، برابر ۳۳۸ نفر (۷۷ خانوار) بود (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۵۵ش، ۲۷۳) که در ۱۳۶۵ش به ۴۰۴ نفر (۷۵ خانوار) رسید (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۳۸).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان خراسان*، ۱۳۷۰ش، سازمان برنامه و بودجهٔ استان خراسان، ۱۳۷۲ش؛ امام، محمدکاظم، *مشهد طوس، یک فصل از تاریخ و جغرافیای تاریخی خراسان*، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۵۵ش)، شهرستان مشهد، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان مشهد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۵۵ش)، استان خراسان، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان مشهد، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان خراسان، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۱؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان خراسان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور جمهوری اسلامی ایران* (مشهد)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان نهم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش.

عباس سعیدی

اَحْمَدْ آباد، یکی از شهرهای منطقه‌ای به همین نام در استان گجرات هند. چون در هندوستان چندین احمد آباد وجود دارد، در بیشتر منابع از آن با نام احمد آباد گجرات یاد شده است و آن را صوبه‌ای (ناحیه‌ای) از گجرات دانسته‌اند (واضح، ۸۴؛ علامی، ۲/۴۸) . احمد آباد را به مناسبت اینکه مدتی پایتخت بوده، دارالملک نیز نامیده‌اند (حسینی، ۵۱۱).

این شهر در ۲۳° و ۱َ شمالی و ۷۲° و ۴۲َ شرقی، در ارتفاع ۱۸۰ پا (ح ۶۰ متر) از سطح دریا واقع شده است (بستانی؛ *دائرة المعارف تشیع*). احمدآباد در انتهای شمال شرقی جلگهٔ گجرات و در حاشیهٔ رود سابرمتی[1] که از دامنه‌های غربی رشتهٔ معروف اراوالی[2] سرچشمه می‌گیرد، قرار دارد (بستانی؛ «اطلس...[3]»، 68). فاصلهٔ آن تا بمبئی که در جنوب احمدآباد واقع شده، ۲۲۵ میل (ح ۳۶۰کم) است (*دایرة المعارف تشیع*).

موقعیت جغرافیایی احمد آباد باعث شده است که راه‌آهن مهم بمبئی ـ بارُدا که از بمبئی به سوی شمال کشیده شده است، به جای عبور از مرتفعات گات، جلگهٔ رسوبی و هموار ساحلی را طی کند و از احمد آباد عبور نماید (راپسون، I/17).

در آغاز سدهٔ ۲۰م، جمعیت احمد آباد ۱۸۵٬۸۹۹ نفر بود (EI^2) که با گذشت زمان افزایش یافت و در ۱۳۳۷ش (۱۹۵۸م) به ۸۰۰٬۰۰۰ نفر رسید و ششمین شهر پر جمعیت هندوستان شد (حکمت، ۸). در ۱۹۷۰م جمعیت احمدآباد به ۱٬۵۵۰٬۷۷۹ نفر (*اردوانسائیکلوپیدیا*) و سرانجام در ۱۹۹۱م به ۳٬۷۰۹٬۰۰۰ نفر رسیده است («*آلماناک* ...[4]»، 818).

احمد آباد مرکز صنایع و بازرگانی و فرهنگ استان گجرات است. در گذشته چون شمار دستگاهها و کارخانه‌های ریسندگی و بافندگی آن از بمبئی هم بیشتر بود، به آن لقب «منچستر هند» داده بودند (*دایرة المعارف تشیع*). پارچه‌ها و بافته‌های مخملی و زربفت احمد آباد از چنان نفاستی برخوردار بوده است که بسیاری از نویسندگان تاریخ هند

1. Sabermati (Sābarmatī) 2. Aravalli 3. *Great World...* 4. *The world...*

صفحاتی از آثار خود را به وصف محصولات نساجی آن تخصیص داده‌اند. این منسوجات همواره زینت‌بخش بارگاههای پرجلال و شکوه سلاطین هند بوده و در روزگاری که اعطای خلعت از طرف سلاطین و تقدیم پیشکشی از سوی حکام متداول بوده، بسیاری از این هدایا از بافته‌های احمد آباد انتخاب می‌شده است (نک: کنبو، ۸۱/۲).

علاوه بر صنایع نساجی، احمد آباد از نظر کشاورزی و دامپروری هم دارای اعتباری بوده و زمانی ۵۳ کرور دام داشته است (همو، ۴۶۰/۲). ثروت احمدآباد به حدی بوده که در قحط سالی مشهور ۱۷۱۷م، در زمان سلطنت فرخ سیر، هزینه‌های اداری و اعانات از خزانهٔ احمد آباد تأمین می‌شده است (ملک، 20). هم‌اکنون احمد آباد مرکز سیاسی و فرهنگی گجرات است و دانشگاه گجرات که از مراکز مهم آموزش عالی هندوستان است، در این شهر قرار دارد. اهمیت سیاسی احمدآباد در تاریخ هندوستان از این جهت است که مهاتما گاندی در کنگره‌ای که در نوامبر و دسامبر ۱۹۲۲ در آنجا تشکیل شد، تصمیم خود را دایر بر مقاومت منفی و عدم انقیاد اعلام کرد (رابینسون، 332) و اعمال همین سیاست بود که مآلاً به استقلال هندوستان انجامید.

تاریخ: بر خلاف بسیاری از شهرهای بزرگ آسیا که آغاز مبهمی در تاریخ دارند، احمد آباد موردی استثنایی است که تاریخ بنای آن در منابع آمده و چنانکه بیشتر نویسندگان آورده‌اند، در ۸۳۰ق/۱۴۲۷م به دست احمد شاه اول، دومین سلطان از سلسلهٔ شاهان گجرات (زامباور، ۴۳۵؛ نیز نک: نهاوندی، ۱۳۶/۲) بنیان گذاری و آباد شده است (میسرا، 170). بعضی منابع (از جمله *دایرة المعارف تشیع*)، بنیان گذار احمد آباد را احمد شاه بهمنی (د ۸۳۸ق) دانسته‌اند، در حالی که این دو احمد شاه با یکدیگر معاصر بوده و منازعاتی داشته‌اند (میسرا، 192-190). مسلم این است که بنیان گذار احمد آباد به ملاحظات سیاسی و استراتژی، این شهر را بر جای شهر قدیمی هندویی اساوال (*دانشنامه*: اَصَوَل) ساخته و پایتخت را از گلکنده به آنجا منتقل کرده و شهر را به نام خود احمد آباد نامیده است. او معابد هندویی اساوال را ویران ساخته و با مصالح آن مساجد و بناهای مذهبی بسیاری بنا کرده است (*دایرة المعارف تشیع*).

نیز دربارهٔ احمد آباد گفته‌اند که این شهر به دست ۴ احمد در ۸۳۰ق بنا شده است. این ۴ احمد اینانند: قطب الاقطاب شیخ احمد کتتو یا کهتو، سلطان احمد، شیخ احمدی دیگر و مولانا احمد (نهاوندی، همانجا).

در روزگار گورکانیان هند، صنعتگران ماهر و استادان چیره‌دست از ایران و ماوراءالنهر به هند رفتند و سبک معماری هرات، اصفهان، شیراز، سمرقند، بخارا و مشهد را در شهرهای هند معمول ساختند. با گذشت زمان، از ترکیب سبک ایرانی و قرینه‌سازی و پیکرنگاری هند، سبک معروف به «معماری هند و اسلام» به وجود آمد که در احمدآباد جلوه‌گر شد و در شهرهای آگره و شاه جهان‌آباد (دهلی) و کشمیر به کمال رسید (حکمت، ۱۱۷).

احمدشاه بناهای بسیاری ساخت و بعد از او جانشینانش نیز چنین کردند، تا آنجا که در سدهٔ ۱۷م احمدآباد زیباترین و مهم‌ترین شهر مسلمان نشین هند و دارای آنچنان آثاری از معماری اسلامی شد که تنها ساختمانهای پادشاهان مغول در شهرهای دهلی و آگره را می‌توان برتر از آنها دانست (راپسون، I/17). در همان روزگار ایرانیان مقیم احمد آباد به‌حدی بودند که آنجا را به صورت یکی از بلاد ایران در آورده بودند (*دایرة المعارف تشیع*).

از جملهٔ بناهای اسلامی احمد آباد که تا کنون محفوظ مانده، اینها را می‌توان نام برد: مسجد جامع با ۳۰۰ ستون حجاری شده که بر جای «معبد جینی» و با مصالح آن ساخته شده است؛ مسجد هیبت خان که آن هم بر جای بتکده و با مصالح آن ساخته شده است؛ مقبرهٔ احمدشاه بهمنی؛ قلعهٔ بهادر یا دارالامارهٔ احمد شاه؛ مسجد دیگری از احمد شاه؛ مسجد سیدی صیاد؛ مسجد صیاد عالم؛ مسجد و مدرسه و مقبرهٔ شجاعت خان؛ مقبرهٔ شاه وجیه الدین؛ رانی مسجد (مسجد ملکه) که در عهد احمدشاه بنا شده است؛ مسجد شیخ حسن محمد چشتی و مسجد حافظ خان که همه با کتیبه‌هایی از آیات قرآنی و اشعار فارسی مزین شده‌اند (*دایرة المعارف تشیع*).

بیشتر نویسندگان در وصف ثروت و زیبایی احمد آباد راه اغراق پیموده‌اند، در حالی‌که برخی از تاریخ نویسان آن را زیبا نیافته و برخی نیز بناهای آن را مورد انتقاد قرار داده‌اند و از جمله گفته‌اند: «اگر چه میان رسته بازار را عرض وسیع گرفته‌اند، لیکن دکانها را در خور وسعت بازار نساخته‌اند. عمارتش همه از چوب است و ستون دکانها به‌غایت باریک و زبون و سقفش سفال پوش» (حسینی، ۲۵۶). برخی نیز احمد آباد را جایی گرم، کم آب، کثیف و نامطلوب یافته و آن را به سبب بادهای گرم و غبارآلود گَرْدآباد و حتی سموم‌ستان و بیمارستان و جهنم آباد لقب داده‌اند (الیوت، VI/358-359).

مآخذ: *اردو انسائیکلوپیدیا*، لاهور/راولپندی؛ بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ حسینی، کامگار، *مآثر جهانگیری*، به کوشش عذرا علوی، بمبئی، ۱۹۷۸م؛ حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *دانشنامه*؛ *دایرة المعارف تشیع*، به کوشش احمد صدر حاج‌سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ زامباور، ادوارد، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمد حسن بک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ علامی، ابوالفضل، *آیین اکبری*، کلکته، ۱۸۷۲م؛ کنبو، محمد صالح، *شاه جهان نامه*، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۶م؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۵م؛ واضح، مبارک‌الله، *تاریخ ارادت خان*، به کوشش غلام رسول مهر، لاهور، ۱۹۷۱م؛ نیز:

EI[2]; Elliot, H.M., *History of India*, Lahore, 1976; *Great World Atlas (The Reader,s Digest)*, London, 1986; Malik, Zahiruddin, *The Reign of Muhammad Shah*, Bombay etc., 1952; Misra.S.C., *The Rise of Muslem Power in Gujarat*, Bombay ,1982; Rapson, E.J., *The Cambridge History of India* , New Delhi, 1987; Robinson, Francis, *Separatism Among Indian Muslims* , London, 1974; *The World Almanac, 1993.*

محمد حسن گنجی

اَحْمَدِ اَحْسایی، شیخ، نک: احسایی.

اَحْمَدْ اَسْعَدْ اَفَنْدی، نک: اسعد افندی.
اَحْمَدِ اَعْرَج، نک: سعدیان.
اَحْمَدْ اَمین، نک: امین، احمد.
اَحْمَدْ بابا، نک: بابا تنبکتی.

اَحْمَدْ بایِ اَوَّل، ابوالعباس احمد بن مصطفی (۱۲۲۱ - ۱۶ رمضان ۱۲۷۱ ق/ ۱۸۰۶ - ۲ ژوئن ۱۸۵۵ م)، دهمین فرمانروا از سلالهٔ بایهای حسینی تونس. وی در تونس زاده شد و پس از مرگ پدر برجای او به والیگری تونس نشست (۱۲۵۳ ق/ ۱۸۳۷ م) و تا پایان زندگی در این مقام باقی ماند. بجز لقب بای و پاشا، از سوی سلطان عثمانی به «مشیر» نیز ملقب شد که بالاترین عنوان در سازمان نظامی عثمانی بود (نک: ابن خوجه، ۵۸، ۶۴).

مسألهٔ مهم عصر او بحران ناشی از پیشروی استعمار در کشورهای غیرصنعتی بود که در تونس به صورت مشکلات مربوط به روابط با عثمانی، روابط با فرانسه، اصلاح‌گرایی و نیز حفظ امتیازات فرمانروایی نمایان می‌شد. در آن دوره بای تونس فرمان تولیت از سلطان عثمانی می‌گرفت و هر سال مبلغی خراج برای سلطان می‌فرستاد و نام سلطان را در خطبه می‌آورد و بر سکّه نقش می‌کرد (ابن عامر، ۲۵۰). فرمان سلطان عبدالمجید اول، دایر بر اجرای «تنظیمات» در آغاز ۱۲۵۶ ق به تونس رسید و در ملأ عام و در حضور علما و بزرگان لشکر خوانده شد (ابن ابی الضیاف، ۵۲)، اما احمد بای به‌رغم اصرار دولت عثمانی بر فوریت اجرای تنظیمات از سلطان مهلت خواست تا نخست تغییراتی متناسب با مقتضیات تونس در این باره به عمل آورد و سپس آن را اجرا کند (بیرم، ۱/۱۳۶ - ۱۳۷).

از مکاتبات احمدبای با سلطان و وزیر اعظم او در سالهای ۱۲۵۴ و ۱۲۶۵ ق چنین برمی‌آید که وی، با وجود شناسایی سلطهٔ عثمانی بر تونس و کوشش در زدودن هر گونه توهم دربارهٔ استقلال‌طلبی خود، محتاطانه می‌خواست تا شرایط استقلال را فراهم آورد (همانجا). به این منظور، نخست از سلطان خواست که با توجه به عدم توانایی مردم تونس، آنان را از پرداخت مالیات سالانه معاف کند و بار دیگر، به بهانهٔ پرداختن به اصلاح کارها، خواست که سلطان او را از حضور در باب عالی معذور دارد (همو، ۱/۱۳۸ - ۱۴۲). به علاوه، برخلاف رسم متداول، زبان عربی را به جای ترکی، زبان مکاتبه با سلطان قرار داد (همو، ۱/۱۳۸).

هنگامی که سلطان معافیت از پرداخت خراج و تولیت مادام‌العمر او را پذیرفت، احمد بای خواهان انتقال این امتیازها به فرزندان خود شد که با مخالفت سلطان مواجه گشت. در این اثنا، احمد بای به دعوت لویی فیلیپ پادشاه فرانسه، در اواخر ۱۲۶۲ ق سفری به پاریس کرد و با گرمی و مانند یک سلطان مستقل پذیرایی شد (همو، ۱/۱۳۷) و لویی فیلیپ به او قول حمایت از استقلال تونس داد (سرهنگ، ۲۲۲) و چون دولت بریتانیا خواست که درصورت سفر احمد بای به لندن، سفیر عثمانی او را همراهی و معرفی کند، از سفر به انگلستان چشم پوشید (EI^1). این مشی متفاوت دو قدرت اروپایی: جانبداری فرانسه از استقلال تونس و کوشش انگلیسیها در تقویت سلطهٔ عثمانی بر آن والی‌نشین (نک: لاروبی، 306)، جلوه‌ای از رقابت استعماری آنها محسوب می‌شود.

در ۱۲۶۵ ق با وساطت عباس پاشا، والی مصر، احمد بای پذیرفت که به امتیازات داده شده از سوی عثمانی بسنده کند و ضمن قبول اطاعت از سلطان، چنانکه اشاره شد، از حضور در باب عالی معاف گردد (بیرم، همانجا). از این رو احمد بای از به کار بردن القاب و عناوینی، چون دولت و مملکت درمورد تونس و مَلِک درمورد شخص خود که می‌توانست نشانه‌ای از استقلال نسبت به عثمانی باشد، خودداری می‌کرد (همو، ۲/۶) و هنگامی که دولت فرانسه درمورد اختلاف ارضی میان سرزمین زیر نفوذش الجزایر، با تونس پیشنهاد مبادله‌ای ارضی در مناطق مرزی داد، احمد بای با استناد به حقوق سلطان آن را نپذیرفت (همو، ۱/۱۳۷ - ۱۳۸؛ سرهنگ، ۲۲۳). فرستادن یک لشکر ۱۴٬۰۰۰ نفری از تونس به کمک عثمانی در جنگ کریمه در ۱۲۷۰ ق/۱۸۵۴ م (ابن عامر، ۲۷۸ - ۲۷۹) از آخرین نشانه‌های وفاداری احمد بای نسبت به سلطان بود، هرچند درمورد کیفیت کار این نیرو، اروپاییان نظر مساعدی ابراز نداشته‌اند (گلنر، 130).

اصلاحات: اصلاحات صوری، مانند تغییر لباسها و نشانها از زمان مصطفی بای آغاز شده بود (لاروبی، 308-307). در زمان احمد بای این اصلاحات، آهنگ تندتر و گستردگی بیشتر یافت. یکی از نخستین زمینه‌های مورد توجه او سازمان نظامی بود. وی قشونی مرکب از حدود ۳۰٬۰۰۰ نفر به طرز اروپایی بنیاد نهاد که شامل هنگهای پیاده، سواره و توپخانه بود. سربازگیری به شیوهٔ نو و سالانه مرسوم شد (ابن عامر، ۲۷۶). مدرسهٔ نظام در باردو برای تربیت افسران در ۱۲۵۶ ق تأسیس و از بهترین افسران ترکیه و اروپا برای تعلیم در آنجا دعوت شد. این مدرسه نخستین مرکز انتشار فرهنگ مغرب زمین در تونس شمرده می‌شود. گروهی از مدرسان بزرگ برای تدریس عربی و ترجمه نوشته‌های ترکی و فرنگی در آن مدرسه به کار پرداختند و بیش از ۴۰ متن را ترجمه کردند. در این مدرسه عده‌ای از مردان آگاه و کارآمد تونس تربیت شدند.

احمد بای به ایجاد یک نیروی دریایی برای تونس نیز توجه نشان داد و چند کشتی بزرگ و کوچک بخاری و بادبانی خریداری کرد و در غارالملح پایگاه دریایی و در حلق الوادی کارگاه کشتی سازی، اسلحه سازی و انبارهای مهمات ایجاد کرد (عبدالوهاب، ۱۶۶ - ۱۶۷)، اما درمورد ادامهٔ کار کشتی‌سازی و تجهیز نیروی دریایی پیگیری نشد (EI^2). این اقدامات نظامی منجر به پیدایی یک نیروی پلیسی شد، تا یک ارتش و بیشتر برای حفظ نظم داخلی و در جهت خواستهای اروپاییان به کار گرفته شد. اصلاحات نظامی درصورتی می‌توانست

تونس را قادر به مقاومت در برابر هجوم خارجی کند که با اصلاحات مناسب سیاسی و اداری تکمیل می‌شد (لارویی، 308, 311).

اصلاحات احمد بای در سازمان دولتی بیشتر ظاهری بود. اعضای دولت را وزیر نامیدند و نخستین کسی که این عنوان را یافت، مصطفی، مُهردار بود که در جمع وزرا رئیس الوزرا شد. بانفوذترین وزیران، مصطفی خزانه‌دار، وزیر داخله و مالیه بود که با همدستی محمود بن عیاد راههای دخل و خرج کشور را به دست گرفته بودند و آنچه را می‌خواستند به امضای احمد بای می‌رساندند. محمود بن عیاد ثروت هنگفتی از این راه به چنگ آورد و بیشتر آن را به فرانسه فرستاد و خود نیز سرانجام به آنجا پناهنده شد و تابعیت فرانسوی گرفت. احمد بای وزیرش خیرالدین پاشا را برای طرح دعوی به فرانسه فرستاد و توانست بخشی از مال ازدست رفته را بازگرداند (بیرم، ۶/۲ ـ ۸).

به دستور احمد بای در اوایل ۱۲۵۹ ق/ ۱۸۴۳ م در ۱۴ میلی شهر تونس شهر جدیدی به نام محمدیه با قصر و خانه‌هایی برای بزرگان دولت و نیز بازار، مسجد، مدرسه و بناهای دیگر احداث، و پول هنگفتی برای آن خرج کردند که چون پایان یافت، مقر حکومت شد. از دیگر اقدامهای اصلاحی احمد بای، لغو بردگی و صدور دستور تعطیل بازار بردگان در پایتخت و فرمان آزادی همهٔ بردگان قلمرو خود در ۱۲۶۲ ق بود (عبدالوهاب، ۱۶۷ ـ ۱۶۸). هم در آن سال نخستین خط تلگراف در محمدیه ایجاد شد و تدریجاً به شهرهای باردو، تونس و حلق الوادی متصل گردید (ابن عامر، ۳۱۲).

در زمان احمد بای کار تدریس در جامع الزیتونة سازمانی نو یافت و کتابخانهٔ آن توسعه پیدا کرد (همو، ۲۸۴ ـ ۲۸۵). به اروپاییان اجازهٔ تأسیس مدارس داده شد. مبلغان مسیحی توانستند مدارس پسرانه و دخترانه و بیمارستان و پرورشگاه در آنجا دایر کنند. مهندسان فرانسوی طی ۷ سال کار، نخستین نقشهٔ دقیق سرزمین تونس را در ۱۲۶۴ ق ترسیم کردند. کار حفاریهای باستان‌شناسی در تونس نیز در این عصر آغاز شد (بستانی، ۲۷۷/۷). احمد بای پس از سفر به فرانسه و دیدار ضرابخانهٔ آنجا، ضرابخانهٔ جدیدی در باردو تأسیس کرد و به نام سلطان عثمانی به ضرب سکه‌های نقره پرداخت و نیز چندی بعد اسکناس منتشر کرد (ابن عامر، ۳۰۹).

اقدامهای نظامی و ساختمانی پرخرج احمد بای و سوء استفاده‌های وزرا و عمال حکومت موجب افزایش مالیاتها و انحصارهای دولتی و وارد آمدن فشار و ستم فراوان بر مردم شد (عبدالوهاب، ۱۶۷)؛ قبایل سر به شورش برداشتند و او به سرکوب آنان پرداخت (صدفی، ۲۵۵/۳).

احمد بای در ماههای آخر عمر به فلج گرفتار شد و در حلق‌الوادی درگذشت (سرهنگ، همانجا) و تونسی ظاهراً مستقل و در راه تجدد، اما ازلحاظ بنیهٔ سیاسی و مالی ناتوان و آمادهٔ مداخله برای قدرتهای اروپایی به جای گذاشت.

مآخذ: ابن ابی الضیاف، احمد، *اتحاف اهل الزمان باخبار ملوک تونس و عهد الامان*، تونس، ۱۳۹۶ ق؛ ابن خوجه، محمد، *صفحات من تاریخ تونس*، به کوشش حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ابن عامر، احمد، *تونس عبر التاریخ*، تونس، ۱۳۷۹ ق؛ بستانی؛ بیرم الخامس التونسی، محمد، *صفوة الاعتبار*، ج ۱، بیروت، دارصادر، ج ۲، قاهره، ۱۳۰۲ ق؛ سرهنگ، اسمعیل، *تاریخ دول المغرب*، به کوشش حسن زین، بیروت، دارالفکر الحدیث؛ صدفی، رزق‌الله منقریوس، *تاریخ دول الاسلام*، مصر، ۱۳۲۶ ق؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، *خلاصة تاریخ تونس*، تونس، دارالکتب العربیة الشرقیه؛ نیز:
EI[1]; EI[2]; Gellner, E., "Trousers in Tunisia", *Middle Eastern Studies*, 1978, vol. XIV; Laroui, A., *The History of the Maghrib*, tr. R. Manheim, Princeton, 1971.

یوسف رحیم لو

اَحْمَدِ بَدَوی، ابوالفتیان احمد بن علی (۵۹۶ ـ ۶۷۵ق/ ۱۲۰۰ـ ۱۲۷۶م)، از صوفیان برجسته و با نفوذ مصر و مؤسس طریقهٔ بدویه. نسبت او را مَقْدِسی (ابن تغری بردی، ۲۵۲/۷)، قدسی (سیوطی، ۵۲۲/۱) و قرشی (ابن ایاس، ۱(۱)/۳۳۵) نیز گفته‌اند.

احمد در فاس به دنیا آمد و کودکی را در آنجا گذراند (شعرانی، ۱۸۳/۱؛ ابن عماد، ۳۴۵/۵). مادرش فاطمه (نک: ابن ایاس، همانجا) ازبربرهای شمال افریقا بود (عاشور، ۴۴) و شعرانی او را شریف یعنی منسوب به حضرت رسول (ص) می‌خواند (همانجا)، چنانکه شبلنجی نسبت او را از طریق امام هشتم شیعیان به حضرت علی (ع) می‌رساند (ص ۲۶۱).

اصل وی از قبیلهٔ بنی برّی، از قبایل عرب شام بوده است، اما پدرش در مغرب اقامت گزید (ابن ملقن، ۴۲۲؛ ابن عماد، همانجا). اینکه گفته‌اند اجداد او در عصر حجاج و کشتار شرفا در آن زمان به فاس مهاجرت کردند (شعرانی، همانجا)، درست نیست. ظاهراً تاریخ انتقال خانوادهٔ احمد به فاس بایستی ۵۳۵ق باشد که حسن برادر بزرگ‌تر او یاد کرده است (عاشور، ۴۲ـ۴۳، به نقل از *جواهر السنیهٔ* عبدالصمد بن عبدالله مصری). ابن عماد حنبلی نیز مهاجرت به فاس را به پدر احمد مربوط کرده است (همانجا).

گفته‌اند که احمد ۷ ساله بود که پدرش با خانوادهٔ خود رهسپار مکه شد و در همانجا اقامت گزید (سیوطی، شعرانی، شبلنجی، همانجاها). احتمالاً انتقال خانوادهٔ سید احمد به مکه برای ادای فریضهٔ حج نبود، بلکه در حقیقت برای گریز از جو ضد مالکی حاکم بر مغرب آن روزگار (زمان موحدون) به مکه مهاجرت کردند (عاشور، ۴۶). به گفتهٔ شعرانی سفر آنان از فاس به مکه ۴ سال به درازا کشید و در طول این مدت در میان قبایل گوناگون عرب که بر سر راهشان بودند، به سر می‌بردند (همانجا).

احمد از کودکی به زهد گرایش داشت و در جوانی چنان خود را وقف عبادت و ادای فرایض دینی کرده بود که حتی به ازدواج نیز تن در نداد (سیوطی، ابن ایاس، همانجاها). وی حافظ قرآن بود و با اینکه مذهب مالکی داشت، در فقه شافعی نیز به تحقیق و مطالعه می‌پرداخت، ولی سرانجام شوریدگی بسیار و مجذوبیت، او را از کسب علوم ظاهر بازداشت و بر اثر این احوال از مردم کناره گرفت؛ کم سخن می‌گفت و با اشاره بیان مقصود می‌کرد و غالباً به غاری در نزدیکی مکه می‌رفت و به

عبادت و ریاضت و تفکر و تأمل می‌پرداخت (سیوطی، شعرانی، همانجاها؛ عاشور، ۵۴، ۵۷). احمد پیش از دگرگونی حالش، در میان مردم مکه به شجاعت و بی‌باکی در سوارکاری معروف بود و از این رو غضبان و عطّاب خوانده می‌شد (ابن عماد، شبلنجی، همانجاها؛ عاشور، ۵۴). وی همواره، زمستان و تابستان دو «لثام» (نقاب) بر چهره می‌زد و از این رو به «ابواللثامین» نیز معروف شده بود (ابن تغری بردی، ۲۵۳/۷؛ سیوطی، همانجا)، و چون این کار از رسوم بدویان شمال افریقا بود، نسبت «بدوی» به او داده شد (سیوطی، ابن ایاس، شعرانی، همانجاها).

در ۶۳۳ق با برادرش حسن رهسپار بغداد شد (سیوطی، شعرانی، شبلنجی، همانجاها) و در عراق مقابر عارفان بزرگ همچون حسین بن منصور حلاج، عبدالقادر گیلانی، احمد رفاعی وعدی بن مسافر (رئیس طریقهٔ عدویه) را زیارت کرد و گفته‌اند که عبدالقادر و احمد رفاعی بر او ظاهر شدند و او را به پذیرفتن ولایت خود خواندند، اما وی آنان را به‌عنوان شیخ و مرشد خود نپذیرفت (شعرانی، ابن عماد، همانجاها). وی همچنین مرقد امامان شیعه، امام موسی کاظم (ع) و امام محمدتقی (ع) را زیارت کرد (عاشور، ۶۰). این سفر در شکل گرفتن شخصیت و راه و روش آیندهٔ او تأثیری بسزا داشت (همو، ۷۵-۷۶). اینکه گفته شده است که وی احمد رفاعی را به مرشدی نپذیرفت، ظاهراً صحت ندارد، زیرا گفته‌اند که او به طریقهٔ رفاعی بستگی داشته، گویا در بطائح عراق با تعلیمات این طریقه آشنا شده بود. سید احمد پیرو شیخ بری بود که او خود از مریدان شیخ ابونعیم (از مشایخ عراق و از اصحاب احمدبن علی رفاعی) شمرده می‌شد (ابن ملقن، ۴۲۲، ۴۲۳؛ نیز نک: تریمینگهام، 45).

شیخ احمد در ۶۳۴ق رهسپار مصر شد و در طندتا (= طنطا، در ۹۰ کیلومتری شمال قاهره) اقامت گزید (سیوطی، ۵۲۲/۱؛ ابن ایاس، ۱(۱)/۳۳۶؛ شعرانی، ۱۸۴/۱). گفته‌اند که در وقت ورود او، ملک ظاهر بیبرس به استقبال او شتافت (همانجا). در طنطا غالباً بر بالای پشت بام خانه‌ای که در بدو ورود در آن سکنی گزیده بود، زندگی می‌کرد و از این روی به «سطوحی» شهرت یافته بود، و در این روزگار به مدت ۱۲ سال همواره به عبادت مشغول بود و در زیر آفتاب سوزان به ریاضتهای سخت می‌پرداخت و نمی‌خوابید، چنانکه چشمانش در اثر گرما به شدت آسیب دیده بود (ابن ملقن، سیوطی، ابن ایاس، شعرانی، همانجاها)، و هرگاه که حالت جذبه و شور بر او غالب می‌شد، پی در پی فریاد می‌کشید (سیوطی، همانجا؛ ابن عماد، ۳۴۶/۵). مریدانش در پشت بام خانه او را دیدار می‌کردند و شیخ با دیگران از طریق یکی از مریدان خاص خود به نام عبدالعال ارتباط داشت؛ از این روی مریدان او نیز به اصحاب سطح یا سطوحی شهرت یافتند (شعرانی، همانجا). وی در طنطا درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (سیوطی، همانجا؛ شعرانی، ۱۸۵/۱).

احمد بدوی با آنکه به سبب اعمال و رفتار غریب و حرکات مجذوب واری که داشت، معمولاً مورد تقبیح و مخالفت علما و فقها بود (عاشور، ۱۲۸-۱۲۹؛ تریمینگهام، 79)، اما عامهٔ مردم به او اعتقاد و ارادت فراوان داشتند و داستانهایی که دربارهٔ او و کشف و شهود و کراماتش ساخته‌اند (نک: سیوطی، ابن ایاس، شعرانی، همانجاها؛ عاشور، ۶۱، ۶۲، ۱۵۵، ۱۵۶)، حاکی از اعتقادات و باورهای مردم نسبت به اوست. ارادت و اعتقاد عامهٔ مردم حتی پس از وفات او هم ادامه داشته است، چنانکه معتقدان او پیش از رهسپار شدن به سفر حج به زیارت قبر او می‌رفتند و در سال روز ولادت او مراسمی ویژه با شرکت گروهی کثیر از پیروان طریقهٔ او برپا می‌شده، و از نقاط مختلف برای حضور در مراسم به طنطا می‌آمده‌اند (نک: سخاوی، ۱۷۶؛ شعرانی، ۱۸۶/۱، ۱۸۷؛ ابن عماد، ۳۴۷/۵؛ عاشور، ۲۵۸، ۲۵۹).

توجه و ارادت خاصی که در میان طبقات مختلف مردم نسبت به او در زمان حیات و پس از مرگش پیدا شده بود، سبب گردید که طریقهٔ او به نام بدویه یا احمدیه در مصر و دیگر کشورهای اسلامی منتشر شود و پیروان او به چند طریقهٔ فرعی دیگر تقسیم شوند (نک: هد، بدویه).

بعد از مرگ احمد، شاگردش عبدالعال، در کنار مقبرهٔ او زاویه‌ای بنا کرد که در ۹۰۱ق به‌دست اشرف قایتبای تجدید بنا شد (ابن ایاس، ۳۳۰/۳) و بار دیگر در سدهٔ ۱۲ق علی‌بیک کبیر آن را به مسجدی بزرگ تبدیل کرد و در اطراف آن بناها و تأسیسات دیگری برای پذیرایی از زائران ایجاد گردید، و سرانجام در سدهٔ گذشته مقبرهٔ او به صورت یکی از زیارتگاههای بزرگ درآمد (عاشور، ۲۴۴-۲۴۷، ۲۵۱-۲۵۲).

با آنکه شیوهٔ زندگی احمد بدوی به گونه‌ای نبوده است که با تصنیف و تألیف آثار سازگار باشد، چند اثر در موضوعات دینی و عرفانی به نام او منسوب و موجود است:

۱. حزب، که دعای کوتاهی است در حدود ۱۰ سطر (GAL, I/586؛ عاشور، ۱۲۱، ۱۹۹-۲۰۰). ۲. *صلوات*، که شیخ عبدالرحمان بن مصطفی شافعی، مشهور به عیدروس آن را در رساله‌ای با عنوان *فتح الرحمن بشرح صلوات ابی الفتیان* شرح کرده است. نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره (خدیویه، ۸۸/۷) موجود است. ۳. *بیان احکام الفرائض فی علم المیراث* (GAL, I/587)، رساله‌ای است در حدود ۲۰ صفحه که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون موجود است (حتّی، V/556). ۴. *ادعیه*، شامل چند دعای کوتاه که ضمن مجموعه‌ای خطی، در کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون، نگهداری می‌شود (همو، V/587).

در منابع متأخر چندین نوشته نیز به او نسبت داده‌اند، چون *وصایا* (کحاله، ۳۱۴/۱)؛ *الاخبار فی حل الفاظ غایة الاختصار* (همانجا)؛ *نسب القطب النبوی و الشریف العلوی* (بغدادی، ۶۴۴/۲)، که بیشتر چنین به نظر می‌رسد که کتابی در باب خاندان احمد بوده است، نه تألیفی از خود او.

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ خدیویه، *فهرست*؛

سخاوی، محمد، *التبر المسبوک*، قاهره، مکتبة الکلیات الازهریه؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شبلنجی، مؤمن، *نورالابصار*، قاهره، ۱۳۶۸ق/ ۱۹۴۸م؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، *السید احمد البدوی*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ نیز:

GAL; Hitti, Ph.K.et al., *Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

مسعود جلالی‌مقدم

اَحْمَدْ بَرْقی، نک: برقی.

اَحْمَدِ بْنِ اَبان، نک: ابن سید.

اَحْمَدِ بْنِ اِبْراهیمِ ضَبّی، نک: ضبی.

اَحْمَدِبْنِ اَبِی الْحَواری، ابوالحسن (۱۶۴-۲۴۶ق/۷۸۱-۸۶۰م)، از مشاهیر عرفای شام. ابوالحواری را برخی از منابع، کنیهٔ پدرش عبدالله (ابن ماکولا، ۲۱۶/۳؛ ابن ملقن، ۳۱) و برخی دیگر کنیهٔ جدش میمون دانسته‌اند (ابن‌منذر، ۱(۱)/۴۷؛ ابن‌حبان، ۲۴/۸؛ خولانی، ۵۱؛ ابن ابی یعلی، ۷۸/۱). کنیهٔ او به اختلاف ابوالحسین یا ابوالعباس نیز یاد شده است (ابن حبان، همانجا؛ قشیری، ۴۱۰؛ شعرانی، ۸۲/۱).

گفته‌اند که اصل او از کوفه بوده، و در دمشق زیسته است (هجویری، ۱۴۶؛ ابن‌عساکر، ۵۰؛ سمعانی، ۲۹۶/۴؛ ابن‌کثیر، ۳۶۳/۱۰). خانوادهٔ او به زهد و ورع و عرفان معروف بوده‌اند. پدرش و همسرش رابعه (یا رایعهٔ) شامیه، و برادرش محمد و فرزندش عبدالله جملگی از زهاد بوده‌اند (سلمی، ۸۸؛ یافعی، ۲۱۲-۲۱۳؛ ابن ملقن، ۳۵)، و خود او را نیز گاه با لقب زاهد یاد کرده‌اند (دارقطنی، ۹۲۹/۲؛ ابن‌عساکر، همانجا). او از وکیع بن جراح و ولید بن مسلم و برخی دیگر از ثقات روایت کرده است و عبدالله بن محمد مقدسی، حسین بن عبدالله قطان رقی، ابوزرعه، ابوحاتم رازیان و دیگران از او روایت کرده‌اند (نصری، ۲۰۴/۱، ۲۶۱-۲۶۵؛ دارقطنی، همانجا؛ ابونعیم، ۵/۱۰-۲۴؛ سمعانی، همانجا).

احمد در تصوف از مریدان ابوسلیمان دارانی بوده است و با مشایخی همچون سفیان بن عیینه، احمد بن عاصم انطاکی، فضیل بن عیاض، بشر بن سری و ابن سماک نیز مصاحبت داشته است (نصری، ۵۵۷/۱؛ سراج، ۵۳؛ سلمی، ۸۸، ۱۲۹؛ ابونعیم، ۳۰۰/۸، ۲۵۵/۹؛ خواجه عبدالله، ۴۳، ۱۲۳؛ جامی، ۶۵). او همچنین قاسم بن عثمان جوعی را دیده، و از او سخنانی نقل کرده (ابن‌جوزی، *صفة...*، ۲۳۶/۴)، و با احمد بن حنبل نیز آشنایی داشته است (نصری، ۳۰۵/۱، ۴۶۳). از میان کسانی که مصاحبت او را دریافته‌اند، می‌توان از ابوالحسین نوری نام برد (سلمی، ۱۵۱؛ خواجه عبدالله، ۱۹۰).

گفته‌اند که احمد ۳۰ سال علم آموخت و سپس کتابهای خویش را در آب ریخت و گفت: «نیکو دلیلی تو، اما پس از رسیدن به مقصود، مشغول بودن به دلیل محال بود» (عطار، ۳۴۵؛ نیز نک: ابونعیم، ۶/۱۰-۷؛ ابن ملقن، ۳۲). برخی نیز گفته‌اند که وی در حال جذبه و سکر نوشته‌های خود را غرق کرده است (عطار، همانجا).

احمد از بزرگان مشایخ شام بود، چندانکه جنید او را «ریحانهٔ شام» می‌خوانده است. او در طریقت دارای سخنان و اشارات لطیف است (هجویری، ۱۴۶، ۱۶۵؛ قشیری، عطار، ابن‌کثیر، همانجاها) و در تصوف کتابی نیز داشته است که خواجه عبدالله انصاری آن را دیده، و مطلبی را از آن دربارهٔ شیخ عرون بن زنابه در کتاب *طبقات الصوفیه* نقل کرده است (ص ۲۷۶). به گفتهٔ هجویری او از جمله مشایخی است که غنا را بر فقر ترجیح می‌دهند و صفت غنا را برای خلق شایسته‌تر از صفت فقر می‌دانند (ص ۲۴). وی در باب برخی دیگر از اصول و قواعد تصوف، چون جمع و تفرقه و مسألهٔ سماع نیز آراء و اقوالی داشته که در تألیفات صوفیه بدانها اشاره شده است (سراج، ۲۷۱؛ هجویری، ۱۶۵، ۵۱۷؛ قشیری، ۳۴۱).

تأکید او در طریقت بر ضرورت پیروی از شریعت و سنت رسول خدا (ص) بوده، تا آنجا که عمل بدون تبعیت از سنت را باطل می‌دانسته است (سلمی، ۹۰؛ قشیری، ۴۱۰). گفته‌اند که وی ولایت را افضل از نبوت می‌شمرده، و از این روی ناچار از دمشق گریخته، و مدتی در مکه به‌سر برده است (ابن جوزی، *تلبیس...*، ۱۶۷).

دربارهٔ سال وفات او اختلاف است. برخی آن را در ۲۳۰ق/۸۴۵م نوشته‌اند (سلمی، ۸۸؛ قشیری، همانجا؛ ابن جوزی، *صفة*، ۲۳۸/۴)، ولی قول درست همان سال ۲۴۶ق است که شاگردش ابوزرعهٔ دمشقی (نک: نصری، ۷۱۰/۲) نقل کرده است (نیز نک: ابن حبان، همانجا؛ ابن ماکولا، ۷۸/۱؛ ابن ابی یعلی، سمعانی، همانجاها).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلبیس ابلیس*، بیروت، ۱۳۶۸ق؛ همو، *صفة الصفوة*، به کوشش محمد فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی، *المعجم المشتمل*، به کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۹۷۹م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش، عبدالرحمان بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ابن منذر، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه*، به‌کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خولانی، عبدالجبار، *تاریخ داریا*، به کوشش سعید افغانی، دمشق، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ دارقطنی، علی، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ سراج طوسی، عبدالله، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسون، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ق؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الطبقات الکبری*، به کوشش احمد سعد علی، قاهره، ۱۹۵۴م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیا*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه جی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ نصری، عبدالرحمان، *تاریخ ابی‌زرعة الدمشقی*، به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ق؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یافعی، عبدالله، *روض الریاحین*، به کوشش ابراهیم عبیدی مالکی، قبرس، مؤسسة عمادالدین.

حسین لاشی

اَحْمَدِ بْنِ اَبی‌خالِدِ اَحْوَل، ابوالعباس (ذیقعدۀ ۲۱۱/ فوریۀ ۸۲۷)، دیوانسالار و وزیر نامدار عصر مأمون عباسی. از زادگاه و زمان ولادت او اطلاعی در دست نیست. پدرش ابوخالد یزید احول (د ۱۶۸ق/ ۷۸۴م) کاتب ابوعبیدالله وزیر مهدی خلیفۀ عباسی بود. او را اصلاً از مردم اردن (ذهبی، سیر...، ۲۵۵/۱۰) و خاندانش را از موالی شام دانسته‌اند (*مجمل التواریخ...*، ۳۵۶؛ قس: ابن طقطقی، ۳۰۹).

دانسته‌های ما دربارۀ گوشه‌هایی از زندگی سیاسی احمد بن ابی‌خالد و اسباب ترقی او تا وزارت هم تنها بر روایات جهشیاری و تنوخی استوار است. بر اساس این گزارشها در ایام خلافت مهدی که خالد بن برمک و پسرش یحیی شغلی نمی‌داشتند و در تنگدستی روزگار می‌گذراندند، ابوخالد ایشان را نواخته و از سخاوت خود بهره‌مندشان ساخته بود (جهشیاری، ۱۴۰-۱۴۳؛ تنوخی، *الفرج...*، ۲۴۳/۳-۲۴۶). بدین سبب آنگاه که یحیی برمکی به روزگار هارون به وزارت نشست، احمد را بسی پاس می‌داشت و به گفتۀ خود او آخرین منصبش از سوی برامکه ولایت «جند اردن» بود و چون به بغداد بازگشت، برامکه سرنگون شده و یحیی برمکی (د ۱۹۰ق/۸۰۶م) در زندان بود. با اینهمه، احمد بن ابی خالد خود را به مخاطره افکند و چنان ساخت که در زندان به دیدار او رود و در آنجا نیمی از اموال خود را به یحیی داد. وزیر مغضوب هم سفارش نامه‌ای دربارۀ او به فضل بن سهل که وزارتش را پیش بینی می‌کرد، نوشت.

دربارۀ مشاغل احمد بن ابی خالد پس از عزل برامکه تا خلافت مأمون، نیز اطلاعی در دست نیست و ظاهراً منصبی نداشت؛ زیرا چنانکه خود گفته، در ایام خلافت امین و کشمکش او با مأمون، پریشان حال بود و روزگارش به سختی می‌گذشت تا به وسیله‌ای خود را به فضل‌بن سهل وزیر مأمون در خراسان رسانید و کارش بالا گرفت. به روایتی، فضل که در این ایام با مأمون در خراسان بود، طاهر بن حسین را در بغداد نزد وی فرستاد و او هم احمد بن ابی خالد را مال و خلعت داد و به مرو نزد فضل روانه کرد. در آنجا فضل به سبب نامه‌ای که یحیی برمکی دربارۀ احمد بدو نوشته بود، او را بسیار نواخت و نزد مأمونش برد و ریاست دواوین توقیع و فضّ و خاتم بدو داد (تنوخی، همان، ۲۴۹/۳-۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۷). از همین روایت بر می‌آید که در ایام نزاع مأمون و امین، احمد از بغداد اخبار امین را به دستگاه فضل بن سهل می‌رسانده (همان، ۲۵۳/۳) و این کار بی گمان در تقربش نزد وزیر و خلیفۀ جدید بی تأثیر نبوده است. احمد در همین شغل و در زمرۀ کاتبان خاص مأمون بود تا وقتی که در ۲۰۳ق/۸۱۸م فضل بن سهل در سرخس به قتل آمد. مأمون در خراسان، احمد را که پس از شکست ابراهیم بن مهدی و سقوط خلافتش بدانجا رفته بود، به وزارت برداشت و با او به بغداد آمد (ابن قتیبه، ۳۸۹، ۳۹۰)، اما درست آن است که پس از فضل، برادرش حسن بن سهل وزارت یافت و احمد بن ابی خالد به نیابت از او کار می‌راند و چون مدتی بعد سهل به سبب بیماری عزلت گزید، به گزارش ابن ندیم (ص ۲۰۷)، خلیفه به پیشنهاد ابو بشر ثمامة بن اشرس معتزلی، رشتۀ کارها را همه به احمد واگذاشت. این روایت را غالب مورخان نقل کرده‌اند، اما برخی، احمد را وزیر و گروهی او را فقط کاتب خلیفه دانسته‌اند (مسعودی، ۳۵۱،۳۵۲؛ابن‌خلکان، ۵۲۲/۲).روایتهایی نیز حاکی از آن است که چون مأمون خواست احمد را به وزارت بردارد، وی عنوان وزارت نخواست، اما همۀ کارها را بر گردن گرفت (حصری، ۶۷۱/۲؛ ابن طقطقی، همانجا).

دربارۀ تاریخ کناره‌گیری حسن بن سهل و آغاز وزارت احمد نیز اختلاف است. ابن خلکان (همانجا) سال ۲۰۳ق را تاریخ کناره‌گیری حسن دانسته و ابن قتیبه (همانجا) از ۲۰۴ق یاد کرده است. در حالی که یعقوبی (۴۵۵/۲، ۴۵۶) و ابوالفرج (۲۳۵/۱۵) در وقایع سال ۲۰۵ق که طاهر بن حسین حکومت خراسان یافت، از احمد بن ابی خالد با عنوان کاتب مأمون و رئیس دیوان فضل یاد کرده‌اند. از روایت طبری (۵۷۹/۸، ۵۸۰) هم بر می‌آید که وقتی طاهر به ولایت خراسان رفت، حسن بن سهل وزارت داشت و میان آن دو بر سر جنگ با نصر بن شبث، نقاری پدید آمد.

تفویض حکومت خراسان به طاهر بن حسین که نخستین امارت نیمه مستقل ایرانی پس از اسلام را در یکی از مهم‌ترین ایالات قلمرو خلافت پی افکند، خود داستانی شگفت است. گفته‌اند وقتی طاهر دریافت که خلیفه مأمون او را به سبب قتل برادرش امین خوش نمی‌دارد، به دامن احمد بن ابی خالد آویخت تا امارت خراسان بر او راست گرداند. احمد نیز حیله‌ای درچید و مأمون را ـ با آنکه گویا حدس می‌زد، طاهر سر به عصیان بردارد ـ واداشت که طاهر را به حکومت آن دیار فرستد (ابن ابی طاهر، ۲۳، ۲۴؛ طبری، ۵۷۸/۸ - ۵۷۹). یعقوبی (همانجا) آورده است که طاهر برای این کار ۳ میلیون درهم به احمد بن ابی خالد داد. نویسندگان دیگر به این معنی اشاره نکرده‌اند و تنها طبری از ۳۰۰ هزار درهم که طاهر میان خادم و کاتب مأمون پراکند تا علت ناخشنودی خلیفه را از خود دریابد، سخن گفته‌اند (همانجا). به هر حال طاهر در ۲۰۷ق نام خلیفه را در خراسان از خطبه بینداخت و اندکی بعد به ناگاه بمرد. از بیشتر روایات ناهمگون مربوط به این واقعه بر می‌آید که احمد بن ابی خالد در مرگ طاهر دست داشته است. بعضی برآنند که وقتی طاهر به خراسان می‌رفت، احمد یکی از خادمان خاص خود را با او همراه کرد و گفت اگر از طاهر نافرمانی ببیند، زهر در طعامش کند (ابن طقطقی، ۳۱۰؛ ابن خلکان، همانجا). این معنی با آن روایت که فاصلۀ قطع نام خلیفه را از خطبه و مرگ طاهر، صبح تا شام یک روز جمعه دانسته‌اند (طبری، ۵۹۴/۸؛ ابن ابی طاهر، ۷۴)، سازگار است، اما به گزارش دیگر، خلیفه که از این نافرمانی به خشم آمده و احمد را سخت می‌نکوهید، چارۀ کار را از او خواست. احمد کس به خراسان فرستاد و اندکی بعد خبر مرگ طاهر به بغداد رسید (یعقوبی، ۴۵۷/۲؛ قس: ابن طقطقی، همانجا؛ شابشتی، ۱۴۷ - ۱۴۸: دربارۀ ارسال کامخ زهر آلود که طاهر بسیار دوست می‌داشت). یک روایت هم حاکی از آن است که خلیفه احمد را به خراسان فرستاد و او در رفتار سستی کرد تا خبر مرگ

طاهر رسید و آنگاه به خراسان رفت و طلحه پسر طاهر را که اظهار فرمانبرداری می‌کرد، با تأیید خلیفه به‌حکومت آن دیار برنشاند (ابوالفرج، ۲۳۸/۱۵). در همین سفر، احمد بن ابی خالد که گفته‌اند افشین پسر کاووس اشروسنی او را از بغداد همراهی کرد، به ماوراءالنهر تاخت و اشروسنه را گشود و کاووس را دستگیر کرد (بلاذری، ۴۳۰، ۴۳۱؛ ابو علی مسکویه، ۴۵۴/۶).

ظاهراً احمد هنوز در خراسان بود که حسن بن حسین بن مصعب به کرمان رفت و سر به عصیان برداشت (۲۰۸ق) و احمد بدانجا رفت و او را درهم شکست و گرفت و به بغداد برد (ذهبی، *العبر*، ۲۷۸/۱). از آن پس تا ۲۱۰ق که ابراهیم بن مهدی دستگیر شد و احمد به گونهٔ مؤثری خلیفه را به عفو او تشویق کرد (ابوالفرج، ۱۱۸/۱۰) و مأمون او را در خانهٔ احمد نگاه داشت (طبری، ۶۰۳/۸)، به وقایع مهمی که با او مرتبط باشد، اشاره نشده است. احمد بن ابی خالد سرانجام در بغداد درگذشت (ابن ابی طاهر، ۱۲۵؛ برای روایتهای دیگر، نک: ابن طقطقی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۲۵۶/۱۰).

احمد بن ابی خالد از دیوانسالاران مشهور عصر خود بود و بسیاری از نویسندگان او را به زبان آوری و نویسندگی و شعر دانی و اطلاع از رموز ملک داری ستوده‌اند (مثلاً صولی، ۲۰۶؛ ابن طقطقی، ۳۰۹). او در خوشنویسی از شاگردان اسحاق بن حماد بود (ابن ندیم، ۱۰) و در این فن نیز او را در حد ابن مقله ـ گرچه مقدم بر او بود ـ دانسته‌اند (ابوحیان، ۳۳۲). از نیک نفسی و بخشندگی او هم داستانها نقل کرده‌اند (مثلاً تنوخی، *الفرج*، ۳۱۱/۱ـ۳۱۲، *المستجاد*، ۱۹۸ـ۲۰۰؛ عقیلی، ۸۰ـ۹۷)؛ گرچه از ترشرویی و خشونت هم خالی نبود (تنوخی، *الفرج*، ۲۳۰/۳؛ ابن شاکر، ج ۷، ذیل وقایع ۲۱۲ق) و بیش از همه به شکم بارگی شهرتی بسزا داشت و گفته‌اند خراج ایالتی را به سفره‌ای می‌بخشید (زمخشری، ۷۲۳/۲؛ ابن ابی طاهر، ۱۲۳). خلیفه هم بدین سبب مقرری خاص سفره‌اش برقرار کرد و پیش از آنکه او را پی کاری فرستد، از طعام آگنده‌اش می‌کرد (همانجا؛ سیوطی، ۳۲۶؛ ابن ابار، ۱۰۹). دعبل شاعر او را به سبب همین آزمندیش هجو کرده است (ابن ابی طاهر، همانجا؛ ابوالفرج، ۱۴۳/۲۰). با اینهمه مأمون همواره او را به هوشمندی و فطانت می‌ستود (ابن خلکان، ۱۵۱/۶) و چون درگذشت بر پیکرش نماز کرد (ابن ابی طاهر، ۱۲۵).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ابی طاهر طیفور، احمد، *کتاب بغداد*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، استانبول، شم ۲۹۲۲؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، به کوشش درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی، *اخلاق الوزیرین*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، دمشق، ۱۹۶۵م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، «تجارب الامم»، همراه *العیون و الحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریه؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ تنوخی، مُحَسِّن، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *المستجاد*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۹۷۰م؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، به کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حصری، ابراهیم، *زهر الآداب و ثمر الالباب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زمخشری، محمود، *ربیع الابرار*، به کوشش سلیم نعیمی، بغداد، ۱۹۷۶م؛ سیوطی، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، ۱۳۵۱ق؛ شابشتی، علی، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ صولی، محمد، *الاوراق*، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۴م؛ طبری، *تاریخ*؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م.

بخش تاریخ

اَحْمَدِ بْنِ اَبی دُؤادِ اِیادی، ابوعبدالله (ح ۱۶۰ ـ محرم ۲۴۰ق/۷۷۷ ـ ژوئن ۸۵۴م)، فقیه و قاضی مشهور معتزلی و پدید آورندهٔ ماجرای «محنه» در عصر اول عباسی. چنانکه از نسبش پیداست، از قبیلهٔ بزرگ ایاد بود. نام پدرش را فرج یا دعمی گفته‌اند. اما به روایت یکی از نوادگانش، نام او همان کنیه‌اش یعنی ابو دؤاد بن جریر بوده است (خطیب، ۱۴۱/۴، ۱۴۲؛ قس: ذهبی، سیر...، ۱۶۹/۱۱: حریز، که تصحیف جریر است). گفته‌اند خاندانش از قنسرین برخاست (ابن خلکان، ۸۱/۱، به نقل از ابوعبدالله مرزبانی) و احمد چنانکه خود گفته است، در ۱۶۰ق در بصره زاده شد (خطیب، ۱۴۲/۴).

دربارهٔ روزگار رشد و تحصیلات منظم علمی او اطلاع چندانی در دست نیست و همهٔ کسانی که استاد او شمرده شده‌اند، از معتزلیان و جهمیه بوده‌اند همچون هیاج بن العلاء سلمی که خود از یاران واصل بن عطا بود (ابن خلکان، همانجا) و یا بشر مریسی که پروردهٔ جهم بن صفوان به شمار می‌رفت (ابن کثیر، ۳۶۴/۹). روایتی نیز حاکی از آن است که احمد بی واسطه، شاگرد ابوالهذیل علاف بوده است (ملطی، ۴۴). از این رو با عقاید ایشان رشد کرد و بدان گرایش یافت. وی را برکشیدهٔ قاضی یحیی بن اکثم دانسته‌اند که از احمد بسی جوان تر بود و احمد در زمرهٔ فقهای دیگر در مجلس او می‌نشست و از همین راه وارد دستگاه خلافت شد و نزد مأمون تقرب یافت (ابن ندیم، ۲۱۲؛ ابن خلکان، ۸۴/۱؛ خطیب، همانجا). به روایتی دیگر وقتی یحیی بن اکثم در ۲۰۲ق قضای بصره یافت، گروهی از اهل علم و مروت چون احمد بن ابی دؤاد را به همنشینی خود برگزید و چون مأمون در ۲۰۴ ق وارد بغداد شد، احمد از جملهٔ یاران قاضی و یکی از فقهای دهگانه‌ای بود که سرانجام برای مصاحبت با خلیفه برگزیده شدند (ابن ابی طاهر، ۳۶؛ ابن خلکان، همانجا). وی تا هنگام مرگ مأمون از یاران نزدیک و متنفذ او بود (وکیع، ۲۹۵/۳) و گفته‌اند خلیفه را به دشمنی با یحیی بن اکثم برانگیخت و خانه نشینش کرد (یعقوبی، ۴۶۶/۲). به روایتی مأمون در بستر مرگ، برادر و جانشین خود معتصم را سفارش کرد که این معتزلی بی پروا را در زمرهٔ مشاوران خود وارد کند و در کارها با او رای زند و وزیری نگیرد که او را به دشواری اندازد (طبری، ۶۴۹/۸؛ ابن خلکان،

همانجا). از این رو چون معتصم به خلافت نشست (۲۱۸ق)، احمد را قاضی القضاتی داد و جز به تدبیر او کار نمی‌کرد (همانجا). بدین سبب برخی از نویسندگان، او را وزیر خلیفه، بلکه محتشم‌تر از وزیران روزگار خوانده‌اند (ملطی، همانجا؛ بیهقی، ۱۷۲).

از وقایع مهم سیاسی این عصر که احمد در آن دست داشت، قتل افشین بود که در واقعهٔ دستگیری ابودلف قاسم بن عیسی توسط افشین و کوششهای احمد برای رهانیدن او، میان آن دو دشمنی سخت پدید آمد و احمد چندان معتصم را بر ضد افشین بر آغالید تا خلیفه دستور محاکمه و سپس قتل او را صادر کرد (برای تفصیل نک: وکیع، ۲۹۵/۳-۲۹۷؛ بیهقی، ۱۷۲-۱۷۸).

احمد در روزگار واثق نیز همان مقام و نفوذ را نگاه داشت و چون خلیفه درگذشت، بر او نماز گزارد (طبری، ۱۵۱/۹). در این وقت چند تن از نزدیکان خلیفه چون ابن زیات وزیر خواستند تا محمد فرزند خردسال واثق را به خلافت بردارند، اما سرانجام جعفر برادر واثق برخلافت دست یافت، و احمد که خود بدو تمایل داشت و روزگاری او را از خشم واثق رهانیده بود، خلیفهٔ جدید را لقب متوکل داد و بر تخت نشانید (همو، ۱۵۴/۹-۱۵۷). متوکل چندی بعد، ابن زیات ابوجعفر (هم) وزیر را عزل کرد و به قتل رسانید (ربیع الاول ۲۳۳) و اندکی پس از آن احمد بر اثر سکتهٔ مفلوج شد و خلیفه مقام او را به پسرش ابوالولید محمد داد (مسعودی، مروج...، ۵/۴-۶؛ طبری، ۱۵۶/۹، ۱۶۱؛ ابن‌خلکان، ۸۸/۱) که خود از معتزلهٔ مشهور به شمار می‌رفت (قاضی عبدالجبار، ۳۰۱)، اما در صفر ۲۳۷ بر احمد خشم گرفت و وکیلی بر املاکش گماشت؛ سپس یحیی بن اکثم را قاضی القضاتی داد و در ربیع الاول همان سال ابوالولید محمد و برادرانش را به زندان افکند و اموال ابوالولید را مصادره کرد (طبری، ۱۸۹/۹؛ یعقوبی، ۴۸۹/۲؛ ابن خلکان، ۸۹/۱؛ قس: مسعودی، همان، ۱۴/۴؛ ابن خلکان، ۸۹/۱-۹۰: روایت مرزبانی). احمد پس از این واقعه چندان نزیست و اندکی پس از مرگ پسرش ابوالولید (ذیحجهٔ ۲۳۹) درگذشت (طبری، ۱۹۷/۹؛ خطیب، ۱۵۶/۴؛ ابن خلکان، همانجا) و در خانه‌اش به بغداد دفن شد (ذهبی، سیر، ۱۷۱/۱۱).

عصر نفوذ احمد بن ابی دؤاد در دستگاه خلفا، دورهٔ چیرگی عقل گرایی معتزله و عقب نشینی فقها و اهل حدیث و سنت بود. اهمیت او نیز درست به سبب همین چیرگی و نقشی بود که در راندن مخالفان و واقعهٔ «محنه» (هم) داشت. احمد خود از افاضل معتزله به شمار می‌رفت و در تقویت مذهب معتزله می‌کوشید (ابن ندیم، ۲۱۲؛ حصری، ۲۳۹/۱، ۲۴۰). ابوالقاسم بلخی او را در طبقهٔ هفتم معتزلیان قرار داده (ص ۱۰۵) و ذهبی از جهمیه‌اش خوانده است (العبر، ۳۳۹/۱؛ سیر، ۱۶۹/۱۱). گفته‌اند که عقیده به خلق قرآن را از بشر مریسی گرفت (ابن اثیر، ۷۵/۷) و همین عقیده را به خلیفه مأمون القا کرد و از آن پس او را واداشت تا در اواخر عمر مردم را بدین عقیده بخواند و فرمانی منتشر کند تا فقها و قاضیان را در معرض امتحان آورند و اگر بدین عقیده گردن نهادند، شهادتشان را نپذیرند و حکمشان را مردود شمارند (سبکی، ۳۸/۲، ۳۹). چون علما را به امتحان کشاندند، بسیاری گردن نهادند، اما تنی چند ـ برجسته‌تر از همه احمد بن حنبل و یارانش ـ سرسختانه به مخالفت برخاستند. پس ایشان را گرفته، دربند کردند و به سوی مأمون فرستادند. در این میان مأمون درگذشت و چون جانشین خود معتصم را نیز به پیروی از این عقیده و امتحان خلق سفارش کرده بود، او هم به امتحان و محاکمهٔ احمد بن حنبل فرمان داد و احمد بن ابی دؤاد قاضی القضات را که افزون بر این، بر خلاف حنابله منکر رؤیت خدا بود (خطیب، ۴۶۶/۱۱)، در ۲۲۰ق بدین کار گماشت و او در آزار احمد بن حنبل مبالغه کرد (سبکی، ۳۹/۲-۵۰؛ ابن خلکان، ۸۴/۱) و به روایتی فتوا به قتلش داد (ذهبی، *العبر*، همانجا، سیر، ۱۷۰/۱۱)؛ احمد بن حنبل نیز او را صریحاً کافر می‌خواند (خطیب، ۱۵۳/۴). با آنکه به سبب بیم از شورش خلق سرانجام احمد بن حنبل را آزاد کردند، اما ماجرای محنه در تمام ایام معتصم که بر خلاف مأمون خود اهل علم نبود، و نیز روزگار واثق به تحریک و دستیاری احمد بن ابی دؤاد همچنان دوام یافت (سبکی، ۵۹/۲، ۶۰؛ ابن شاکر، ۲۲۹/۴). افزون بر آن معتزله در این ایام چندان چیرگی یافته بودند که به دستور واثق مردانی از معتزله با دیوان سالاران همراه شدند تا ایشان را از ستم بر خلق باز دارند و احمد بن ابی دؤاد مأمور انتخاب این کسان شد (ابن مرتضی، ۷۲)، چنانکه به هنگام مبادلهٔ اسیران مسلمان و رومی، احمد کس گماشت تا فقط اسیرانی را که معتقد به خلق قرآن و منکر رؤیت خدا بودند، باز پس گرفته، و مبادله شوند و بقیه در سرزمین روم باقی بمانند (مسعودی، *التنبیه*...، ۱۹۱).

بنا به یک روایت از محمد بن واثق، در این ایام خلیفه هر کس را می‌خواست بدین عقیده بیازماید و به قتل آورد، احمد بن ابی دؤاد و یارانش را دعوت می‌کرد، و چون یک بار احمد در مناظره با مردی مخالف خلق قرآن درماند، خلیفه از آن پس از امتحان مردم باز ایستاد (خطیب، ۱۵۱/۴-۱۵۲). اگر این روایت از محمد بن واثق که بی گمان در آن ایام خردسال بود ـ و حتی پس از مرگ واثق نیز به همین سبب به خلافت نرسید ـ درست باشد، داستان خشم گرفتن واثق بر احمد و یارانش و باز گذاردن دست ابن زیات بر دشمنی با او (طبری، ۱۲۵/۹؛ وکیع، ۳۰۰/۳)، می‌بایست پس از این واقعه باشد (۲۲۹ یا ۲۳۰ق)؛ اما روایت مشهور همان است که گفته‌اند چون متوکل به خلافت نشست، به اهل سنت نزدیک شد و معتزلیان را راند و مردم را از جدل دربارهٔ حدوث و قدم قرآن بازداشت و ماجرای محنه را پایان داد (یعقوبی، ۴۸۴/۲-۴۸۵؛ مقدسی، ۱۲۱/۶؛ سبکی، ۵۴/۲).

احمد بن ابی دؤاد در عقاید خود چندان تعصب می‌ورزید که حتی با بعضی از معتزله که در مسائلی با او اختلاف داشتند، به دشمنی برخاست (ابوالفرج، ۱۷/۱)، اما این معنی که او ابن زیات وزیر را که خود معتزلی و به روایتی طرفدار عقیده به خلق قرآن بود (سمعانی، ۳۵۷/۶؛ ذهبی، *العبر*، ۳۲۶/۱)، نیز دشمن می‌داشت و خلیفه را بر ضد او تحریک می‌کرد

(ابن ابار، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۶) و پس از قتلش، یار نزدیک او، جاحظ را دست بسته به نزدش آوردند و احمد او را نکوهشها کرد (تنوخی، *نشوار...*، ۳۶۱/۱؛ قاضی عبدالجبار، ۲۷۶)، حاکی از این است که او بیشتر خواهان دوام نفوذ خود بر خلیفه بوده است. با اینهمه، فضایلی داشت که اگر ماجرای محنه و طعنهایی که به مبالغه بر او زدند، آن را بی‌رنگ نمی‌ساخت، در زمرهٔ مردان برجستهٔ روزگار خویش محسوب می‌شد؛ چنانکه او را سخاوتمند، جوانمرد و «سید العرب» خوانده‌اند (ابن ندیم، ۲۱۲؛ تنوخی، *الفرج...*، ۶۰/۲؛ ابن خلکان، ۸۱/۱) و از برامکه و آل مهلب برترش دانسته‌اند (زمخشری، ۶۶۶/۳). گفته‌اند در انواع علم و ادب نیز دستی قوی داشت (حصری، ۲۳۹/۱؛ قس: ابن خلکان، ۸۳/۱)، حافظ قرآن بود و به آن احاطهٔ کامل داشت (ابن عبدربه، ۱۴۵/۲، ۱۴۶).

احمد مردی ظریف و نکته سنج (حصری، ۸۸۲/۲) و زبان آور و شاعر بود (خطیب، ۱۴۳/۴؛ برای اشعار او، نک: وکیع، ۲۹۸/۳، ۲۹۹، ۳۰۱) و اهل ادب را از هر شهری به گرد خویش فراهم می‌آورد (خطیب، ۱۵۰/۴). بعضی از برجسته‌ترین شاعران و نویسندگان چون ابو تمام (ص ۶۹ - ۷۸، ۳۵۵-۳۶۴، جم؛ صولی، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶) و جاحظ او را ستوده‌اند. جاحظ که پیش از قتل ابن زیات از یاران نزدیک او به شمار می‌رفت (پلا، ۳۹۰، ۳۹۵)، پس از او به احمد بن ابی دؤاد اختصاص یافت و کتاب *البیان و التبیین* خود را به او تقدیم کرد (ابن ندیم، ۲۱۰؛ پلا، ۲۲۸) و رساله‌ای در ستایش او نوشت (ابوحیان، ۴۳) و رساله‌ای نیز در باز شناختن عالم از جاهل و بیان ادله‌ای برای مناظره با مخالفان به نام «کتاب الفتیا» به او اهدا کرد (جاحظ، ۲۱۴/۱ به بعد)، اما در مقابل، عدهٔ بیشتری از نویسندگان و شاعران و علمای اهل سنت و حدیث او را دشنامها داده، و هجوش کرده (ابن ندیم، ۲۱۲؛ ابوالفرج، ۱۱۶/۹، ۱۱۷؛ وکیع، ۳۰۱/۳؛ ابن معتز، ۳۳۸)، و از فقهای بدکار و فاسق (سبکی، ۵۹/۲) و بلکه کافرش خوانده‌اند (ابن کثیر، ۳۵۷/۱۰، ۳۵۸) و چون مفلوج و خانه‌نشین شد، خدا را سپاس گزاردند (سبکی، ۱۴۵/۲). حتی معتزلی پرهیزکاری چون جعفر بن مبشر با او دشمنی می‌کرد (ابن مرتضی، ۷۷؛ قس: قاضی عبدالجبار، ۲۸۳). با آنکه مردم کرخ او را مسلمان هم نمی‌دانستند (خطیب، ۱۴۹/۴)، چون در ۲۲۵ ق آتش در کرخ افتاد، معتصم را واداشت تا مبلغ هنگفتی به کسانی که اموالشان تلف شده بود، بپردازد (وکیع، ۲۹۸/۳)؛ همچنین به درخواست او معتصم یک میلیون درهم برای حفر نهری در اقصای خراسان هزینه کرد (ابن خلکان، ۸۳/۱). با اینهمه، هیچ گاه برای خود از خلیفه چیزی نخواست (خطیب، ۱۴۹/۴، ۱۵۰).

احمد ظاهراً کتابی به نام *المصابیح* داشته که ابن مرتضی دربارهٔ آخرین روزهای حیات واثق و مرگ او بدان استناد کرده است (ص ۱۲۶). پسرش ابوالولید را هم صاحب چند کتاب در فقه دانسته‌اند (ابن ندیم، همانجا). فرزند دیگرش ابومالک جریر نام داشت که راوی اخبار زندگی پدر خود بوده است (مثلاً خطیب، ۱۴۱/۴، ۱۴۳، ۱۴۶).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *اعتاب الکتّاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ابی طاهر طیفور، احمد، *کتاب بغداد*، به کوشش محمد زاهد کوثری، ۱۹۴۹م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن مرتضی، احمد، *طبقات المعتزلة*، به کوشش ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوتمام، حبیب، *دیوان*، به کوشش شاهین عطیه، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ ابوحیان توحیدی، علی، *اخلاق الوزیرین*، دمشق، ۱۹۶۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بلخی، ابوالقاسم، «باب ذکر المعتزلة»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۶۲ش؛ پلا، شارل، *الجاحظ*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱م؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ جاحظ، عمرو، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ حصری، ابراهیم، *زهر الآداب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ زمخشری، محمود، *ربیع الابرار*، به کوشش سلیم نعیمی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ق؛ صولی، محمد، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، مکتبة التجاری؛ طبری، *تاریخ*؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، به‌کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۴م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۹م؛ ملطی، محمد، *التنبیه و الرد*، به کوشش محمد زاهد کوثری، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ وکیع، محمد، *اخبار القضاة*، بیروت، عالم الکتب؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق.

صادق سجادی

اَحْمَدِبْنِ‌اَبی‌سَعْدِهَرَوی، نک: ابوالفضل هروی.

اَحْمَدِبْنِ‌اَبی‌سَعید، غیاث‌الدین (۸۵۵-۸۹۹ق/۱۴۵۱-۱۴۹۴م)، پسر سلطان ابو سعید گورکان (ﻫ م) که پس از مرگ پدر و تقسیم قلمرو او، در سمرقند به حکومت نشست. احمد در سمرقند به دنیا آمد. مادر او، خواهر زادهٔ درویش محمد ترخان از امرای گورکانیان بود (بابر، 33). ابو سعید آنگاه که خراسان را تسخیر کرد (ح ۸۶۱ق)، تختگاه خود سمرقند را به احمد سپرد و جانی بیگ دولدای را به اتابکی او برگزید (خواندمیر، ۹۴/۴). به گزارش *بابرنامه* (بابر، 17,35)، احمد افزون بر آن مدتی تاشکند، سیرام، خجند و اراتیپه[1] (بین زرافشان و خجند) را نیز در اختیار داشت.

سلطان ابو سعید در ۸۷۳ق/۱۴۶۸م برای مقابله با اوزون حسن آق قویونلو به آذربایجان تاخت و احمد را دوباره بر جای خود در سمرقند نشاند. در این میان حسین میرزا نوادهٔ عمر شیخ، پسر تیمور، چنانکه سلطان ابو سعید پیش بینی کرده بود، به خراسان یورش آورد. احمد هم

1. Auratipa

بی درنگ از جیحون بگذشت و سر در پی او نهاد، اما در مرغاب خبر قتل پدرش را دریافت (۸۷۳ق) و به سمرقند بازگشت (اسفزاری، ۳۲۰/۲؛ روملو، ۴۹۱).

پس از مرگ سلطان ابو سعید، دولت تیموریان یکپارچگی خود را از دست داد. خراسان به دست سلطان حسین میرزا افتاد و حتی در ماوراءالنهر، قلمرو اصلی ابو سعید نیز حکومت متمرکزی تداوم نیافت، چه برخی از پسران متعدد او ـ که به ۱۱ تن می‌رسیدند ـ بر سر جانشینی به کشمکش برخاستند و از آن میان، ۳ تن: احمد، عمر شیخ و محمود هر کدام در مناطقی که از عهد پدر در اختیار داشتند، به استقلال به حکومت پرداختند. به گزارش دوغلات (ص 93) احمد در سمرقند به جای پدر بر تخت سلطنت نشست، محمود میرزا بر نواحی حصار، کوندوز و بدخشان چیره شد و عمر شیخ حکومت اندیجان (اندجان) و فرغانه را به دست گرفت. اما به روایت عبدالرزاق سمرقندی (۲(۳)/۱۳۸۰-۱۳۸۲)، سلطان احمد در آغاز فرمانروایی خود، به دلجویی از مدعیان سلطنت در نواحی گوناگون پرداخت و به قبول اطاعتشان واداشت. چنانکه محمود میرزا پس از مرگ پدر از آذربایجان به هرات و از آنجا به سمرقند روی آورد و به احمد پیوست و مورد استقبال قرار گرفت و ریاست «دیوان اعلی» به او سپرده شد. اما این اتحاد دیری نپایید، زیرا محمود میرزا به زودی به تحریک عده‌ای از امرای مخالف احمد، سر به شورش برداشت و به بهانهٔ صید از سمرقند بیرون رفت و ناحیهٔ حصار را تسخیر کرد، ولی در مقابله با احمد کاری از پیش نبرد و بگریخت (همو، ۲(۳)/۱۳۸۳-۱۳۸۴؛ نیز نک: منجم باشی، ۶۲۳؛ قس: کاشفی، ۵۲۶/۲ ـ ۵۳۰؛ نیز نک: عبدالاول، ۱۸۴، ۱۸۵). این واقعه می‌بایست پیش از هجوم سلطان احمد به خراسان باشد، زیرا آورده‌اند که حدود سال ۸۸۰ق او همراه برادرش محمود میرزا برای مقابله با حسین میرزا تیموری، به یاری احمد مشتاق که در بلخ بر حسین میرزا شوریده بوده، شتافت، اما کاری از پیش نبرد و خراسان همچنان در دست حسین میرزا ماند (نک: میرخواند، ۷۶/۷-۸۴؛ خواندمیر، ۱۶۱/۴-۱۶۶؛ روملو، ۵۵۳ ـ ۵۵۹).

یکی از بزرگ‌ترین دشمنان سلطان احمد، یونس خان فرمانروای مغولستان بود. یونس خان که به روزگار ابوسعید، دست نشاندهٔ او به شمار می‌رفت (نک: ه د، ابو سعید گورکان)، پس از مرگ وی به سبب آشفتگی و ضعف حکومت تیموریان، آشکارا به مداخله در امور داخلی آنان می‌پرداخت؛ با آنکه سه دختر از خود را به ازدواج احمد و عمرشیخ و محمود میرزا در آورده بود، تسخیر برخی از نواحی شرقی قلمرو ایشان را نیز در خیال داشت. در حدود سال ۸۸۰ق، عمر شیخ که روابط دوستانه‌ای با یونس خان داشت، خان مغولستان را برانگیخت تا او را برای سرنگونی سلطان احمد و تصرف سمرقند یاری رساند، ولی یونس خان به خواهش او وقعی ننهاد. از آن سوی سلطان احمد چون قصه بدانست، خواست به مقابله با برادر برخیزد، اما از بیم یونس خان از آن کار باز ایستاد (دوغلات، 97-96). با اینهمه، از گزارشهای دوغلات پیداست که دشمنی میان دو برادر همچنان ادامه یافت، چون سلطان احمد که شاهرخیه و تاشکند ـ از متصرفات عمر شیخ ـ را جزئی از قلمرو خود می‌دانست، در ۸۹۰ق/۱۴۸۵م به اصرار امرای خود به تاشکند تاخت. از آن سوی یونس خان، پسر خود محمود خان را با لشکر به مقابلهٔ احمد به تاشکند فرستاد و عمر شیخ نیز روی بدانجا نهاد. سرانجام با میانجیگری خواجه عبیدالله احرار که در اردوی احمد به سر می‌برد، کار به صلح انجامید و تاشکند به یونس خان واگذار شد (همو، 114-113؛ کاشفی، ۵۳۱/۲ ـ ۵۳۵؛ قس: خواندمیر، ۱۰۹/۴، که محمودخان، پسر یونس خان را به اشتباه محمود میرزا برادر سلطان احمد دانسته است؛ نیز نک: گروسه، ۸۰۹). پس از مرگ یونس خان در ۸۹۲ق/۱۴۸۷م، با اینکه خواجه عبیدالله احرار (ه م)، سلطان احمد را از پیمان شکنی بر حذر می‌داشت، اما او بار دیگر به تاشکند حمله برد و بر ساحل رود چیر (پَرَک نزد اهالی تاشکند) اردو زد و در مقابل محمودخان، پسر یونس‌خان که داماد او نیز بود، صف آراست، اما کاری از پیش نبرد و به سمرقند بازگشت و سپس با میانجیگری خواجه عبیدالله احرار با محمودخان از در آشتی درآمد (دوغلات، 116-115).

به گزارش *بابرنامه* (بابر، 13) در ۸۹۹ق، سلطان احمد و محمود خان که هر دو از عمر شیخ ناخشنود بودند، بر ضد وی با یکدیگر متحد شدند و از شمال و جنوب آب خجند (سیر دریا یا سیحون) به قلمرو عمر شیخ هجوم بردند، اما در این میان عمر شیخ در حادثه‌ای درگذشت (۴ رمضان ۸۹۹) و سلطان احمد پس از تسخیر اراتیپه، خجند و مرغینان (مرغیلان)، در ۴ فرسنگی اندیجان اردو زد؛ ولی به تسخیر شهر که امرای عمر شیخ، پسر وی ظهیرالدین محمد بابر را در آنجا بر جای پدر به سلطنت بر نشانده بودند، نپرداخت و پس از مصالحه‌ای با ظهیرالدین، راه بازگشت در پیش گرفت (همو، 31-29؛ دوغلات، 119؛ خواندمیر، ۹۵/۴)، اما در بین راه در مرغینان بیمار شد و در کرانهٔ آق سو، نزدیک اراتیپه درگذشت (بابر، 33؛ خواندمیر، همانجا؛ نیز نک: غفاری، ۲۳۸؛ منجم باشی، همانجا). پس از مرگ سلطان احمد که پسری نداشت، برادرش سلطان محمود از حصار به سمرقند آمد و بر تخت سلطنت نشست (دوغلات، همانجا).

سلطان احمد را مردی «ساده و عامی» دانسته‌اند (بابر، همانجا). با اینکه گفته‌اند (نک: خواندمیر، ۹۶/۴) گاه به افراط باده می‌نوشید، ولی نمازش را نیز ترک نمی‌گفت. وی را به دینداری و پیروی از شریعت ستوده‌اند. او به اهل طریقت احترام می‌گذاشت و به ویژه به خواجه عبیدالله احرار ارادتی تمام داشت (بابر، همانجا؛ نیز نک: بارتولد، II/175-176) و اندرزهای وی را به کار می‌بست، چنانکه به سفارش همو تمغای سمرقند را بخشید و آنگاه که عده‌ای او را بر آن داشتند تا بار دیگر تمغا را برقرار کند، از تهدید خواجه بیم کرد و بدان کار تن در نداد (کاشفی، ۵۳۹/۲ ـ ۵۴۰؛ مولانا شیخ، ۱۸). از همین رو، بابر (ص 42) بر آن است که به روزگار سلطان احمد، اهالی سمرقند در رفاه و آسایش به سر می‌بردند، ولی پس از مرگ او آشوب و بیداد بر آن نواحی سایه

افکند. گرچه خواندمیر (۴/۹۵ـ۹۶) آورده است که سلطان احمد در نبردها خود نمی‌جنگید، با اینهمه، شجاعت و مهارت او را در فن تیراندازی ستوده‌اند (نیز نک: بابر، 34). به روایت بابر (همانجا)، ادارهٔ امور مملکت در اواخر زندگانی سلطان احمد که به ضعف و سستی گراییده بود، به دست امرای وی افتاد؛ با این حال، روایات برخی از منابع صوفیه (نک: کاشفی، ۲/۵۲۸ـ ۵۲۹؛ عبدالاول، ۱۸۴ـ۱۸۵) مبنی بر اینکه سلطان احمد در جنگ با برادرش سلطان محمود میرزا (نک: سطور پیشین) بیمناک شد و خواست اهالی سمرقند را در مقابل دشمن تنها گذارد و خود بگریزد، البته مبالغه آمیز می‌نماید.

مآخذ: اسفزاری، محمد، روضات الجنات، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عبدالاول نیشابوری، ملفوظات احرار، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ گنج بخش اسلام آباد، شم ۵۸۶۶؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ش؛ کاشفی، علی، رشحات عین الحیات، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ گروسه، رنه، امپراطوری صحرانوردان، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ منجم باشی، احمد، جامع الدول، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ مولانا شیخ، خوارق عادات احرار، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ خدابخش پتنهٔ هند، شم ۲۴۸۰؛ میرخواند محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Bābur, Ẓahiru'd-dīn, *Bābur- Nāma* , tr.A.S.Beveridge, New Delhi, 1979; Barthold, V.V., *Four Studies on the History of Central Asia*, Leiden, 1963; Dughlāt, Mirza Muhammad Haidar, *The Tarikh-i-Rashidi*, Patna, 1973.

ابوالفضل خطیبی

اَحْمَدِ بنِ اَبی شُجاع، نک: آل بویه.

اَحْمَدِ بنِ اِدْریس، نک: ابن ادریس.

اَحْمَدِ بنِ اَسَدِ بنِ سامانْ خُدات (د ۲۵۰ق/۸۶۴م)، امیر فرغانه و سمرقند و سر سلسلهٔ سامانیان.

از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. وی از جملهٔ پسران چهارگانهٔ اسد بن سامان خدات ــ نوح، یحیی، احمد و الیاس ــ بود که مأمون عباسی در ایام امارتش بر خراسان، آنان را برکشید و به حکومت شهرهای ماوراءالنهر منصوب کرد. در اواخر روزگار هارون الرشید که رافع بن لیث در خراسان خروج کرد و خلیفه به تن خویش به خراسان آمد، مأمون فرزندان اسد را به یاری هرثمة بن اعین به سرکوب رافع مأمور کرد. آنان رافع را به صلح و اطاعت واداشتند و مأمون نیز ایشان را ارجمند داشت و چون به عراق رفت، غسان بن عباد امیر خراسان را دربارهٔ فرزندان اسد سفارش کرد (نرشخی، ۱۰۴، ۱۰۵). غسان نیز هریک را امارت شهری داد (۲۰۴ق) و احمد را به حکومت فرغانه گماشت (گردیزی، ۳۲۲؛ ابن اثیر، ۷/۲۷۹؛ ناظم، 180؛ قس: نرشخی، همانجا).

احمد و برادرانش در دورهٔ حکومت طاهر بن حسین و جانشینانش در خراسان، بر منصب خود ابقا شدند (ابن اثیر، همانجا). به روایت میرخواند (۴/۳۰ـ۳۱)، پس از مرگ طاهر بن حسین، در دورهٔ امارت پسرش طلحه، فرغانه یکچند از دست احمد بیرون شد و احمد بن ابی خالد، فرستادهٔ خلیفه به خراسان، آن دیار را باز به احمد واگذاشت و چون نوح بن اسد امیر سمرقند در ۲۲۷ق درگذشت، قلمرو او نیز به امارت احمد افزوده شد (نرشخی، ۱۰۵، ۱۰۶؛ بارتولد، 210). احمد هم چندی بعد به صوابدید طلحه حکومت سمرقند را به پسر خود نصر داد و به هنگام مرگ نیز نصر را به جانشینی خود برگزید (میرخواند، نرشخی، همانجاها). منهاج سراج (ص ۲۰۳)، به گونه‌ای مبالغه‌آمیز شهرهای فرغانه، سمرقند، کاشغر و ترکستان و چین [!] را جزء قلمرو احمد شمرده است.

احمد بن اسد سرانجام در شوال ۲۵۰ق در فرغانه و به روایتی در سمرقند درگذشت (نرشخی، همانجا؛ ابن خلکان، ۵/۱۶۱؛ قس: ناظم، همانجا). مورخان او را مردی پاک‌دامن، نیک سیرت، دادگر و کاردان شمرده‌اند (نرشخی، ۱۰۵؛ ابن اثیر، منهاج، همانجاها؛ میرخواند، ۴/۳۰). او خود اهل علم بود (نرشخی، همانجا) و از کسانی چون سفیان ابن عُیَینه و اسماعیل بن عُلَیه، روایت می‌کرد و پسرانش اسماعیل و اسحاق از او روایت کرده‌اند (سمعانی، ۳/۲۰۱). شهر نصرآباد در فرغانه را که به گفتهٔ مقدسی امیر آنجا برای پسرش نصر ساخته بود (ص ۲۷۱)، به گمان بارتولد (ص 164) به دست احمد بن اسد برای پسرش نصر پدید آمده است. احمد ۶ پسر داشت که مشهورتر از همه اسماعیل ابن احمد سامانی (ه‌ م) مؤسس واقعی دولت سامانیان است.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلکان، وفیات؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نیز:

Barthold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1974; Nāẓim, M., *The Life and Times of Sultān Maḥmūd of Ghazna*, New Delhi, 1971.

صادق سجادی

اَحْمَدِ بنِ اِسْماعیلِ سامانی، ابونصر (مق ۳۰۱ق/۹۱۴م)، ملقب به امیر شهید، دومین امیر سامانی خراسان و ماوراء النهر که بر مناطق گسترده‌ای در شمال و شرق و بخشهایی از غرب ایران فرمان می‌راند.

نخستین اشارات منابع تاریخ این عصر به احمد بن اسماعیل، به وقایع روزگار پدرش اسماعیل بن احمد (ه‌ م) باز می‌گردد که در طبرستان محمد بن زید داعی را بشکست و آن ولایت را تسخیر کرد و احمد را به امارت گرگان گماشت (ابن اثیر، ۷/۸). چندی بعد هم که مجبور شد حسن بن علی، معروف به اطروش و ملقب به ناصر کبیر را که به خونخواهی محمد بن زید از دیلمان روی به آمل نهاده بود، براند، احمد را با پسر عموی خود ابوالعباس عبدالله بن محمد بن نوح به دفع اطروش فرستاد و آن دو به نزدیک آمل، لشکر او را منهزم کردند و بسیار کس از آنان را که کاکی پدر ماکان، و امیر فیروزان دیلمی از آن جمله بودند، کشتند (ابن اسفندیار، ۲۵۹ـ۲۶۰؛ مرعشی، ۳۰۲). چند ماه بعد در

۲۹۰ق/۹۰۳م محمد بن هارون که پیش‌تر از سرداران امیر اسماعیل و حکمران طبرستان بود، بر امیر شورید و همراه با جستان پسر وهسودان به هواداری ناصر کبیر آهنگ تسخیر طبرستان کرد. ابوالعباس عبدالله که اینک حکومت طبرستان یافته بود، به دفع ایشان برخاست و امیر اسماعیل نیز احمد را به یاری او بدانجا فرستاد؛ اما احمد که گویا ابوالعباس را خوش نمی‌داشت، در پیوستن به او سستی می‌نمود تا شاید وی شکسته شود. در واقع نیز ابوالعباس در آغاز روی به هزیمت نهاد، اما به سرعت بازگشت و لشکر محمد بن هارون را در هم کوفت و شکایت از احمد پیش امیر اسماعیل برد. از آن سوی وقتی احمد خبر پیروزی ابوالعباس را شنید، به شتاب خود را به او رسانید (ابن اسفندیار، ۲۶۲، ۲۶۳). به رغم گزارش ابن اسفندیار، به نظر می‌رسد که یکی از علل باز ماندن احمد از این جنگ، علاقهٔ مفرط او به شکار و شادخواری و آسایش طلبی بود؛ چنانکه گویا دربارهٔ همین حملهٔ محمد بن هارون گفته بود: «اگر طبرستان از دست بشود، بخارا را چه خلل؟». این معنی چندان خشم امیراسماعیل را برانگیخت که بی درنگ او را به بخارا خواند و دشنامها داد و از حکومت گرگانش برانداخت و پارس (پارس) بزرگ حاجب خود یا حاجب ابوالعباس عبدالله را امارت داد (همانجا؛ گردیزی، ۱۴۸). با اینهمه، احمد را به ولایت عهدی خود منصوب کرد و چون در ۲۹۵ق درگذشت، احمد در بخارا بر تخت نشست و قلمرو پدر را زیر نگین گرفت. خلیفه المکتفی هم در ربیع الآخر همان سال لوای حکومت احمد به دست خود بست و بدو فرستاد (طبری، ۱۳۷/۱۰). روایت نرشخی که احمد را در ایام امیراسماعیل فرمانروای سیستان دانسته (ص ۱۲۸)، ظاهراً وجهی ندارد، مگر آنکه مراد از آن امارت، استیلا باشد، یعنی اسماعیل، احمد را به تسخیر این ولایت و راندن صفاریان و امارت آنجا گسیل کرده باشد.

به هر حال احمد در آغاز کار خواست ولایت ری را که مکتفی در اواخر ایام امیراسماعیل با قزوین و زنجان و ابهر به قلمرو او منضم کرده بود (گردیزی، ۱۴۷؛ قس: جیهانی، ۱۲۲)، تسخیر کند؛ اما چون دانست که عمویش اسحاق بن احمد در سمرقند قصد شورش دارد، به سمرقند رفت و اسحاق را به بند کشید و به بخارا فرستاد (گردیزی، ۱۴۸؛ نیز نک: ابن اثیر، همانجا) و از آن پس روی به خراسان نهاد. در این میان پارس که خراج ری و گرگان و طبرستان را گرد آورده، سوی امیراسماعیل فرستاده بود، چون خبر مرگ او را شنید، آن مال از میانهٔ راه باز گردانید. سپس از بیم امیر احمد که وارد نیشابور می‌شد، به اذن خلیفه که شاید طمع در این اموال بسته بود، روی به بغداد نهاد (همانجا). امیر احمد در پی او به ری رسید و ابوالعباس محمد بن علی مرورودی، معروف به صعلوک (گردیزی، همانجا، کنیهٔ او را ابوجعفر، و ابن اثیر، ۸۲/۸، نام او را محمد بن ابراهیم، و قرطبی، ۵۱، احمد بن علی گفته است؛ نیز نک: کریمان، ۱۴۵/۲) را به نیابت از خود در ری نشاند. هم در اینجا بود که منشور حکومتش از سوی مقتدر خلیفهٔ عباسی به وی رسید و امیر در ۲۹۷ق روی به خراسان نهاد (گردیزی، همانجا).

در همین ایام، او ابوالعباس عبدالله حکمران طبرستان را عزل کرد و یکی از غلامان ترک خود به نام سلام را امارت داد؛ اما این یکی چندان ستمگری و بدخویی پیش گرفت که مردم دست به شورش زدند. از آن سوی چند تن از دشمنان امیر کوشیدند تا ابوالعباس را با خود همداستان کنند و به امارتش بردارند، اما امیر احمد به استمالت ابوالعباس برخاست و امارت طبرستان را پس از ۹ ماه باز به او داد. ابوالعباس این بار چندان نپایید و در صفر ۲۹۸ درگذشت و صعلوک افزون بر ری به امارت طبرستان نیز گمارده شد (ابن اسفندیار، ۲۶۵، ۲۶۶؛ نیز نک: اقبال، ۱۲۱).

در آغاز ۲۹۸ق امیر سامانی در هرات بود که خلیفه حکومت سیستان را نیز به او داد و امیر لشکری ساخت و به سپهسالاری حسین بن علی مرورودی با امرایی چون احمد بن سهل و محمد بن مظفر و سیمجور دواتی به پیکار صفاریان سیستان فرستاد (*تاریخ سیستان*، ۲۹۱؛ ابن اثیر، ۶۰/۸). معدل بن علی بن لیث صفار در حصار شد و برادر خود ابو علی محمد را به بُست و رُخَج فرستاد، تا مال و مرد گرد کند و به سیستان آرد (گردیزی، ابن اثیر، همانجاها). روایت *تاریخ سیستان* حاکی از آن است که محمد بن علی به سبب خلاف برادر، شهر را بگذاشت و به بست رفت و در آنجا به غارت و آزار مردم دست گشود. امیر احمد که خود قصد سیستان داشت، چون از واقعه آگاه شد، به بست تاخت و محمد بن علی را دستگیر کرد و با خود به هرات برد. از آن سوی معدل چون خبر گرفتاری برادر شنید، امان خواست و در اول ذیحجهٔ ۲۹۸ شهر را تسلیم کرد و سیمجور به فرمان امیر سامانی به امارت سیستان نشست (ص ۲۹۱-۲۹۴). اما چندی بعد امیر پسر عموی خود ابوصالح منصور بن اسحاق را به امارت آنجا فرستاد. گرچه روایت گردیزی (ص ۱۴۹) و ابن اثیر (۶۱/۸) حاکی از آن است که امارت آنجا را از آغاز به منصور ابن اسحاق داده بود. از آن پس تا حدود نیم قرن ــ جز فترتی کوتاه ــ سیستان همواره در دست سامانیان ماند.

در این میان سُبْکَری عامل فارس که از برابر لشکر خلیفه گریخته بود، وارد قلمرو سامانی، در سیستان و به روایتی هرات یا کرمان، شد و اجازهٔ اقامت خواست. امیر او را به مرو فرستاد و چون خلیفه خواهان استرداد سبکری شد، او را گرفت و در اواسط ۲۹۹ق فتح نامهٔ سیستان و خبر دستگیری سبکری را به خلیفه فرستاد (طبری، ۱۴۴/۱۰، ۱۴۵؛ قرطبی، ۳۴، ۳۶؛ *تاریخ سیستان*، ۲۹۵-۲۹۶؛ قس: ابوعلی مسکویه، ۱۹/۱-۲۰، که این وقایع را ذیل حوادث ۲۹۸ق ذکر کرده است).

اما در سیستان، منصور بن اسحاق بد سیرتی آغاز کرد و لشکر به درون شهر برد و بر مالیاتها بیفزود (*تاریخ سیستان*، ۲۹۷). از این رو مردم آمادهٔ شورش شدند، چنانکه وقتی یکی از خوارج به نام محمد بن هرمز، معروف به مولی صندلی در ۳۰۰ق خلاف آغاز کرد، عیاران سیستان بی درنگ بر گردش فراهم آمدند و منصور بن اسحاق را گرفتند و ابوحفص عمرو بن یعقوب لیث را به امارت برداشتند. امیر سامانی این بار نیز حسین بن علی مرورودی را به آنجا فرستاد و او شهر را به صلح

بازپس گرفت (گردیزی، همانجا؛ ابن اثیر، ۶۹/۸ـ ۷۰). حسین بن علی ـ که او را قرمطی نیز خوانده‌اند (ابن ندیم، ۱۳۸) ـ خود به امارت سیستان چشم می‌داشت و چون سیمجور به دستور امیر، حکمران آن سامان شد، خشمناک از این انتصاب کوشید تا عیاران سیستان را بر آشوبد. اما با حسن تدبیر سیمجور سرانجام آرام یافت و شورشیان سیستان را در آخر ۳۰۰ق با خود به هرات برد (*تاریخ سیستان*، ۳۰۱). به روایت میرخواند، حسین‌بن‌علی سپس به قصد طغیان به‌نزد منصوربن اسحاق در نیشابور ـ که پس از آزادی از سیستان به حکومت آنجا گمارده شده بود ـ رفت و او را به مخالفت با امیر احمد بر انگیخت (۴۰/۴). از آن سوی امیر از دفع ترکانی که به خراسان هجوم آورده بودند، بازگشت و واقعه را به بغداد نوشت و از خلیفه ریاست شرطهٔ بغداد و امارت فارس و کرمان خواست، اما خلیفه فقط فرمان حکومت کرمان را بدو فرستاد (قرطبی، ۴۳).

در همین ایام خبر رسید که اطروش در طبرستان سر به طغیان برداشته و محمدبن‌علی‌صعلوک را شکست داده و به ری گریزانده است (گردیزی، ۱۴۹؛ ابن اثیر، ۸۲/۸). امیر احمد که چند سال پیش بر سر طبرستان آن عتابها را از پدر دیده و شنیده بود که می‌گفت اگر طبرستان از دست بشود «ما به بخارا به مَبرز ایمن نتوانیم بود» (ابن اسفندیار، ۲۶۳)، چندان بیمناک شد که گفته‌اند طلب مرگ کرد (نرشخی، ۱۲۸؛ گردیزی، ۱۵۰). سپاهی که او به فرماندهی محمد بن عبدالله عُزیر به دفع اطروش فرستاد، نیز در جمادی الاول ۳۰۱ به سختی شکست خورد و اطروش بر سراسر طبرستان چیره شد (ابوطالب، ۸۹ـ ۹۰؛ ابن اسفندیار، ۲۷۰). این بار امیر احمد از ترکستان نیز لشکر خواست و نیت کرد که «خاک طبرستان با بخارا برد»، اما در حوالی بخارا بر ساحل جیحون غلامان نیم شبی بر او ریختند و سر از تنش برداشتند (ابوطالب، ۹۷؛ ابن اسفندیار، همانجا). قتل او را در روزهای مختلف جمادی الآخر و برخی در شوال گفته‌اند و آورده‌اند که پیکرش را به بخارا بردند و به خاک سپردند (نرشخی، ۱۲۹؛ *تاریخ سیستان*، ۳۰۲؛ حمزهٔ اصفهانی، ۱۵۰؛ گردیزی، همانجا).

روایات مربوط به علت قتل مرموز احمد بن اسماعیل و عاملان آن چنان ناسازگارند که از آن میان نیز جز به حدس و گمان نمی‌توان نظری ابراز کرد، اما این قدر هست که امیر به دست اطرافیان خود به قتل رسیده است. ابن اسفندیار آن را به ابوالحسن دهقان ـ که او را وزیر نامیده و به گناه رشوه ستاندن مورد توبیخ امیر واقع شده بود ـ نسبت داده و آورده که او سپس به اتهام قتل با چند تن از غلامان کشته شد (ص ۲۷۰ـ۲۷۱؛ نیز نک: نرشخی، همانجا). صاحب *تاریخ سیستان* (همانجا)، بوبکر دبیر را محرک آن دانسته، ولی اطلاع بیشتری از نام و نسب او به دست نداده است. از میان دبیران این عهد، ابوبکر بن حامد پدر ابو احمد کاتب را می‌شناسیم که در خدمت امیر اسماعیل بود و برخی او را وزیر امیر احمد هم دانسته‌اند (ثعالبی، ۶۴/۴). روایت دیگری حاکی از آنکه امیر با دانشمندان می‌نشست و از این رو کارگزاران و نزدیکان از وی متنفر

شدند (حمدالله، ۳۷۸؛ میرخواند، ۳۹/۴)، دعوی سست می‌نماید؛ اما داستان نفرین اطروش بر امیراحمد و اندکی بعد پراکندن خبر قتلش (ابوطالب، همانجا) می‌تواند این معنی را به ذهن متبادر کند که شاید اطروش خود کسانی را بدین کار گمارده، یا طرفدارانی در میان کارگزاران امیر می‌داشته که برای جلوگیری از حملهٔ او به طبرستان به قتلش دست یازیدند. این نیز که گفته‌اند امیر چند تن از کارگزاران خود را سخت تهدید کرد (قرطبی، ۴۵)، یا چند تن از آنان را بکشت و بقیه از بیم جان امیر را به قتل آوردند (منهاج، ۲۰۶/۱، ۲۰۷)، ممکن است با توجه به اینکه گفته‌اند: «سخت عظیم بد خوی بوده و تند و ناسازگار، و خاص و عام از او ستوه شدند» (*مجمل التواریخ*، ۳۸۷)، شاید وجهی داشته باشد، در حالی که بعضی از نویسندگان از نیک رفتاری و عدل و انصاف او که «عقلی کامل» داشت و «مردی مظفر و جوان‌بخت بود»، یاد کرده‌اند (اصطخری، ۱۴۴؛ نرشخی، ۱۲۸؛ شبانکاره‌ای، ۲۳) و گفته‌اند چون بر درِ بُست رسید، مردم شاد گشتند و آنگاه که وارد شهر شد، اموالی را که محمد بن علی بن لیث از مردم به غارت برده بود، بازپس داد و لشکریان را گفت تا نیازمندیهای خود را بخرند، و خراسانیان در ایام اقامت در آنجا، جز به نماز و روزه و قرآن نمی‌پرداختند (*تاریخ سیستان*، ۲۹۳). اما اینکه برخی امیر احمد را به ضعف نفس و مهمل گذاشتن کار ملک متهم کرده‌اند (اقبال، ۲۲۵)، محل تأمل است. درست است که او چندان به شکار و چوگان علاقه داشت (گردیزی، ۱۴۹؛ نرشخی، همانجا؛ یاقوت، ۱۱/۷) که در مواقع خطیر نیز دست از آن نمی‌داشت (ابن اسفندیار، ۲۶۳؛ قس: بیهقی، ۱۲۶)، اما آن کوششها که برای گسترش و حفظ قلمرو خود نشان داد و حتی حکومت فارس و کرمان را هم چشم می‌داشت، نشان از اهتمام او به ملک داری است (قس: ابن اثیر، ۱۲۰/۸ و حدس صائبِ امیر دربارهٔ احمدبن سهل).

جز آن، امیر مردی «عالم‌پرور و علم‌دوست» بود (حمدالله، همانجا) و این از وجود دانشمندان و نویسندگان برجسته‌ای که با او ارتباط داشتند، پیداست. چنانکه محمد بن زکریای رازی دو رساله به درخواست امیر و به نام او نوشته (نجم آبادی، ۱۱۳) که نشان می‌دهد با امیر سامانی دوستی داشته و حتی حدس زده‌اند که این طبیب بزرگ یک وقت برای معالجهٔ امیر از ری به خراسان رفته است (فروزانفر، ۹۰). دربارهٔ رودکی که به دربار امیر نصر بن احمد اختصاص داشت، نیز می‌توان احتمال داد که نزد امیر احمد هم آمد و شد داشته، چه بخشی مهم از عمر را به روزگار این امیر سپری کرده است (صفا، ۳۷۴/۱ـ ۳۷۵؛ نفیسی، *محیط زندگی*، ۳۰۳).

بیشتر کسانی که از آنان به عنوان کاتب یا وزیر امیر یاد کرده‌اند، خود از ادیبان و دانشمندان عصر بوده‌اند؛ همچون ابو طیب مصعبی (همو، *تاریخ*، ۲۱)، ابوالفضل بلعمی (ابن اسفندیار، ۲۶۶)، جیهانی (خواندمیر، ۱۰۸) و ابوبکر نسفی (مدرس رضوی، ۳۴۶ـ ۳۴۷، به نقل از *تاریخ سمرقند*؛ قزوینی، ۲۶۰/۷)، ابو احمد بن ابی بکر بن حامد یا پدرش

ابوبکر (ثعالبی، ۶۴/۴؛ مدرس رضوی، همانجا). اما به راستی همهٔ کسانی را که به وزارت امیر احمد نامبردار گردیده‌اند، نمی‌توان به معنای حقیقی و رسمی وزیر دانست، زیرا کارگزاران برجستهٔ دولتی را نیز گاه وزیر می‌نامیدند و این از اطلاق نام وزیر بر دیوانیانی که این منصب را نداشتند، در منابع عصر سامانی و غزنوی پیداست. افزون بر آن بعید است امیر در دوران کوتاه حکومت خود که بخش مهمی از آن را در جنگ و گریز گذراند، اینگونه وزیران را پی در پی عزل و نصب کرده باشد. با اینهمه، از آنجا که پس از قتل او، ابو عبدالله محمد بن احمد جیهانی کودک خردسال امیر را به امارت نشاند و خود به عنوان وزیر رشتهٔ کارها را در دست گرفت، می‌توان حدس زد که جیهانی در اواخر ایام امیر احمد وزارت او را در دست داشته است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۲م؛ ابوطالب هارونی، یحیی، «الافادة فی تاریخ الائمة السادة»، *اخبار ائمة الزیدیة*، به کوشش ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۹۱۴م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ جیهانی، ابوالقاسم، *اشکال العالم*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۹۴۴م؛ خواندمیر، غیاث الدین، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فروزانفر، بدیع الزمان، *مباحثی از تاریخ ادبیات ایران*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ قرطبی، عریب، «صلة تاریخ الطبری»، همراه *تاریخ طبری*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷م؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کریمان، حسین، *ری باستان*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مدرس رضوی، محمد تقی، حاشیه بر *تاریخ بخارا* (نک: هم، نرشخی)؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان ورویان و مازندران*، به کوشش برنهارد دارن، پترزبورگ، ۱۸۵۰م؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نجم آبادی، محمود، *مؤلفات و مصنفات ابوبکر محمد بن زکریای رازی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ همو، *محیط زندگی واحوال واشعار رودکی*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ یاقوت، *ادبا*.

صادق سجادی

اَحْمَدِ بَناکَتی، یا فناکتی (مق ۶۸۱ق/۱۲۸۲م)، دیوان‌سالار و وزیر مسلمان قوبیلای قاآن، فرمانروای مغولی چین. نام او در برخی از منابع چینی: هوئی هو[1] (نک: فرانکه، 224)، در سفرنامهٔ مارکو پولو: آکماک[2] (ص 176) و در منابع ترکی: آخمت[3] (نک: مارسدن، 176) آمده است.

منابع موجود دربارهٔ زندگی سیاسی احمد بناکتی را می‌توان به ۳ دسته تقسیم کرد: نخست باید از منابع چینی، به ویژه «تاریخ یوان[4]» نام برد (نک: فرانکه، 222؛ برتشنایدر، I/272) که گزارشهای مفصلی دربارهٔ مناصب گوناگون احمد در دستگاه دیوانی حکومت مغولان چین به دست داده است؛ دوم منابع تاریخی ایرانی و بالاتر از همه *جامع التواریخ* رشیدالدین فضل الله، مورخ برجستهٔ دورهٔ ایلخانان است و مورخان پس از وی چون میرخواند (۲۰۵/۵-۲۱۰) و خواندمیر (۶۷/۳-۶۹) نیز مطالب خود را - البته با جزئیات بیشتری - از او برگرفته‌اند؛ سوم از *سفرنامهٔ* مارکوپولو باید یاد کرد که خود از صاحب منصبان قوبیلای به شمار می‌رفت (نک: ساندرز، ۱۲۳). گزارش او نیز در این باره مانند *جامع التواریخ* تقریباً در شرح ماجرای قتل احمد خلاصه می‌شود.

احمد اهل بناکت (فناکت یا فناکث، شهری در ماوراءالنهر، بین تاشکند و سیردریا) بوده است. از آغاز زندگانی و مهاجرت او و یا نیاکانش به چین آگاهی در دست نیست. به گزارش رشیدالدین فضل‌الله (۵۰۷/۲) وی نخست در زمرهٔ نزدیکان «چابوی خاتون»، دختر ایلچی نویان یکی از امرای مغول بود (همو، ۳۵۲/۲-۳۵۳). پس از آنکه چابوی خاتون به ازدواج قوبیلای قاآن درآمد، احمد نیز به دربار خان راه یافت و ملازم او شد و به زودی «از جملهٔ امرای بزرگ گشت و حکم ممالک به دست فرو گرفت» (همو، ۵۰۷/۲).

به نوشتهٔ مارکو پولو (ص 179) فرمانروایان مغول پس از فتح چین، در ادارهٔ آن سرزمین غالباً از غیر چینیان بهره می‌بردند، به ویژه مسلمانان از همان آغاز فرمانروایی مغولان، به مقامهای برجسته‌ای دست یافتند. به گزارش «تاریخ یوان» (نک: فرانکه، 224)، احمد بناکتی در ۱۲۶۲م (۶۶۰ق) به ریاست شعبه‌های چپ و راست دیوان مرکزی منصوب شد و در همان زمان سرپرستی ادارهٔ انحصار نمک را نیز بر عهده گرفت. سپس در ۱۲۶۴م ادارهٔ امور ناحیهٔ شانگ‌تو هم به مشاغل او افزوده شد. مقام احمد از این پس روی به ترقی نهاد و چندی بعد به مقام نیابت صدارت در دیوان مرکزی برگزیده‌شد و لقب جونگ‌لوتفو[5] گرفت (نک: همو، 225-224). رشیدالدین فضل الله (۴۷۰/۲-۴۷۱) در نموداری که از سلسله مراتب لشکری و اداری دولت مغولان چین به دست داده، این منصب را با نام «فنجان [که] نایب و وزیر دیوان باشند از اهل اقوام مختلف»، در مرتبهٔ سوم قرار داده است. در حالی که بر اساس منابع چینی، این منصب در مرتبهٔ چهارم جای می‌گیرد (نک: بلوشه، II/472). ظاهراً رشیدالدین فضل الله (۴۷۰/۲)، مقامهای دوم و سوم را که در منابع چینی (نک: بلوشه، همانجا) با دو عنوان جدا مشخص شده، یکی دانسته و از آن تنها با نام «چینک سانک» یاد کرده است. به گفتهٔ رشیدالدین: «چون امیر احمد اعتباری تمام داشت، او را شوفنجان می‌گفتند، یعنی وزیر بیدار» (۵۰۸/۱-۵۰۹).

در ۱۲۶۶م که قوبیلای به تأسیس نهادی با نام «سرپرستی امور مالی» فرمان داد، احمد بناکتی را به ریاست آن برگمارد و چون در

1. Hui-ho 2. Achmac 3. Achmet 4. *Yüan-shi.* 5. jung-lu ta-fu

۱۲۷۰م به جای آن «دیوان ریاست» بنیاد گذارده شد، احمد باز هم به مقام نیابت صدارت رسید. در ۱۲۷۲م «دیوان ریاست» که به صورت موقت تأسیس شده بود، منحل و به دیوان مرکزی منضم شد، اما احمد همچنان در مقام خود باقی ماند (نک: فرانکه، همانجا).

مشاغل احمد غالباً با امور مالی امپراتوری مغول سر و کار داشت و اقدامات و اصلاحات او در این زمینه موجب شد که درآمدهای دولتی به تدریج فزونی گیرد، به ویژه اصلاحات او در زمینهٔ انحصار نمک که بیشترین درآمد حکومت از این راه تأمین می‌شد، سخت قابل توجه است. او امتیازات برخی از طبقات اجتماعی مانند روحانیون بودایی و تائوئیستها، خانوادهٔ سربازان و پیشه‌وران را دربارهٔ مالیات نمک ملغی کرد، چنانکه فقط بر نمک ارزان قیمت، مالیات تعلق نمی‌گرفت (نک: همو، 227-226). انحصار آهن یکی دیگر از اقدامات احمد بناکتی بود که از این طریق نیز سود سرشاری به خزانهٔ دولت سرازیر می‌شد. از دیگر اقدامات وی که بر اساس گزارش «تاریخ یوان» به انحصار ۳۲ قلم کالای مهم می‌رسید، می‌توان انحصار چای، مواد الکلی، خیزران، چوب و ادویه را نام برد (همو، 230-228). در ۱۲۷۵م چون قوبیلای امپراتوری سونگ را در جنوب چین بر انداخت و آن نواحی را تصرف کرد، احمد بناکتی از سوی وی مأموریت یافت تا دربارهٔ سیاستهای اقتصادی، به ویژه انحصار نمک و رواج پول کاغذی (چاو) در سرزمینهای فتح شده، مأموران عالی رتبهٔ حکومت را به مشورت فرا خواند (همو، 231).

سرانجام احمد بناکتی بر اثر توطئه‌ای که برخی از صاحب منصبان رقیب در دربار قوبیلای بر ضد وی ترتیب داده بودند، در خان بالیق (پکن) کشته شد. دربارهٔ علت و چگونگی قتل او در گزارشهای مورخان، اختلاف نظرها و پراکندگیهایی به چشم می‌خورد. به گزارش منابع چینی (نک: همو، 235)، یکی از بزرگ‌ترین دشمنان وی چنگ گیم[1] (نک: رشیدالدین، ۵۰۷/۲: چیم کیم)، پسر و ولیعهد قوبیلای بود. او از احمد بناکتی چنان نفرت داشت که یک‌بار او را زخمی کرد و حتی در حضور پدر، وی را به باد کتک گرفت. افزون بر آن برخی از فرماندهان نظامی مغولی، وزیران و دیوانسالاران چینی و نیز محافل بودایی، شاید به علل مذهبی، از دشمنان او محسوب می‌شدند (نک: فرانکه، همانجا). از سوی دیگر رقابت مسیحیان دربار قوبیلای را با مسلمانان نمی توان نادیده گرفت. مسیحیان که به گفتهٔ رشیدالدین فضل‌الله(۵۲۳/۲ـ۵۲۴)، «تعصب عظیم با مسلمانان می‌ورزیدند»، با استناد به آیه‌ای از *قرآن* «قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً» (توبه/۳۶/۹) ـ که مضمون آن را آباقاخان، ایلخان مغول در ایران نیز در نامه‌ای به قوبیلای یادآور شده بود ـ قاآن را از مسلمانان سخت بیم می‌دادند، چندانکه قوبیلای بارها علمای مسلمان را به مناظره فراخواند و حتی به قتل یکی از آنان که مضمون این آیه را تأیید کرده بود، فرمان داد، اما احمد بناکتی از نفوذ خود بهره برد و نه تنها او را از مرگ رهانید، بلکه سیاستی در پیش گرفت که قاآن از کینه‌ورزی نسبت به مسلمانان دست برداشت. با اینهمه، گزارشی از مداخلهٔ مسیحیان در قتل این وزیر مسلمان در دست نیست.

به گزارش منابع چینی، در ۶۸۱ق آنگاه که قوبیلای، خان‌بالیق را ترک گفته بود، یکی از امرای برجستهٔ دربار به نام وانگ چو با یاری کوهو شانگ بر ضد احمد بناکتی توطئه‌ای درچید. او به وسیلهٔ دو راهب لامایی آوازه درافکند که ولیعهد برای برگذاری مراسم مذهبی به قصر می‌آید و چون احمد بر اساس وظایف خود بدانجا شتافت، به دست وانگ‌چو کشته شد، اما قوبیلای قاآن عده‌ای را به پایتخت گسیل کرد و توطئه گران را برانداخت (بلوشه، II/508-509, 516-517). رشیدالدین فضل الله عامل توطئه را وزیری چینی به نام «کاوفنچان» دانسته است. به روایت او توطئهٔ کاوفنچان یک بار بر ملا شد، اما به زودی توانست اعتماد قوبیلای را بار دیگر نسبت به خود جلب کند و با یاری راهبی که با کارهای اعجاب انگیز، مریدان بسیاری پیرامون خود گرد آورده بود، در توطئه‌ای دیگر (تقریباً همانگونه که منابع چینی شرح داده‌اند) احمد بناکتی را بکشت، ولی خود نیز به دست یکی از هواداران احمد به قتل رسید (۵۰۸/۲ ـ۵۱۷). مارکو پولو (ص 181-176) که مدعی است مقارن قتل احمد بناکتی در خان بالیق به سر می‌برده، در فصلی از *سفرنامهٔ* خود جزئیات بیشتری در این باره ذکر کرده، اما اساساً همان است که مورخان چینی و رشیدالدین فضل الله آورده‌اند. مارکوپولو تصریح کرده که فقط قتل احمد بناکتی مد نظر توطئه گران نبوده است، بلکه آنان می‌خواسته‌اند با بسیج مخالفان در پایتخت و دیگر شهرها، شورشی بزرگ بر ضد حکومت مغولان در چین به راه اندازند (نیز نک: پراودین، 332؛ EI², V/300).

به گفتهٔ رشیدالدین فضل الله (۵۱۸/۲ ـ ۵۱۹)، پس از قتل احمد، نخست قوبیلای به امرا و بزرگان دولت فرمان داد «تا او را به تعظیم تمام دفن کردند»، ولی آنگاه که دریافت وزیر نه تنها در اموال بیت المال، بلکه حتی در امــوال خود او خیــانت ورزیده، و جواهــری را که یکــی از بازرگانان برای او فرستاده، از آن خود کرده است، فرمان داد، پیکر احمد را از گور بیرون آورده، بردار کشیدند، یا به روایت منابع چینی (نک: بلوشه، II/509) پیش سگان انداختند (قس: پولو، 181-180). سپس اینچوخاتون، همسر سوگلی احمد را هم که جواهر را نزد او یافته بودند، به دستور قوبیلای کشتند و «چهل خاتون دیگر و ۴۰۰ قمای (کنیز) که داشت، پخش کردند». نیز دو تن از پسرانش را زنده زنده پوست کندند و همهٔ دارایی او را به خزانهٔ دولت فرستادند (رشیدالدین، ۵۱۹/۲ـ۵۲۰؛ نیز نک: پولو، 100؛ هاورث، I/245). به گزارش «تاریخ یوان» (نک: فرانکه، 236)، پس از این رویداد، حدود ۷۱۴ تن از وابستگان او از مقامهای خود برکنار شدند.

از آنجا که در «تاریخ یوان»، تاریخ نخستین مقام رسمی احمد بناکتی ۱۲۶۲م ذکر شده (نک: همو، 224)، پس او تا هنگام مرگ (۱۲۸۲م)، حدود ۲۰ سال در مقامهای گوناگون، در امپراتوری مغولان

1. Činggim

خدمت می‌کرده است، اما به گفتهٔ رشیدالدین فضل الله (۵۱۵/۲)، او ۲۵ سال وزارت کرد، و نیز گزارش مارکو پولو حاکی از آن است که او ۲۲ سال سیاست پیشهٔ مطلق العنان چین بوده است (ص 178). گویا رشیدالدین فضل الله و مارکو پولو سالهای پیش از ۱۲۶۲م را هم که احمد بناکتی احتمالاً مشاغل کم اهمیت‌تری بر عهده داشته، جزو این دوران شمرده‌اند.

شخصیت و اقدامات و اصلاحات احمد بناکتی را به سبب گوناگونی منابع مربوط به زندگی او، به دشواری می‌توان ارزیابی کرد؛ خاصه که نویسندگان آن هر کدام مذهب و ملیتی جداگانه داشته‌اند. ناخشنودی مورخان چینی که غالباً در زمرهٔ دبیران دیوانها بوده‌اند، از مهاجرانی چون احمد بناکتی که مقامهای مهم دیوانی را اشغال کرده بودند، نمی‌توانست در داوری آنان و چگونگی ثبت اخبار این دوره توسط آنان بی تأثیر بوده باشد. همچنانکه اگر در نظر آوریم که مارکو پولوی مسیحی از سوی دولتهای اروپایی مأموریت داشت تا حمایت قوبیلای را در جنگهای صلیبی بر ضد مسلمانان جلب کند، آنگاه گزارشهایی که در *سفرنامهٔ* خود آورده، چون «بیم و وحشت دولتمردان درجهٔ اول مملکت از احمد بناکتی و دست اندازی وی به جان و ناموس مردم» (نک: ص 176 به بعد)، نمی‌تواند خالی از مبالغه باشد. از سوی دیگر این گفتهٔ رشیدالدین فضل الله دربارهٔ این دیوانسالار هم کیش خود که «امیر احمد وزارتی بناموس کرد» (همانجا)، نیز تماماً پذیرفتنی نمی‌نماید. گزارش منابع چینی (نک: فرانکه، 232) حاکی از آن است که درآمد دولت مغول به روزگار احمد بناکتی از ۱۲۶۱م به بعد مرتباً افزایش می‌یافته است (قس: گروسه، ۴۹۰؛ اقبال، ۱۶۴، که برآنند سیاستهای نادرست مالی وی و جانشینش، سقوط اعتبار چاو و تورم شدید پولی را موجب شد).

مورخان چینی بر این باورند که احمد بناکتی افراد خانواده و نزدیکان خود را به مشاغل پر درآمد بر می‌گماشت. حسین یکی از پسران او سالها دبیر حکومت و از مأموران عالی رتبهٔ برخی از ولایات مهم به شمار می‌رفت که امرای چینی و مغولی و حتی خود قوبیلای از وی ناخشنود بودند. مسعود پسر دیگر احمد، سمت «داروغه‌چی» حکومت مرکزی داشت و سپس به حکمرانی شهری در یکی از ولایات جنوبی منصوب شد. آنگاه که ولایات ثروتمند امپراتوری سونگ به دست مغولان افتاد، از اخبار «تاریخ یوان» پیداست که احمد بناکتی، بسیاری از مسلمانان را در مشاغلی چون «ناظر مالیات» به کار گرفت (برای تفصیل نک: فرانکه، 234-233). اخبار رشیدالدین فضل الله (۵۲۱/۲ به بعد) و مارکو پولو (ص 181) مبنی بر اینکه قوبیلای پس از قتل احمد بر مسلمانان سخت گرفت و او و جانشینانش به تعقیب و آزار مسلمانان پرداختند، مبالغه آمیز می‌نماید، زیرا گزارش مورخان چینی حاکی از آن است که از این پس نیز مسلمانان در چین آزادانه به تجارت می‌پرداختند و برخی از آنان به مقامهای برجسته‌ای نیز دست یافتند (نک: فرانکه، 336؛ بلوشه، II/519؛ برتشنایدر، I/264 به بعد).

مآخذ: اقبال، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش ادگار بلوشه، لیدن، ۱۹۱۱م؛ ساندرز، ج.ج.، *تاریخ فتوحات مغول*، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *قرآن مجید*؛ گروسه، رنه، *امپراتوری صحرانوردان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ میر خواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

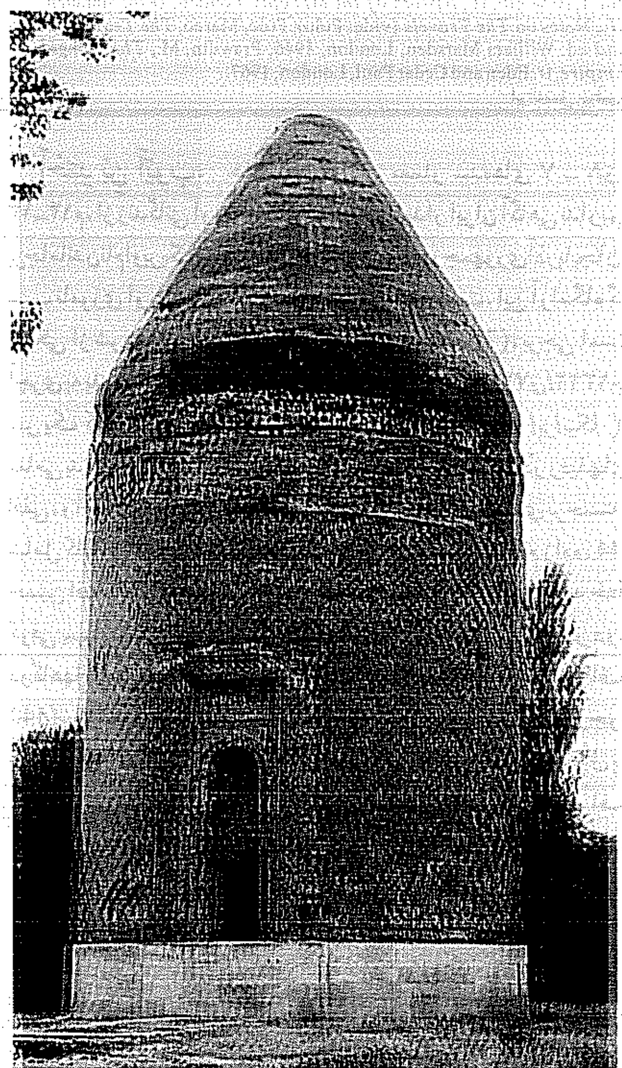
Blochet, E., Annotation to *Jamei...* (vide: PB, Rašid-od-dīn); Bretschneider. E., *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, London, 1967; EI^2; Franke, H.,« Aḥmed, ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte Chinas unter Qubilai», *Oriens*, Leiden, 1948, vol. I; Howorth, H., *History of the Mongols*, London, 1876; Marsden, W., Notes on *The Travels* (vide: Polo); Polo, Marco, *The Travels*, tr. and ed. William Marsden, London, 1946; Prawdin, M., *The Mongol Empire*, tr. Eden and Cedar Paul, London, 1967.

ابوالفضل خطیبی

اَحْمَدِ بْنِ اَیّوب، حافظ نخجوانی، معمار سده‌های ۷ ـ ۸ق/ ۱۳ـ۱۴م. از زندگانی او چون دیگر معماران نامدار ایران آگاهی نداریم. بر جا ماندن نام او بر یک برج ـ مقبره در شهر بردعه در جمهوری آذربایجان، سبب ناموری او و به عنوان یک معمار هنرمند شده است. این آرامگاه که به یکی از شروان شاهان نسبت داده شده (خانیکف، 71)، برجی است آجری به بلندی ۱۴ و قطر ۱۰ متر با دو درگاه که آن را در ۷۲۲ق/۱۳۲۲م، بر یک کرسی چند ضلعی سنگی بر پا داشته‌اند (*ایرانیکا*). تمامی بدنهٔ برج تا ارتفاع ۸/۵ متر با بافتی از آجر آب ساب، در ردیفهای افقی، و آجرهایی با نرهٔ لعابدار فیروزه‌ای، در ردیفهای عمودی برجسته، شامل کلمهٔ «الله» در جهات مختلف، آمود شده است (سلام زاده، 34؛ حسین اف[1]، 137). کتیبه‌ای آجری به پهنای ۲۵ تا ۳۰ سانتی‌متر به خط کوفی بسیار زیبا با زمینهٔ کاشی فیروزه‌ای بر گرد لبهٔ زیرین برج و دور درگاهها می‌گردد (خانیکف، 71-70؛ سلام زاده، 34-33؛ حسین اف، 140). بازماندهٔ کتیبهٔ دیگری به بلندی ۱ متر بر گرد گلوگاه برج وجود دارد که آن را دو پروز باریک با نگاره‌های زنجیره‌ای از قطعات سفال بر زمینهٔ کاشی فیروزه‌ای در بر می‌گیرد (سلام زاده، 34؛ حسین اف، 137). رخ بام برج را چند ردیف مقرنس ساخته شده از کاشی معرق با نقش ستاره‌ای با رنگهای سفید شیری، فیروزه‌ای و سیاه تشکیل می‌داده که اکنون تنها بخشهایی از ردهٔ زیرین آن برجاست (همانجا). برج، گنبد رُک دو پوش گسسته داشته که از درون گردپوش و از بیرون مخروطی بوده است. شواهد به دست آمده، نشان از وجود گنبدی با پوشش کاشی لاجوردی و شاید با نقوش هندسی دارد (سلام زاده، همانجا؛ حسین اف، 140، 137). آرایه‌های دو درگاه برج که در راستای شمالی ـ جنوبی ساخته شده، آمیزه‌ای از کتیبهٔ آجری و پروزهای کاشی معرق با نقش گره‌سازی و زنجیره‌ای با نگاره‌های گیاهی ـ هندسی در هم پیچیده و مقرنسهای کاشی کاری است. درگاه شمالی با حدود ۳۰ سانتی‌متر پیش آمدگی از بدنه و با بلندی بیشتر از درگاه جنوبی ـ که ساده‌تر و تابع خم برج است ـ نقش ورودی اصلی بنا را دارد (سلام

1. Useinov

زاده، 34,35). ساختار هنرمندانه، افراشتگی همراه با تناسب و ظرافت و آذین بسیار که از ویژگیهای شیوهٔ معماری آذری ایران است، در این درگاه به خوبی دیده می‌شود. فضای داخلی برج به دو بخش تقسیم شده: ۱. بخش زبرین، ۲. سردابه که جایگاه خاک سپاری بوده است. درون بخش زبرین را به صورت یک ۱۰ ضلعی منظم شامل طاق نماهای تیزه‌دار ساخته‌اند و ۳ طبقهٔ مقرنس طاقچه مانند و بزرگ‌تر از تناسب، گـریو گنبد گرد پوش ویـران شدهٔ درونی را تشکیل می دهد. هیچ گـونه



برج ـ مقبرهٔ بردعه، ساختهٔ احمد بن ایوب

نشانه‌ای از آمود بر بدنهٔ فضای زبرین دیده نمی‌شود (همو، 33؛ حسین اف، 140). سردابه طرحی چلیپایی و پوشش گنبدی دارد و ورودی آن از زیر درگاه شمالی می‌گذرد. قطعات بازماندهٔ کاشی، نشان از آمود سردابه با کاشی معرق دارد (همانجا).

کتیبه‌های بنا: این برج ـ مقبره از دیدگاه شمار کتیبه‌ها در میان بناهای همانند، یکی از غنی‌ترین آنها به شمار می‌آید، هر چند اکنون تنها بخشهای کوچکی از کتیبه‌ها برجا مانده که چنین است:

۱. کتیبهٔ پایهٔ برج و پروز درگاهها. خانیکف می‌نویسد، پس از بررسی قالبهای تهیه شده از کتیبه، بر او ثابت شده که این کتیبه شامل سورهٔ النبأ قرآن است و با کلمهٔ «ازواجاً» ـ تنها کلمه‌ای که او قرائت کرده ـ و از نزدیکی درگاه شمالی آغاز می‌شود (71-70). خانیکف به سبب آنکه بر قطعات یکنواخت قالب کار کرده، نه بر اصل کتیبه، دچار لغزش شده است. کلمهٔ «ازواجاً» هم اکنون بر گوشهٔ چپ و بالای پروز درگاه شمالی قرار دارد. این بخش کتیبه سالم مانده و حتی از روی تصویر آن به این شرح قابل خواندن است: ... واجاً. وَ جَعَلْنا نَوْمَكُمْ سُباتاً. وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِباساً. وَ جَعَلْنَا النَّهارَ مَعاشاً. وَ بَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً. وَجَعَلْنا... (قرائت مؤلف، نک: *ابنیه و آثار*، تصویر ۱۲۶). باید افزود که کتیبه‌نویسی همانند دیگر هنرها، دارای قواعد و سنن ویژه‌ای است. کتیبه همواره با «بسمله» و از گوشهٔ راست پایین ایوان، درگاه و یا محراب آغاز شده، برگرد آن می‌گردد. کتیبهٔ این درگاه نیز از همین قاعدهٔ کلی پیروی کرده است. طرحی از بخش زبرین کتیبهٔ درگاه جنوبی نیز در دست است (حسین اف، تصویر 128) حاوی این آیه‌ها: فَذوقُوا فَلَنْ نَزيدَكُم إلاّ عَذاباً. إنَّ لِلْمُتَّقينَ مَفازاً. حَدائِقَ... (قرائت مؤلف). بنابراین کتیبه می‌تواند تمام سورهٔ النبأ را در بر داشته باشد.

۲. بخش بازمانده از کتیبهٔ پیشانی درگاه شمالی به قلم نسخ با کاشی سفید بر زمینهٔ مشکی حاوی رقم معمار بدین سان: «عمل احمد بن الحافظ البناء النخجوانی» (خانیکف، 70؛ قس: اصلان آپا، تصویر 71).

۳. بازماندهٔ کتیبه‌ای حاوی یک حدیث نبوی بر پیشانی درِ ورودی شمالی شامل: «قال النبی عل ...» به همان شیوه (خانیکف، همانجا؛ اصلان آپا، تصویر 75).

۴. بخش بازمانده از کتیبهٔ پیشانی درگاه جنوبی [به همان شیوه] حاوی تاریخ بنا: «فی شوال سنة اثنی عشرین و سبعمائه» (خانیکف، همانجا؛ حسین اف، تصویر 128).

۵. کتیبهٔ بزرگ زیر رخ بام و گرد گلوگاه برج به قلم نسخ با کاشی سفید بر زمینهٔ مشکی (سلام‌زاده، 34) که اکنون تنها بخش کوچکی از آن به صورت حروف پراکنده و به هم پیوسته برجاست (نک: حسین اف، تصویر 130) و می‌توان آن را به صورت «... الْقَيّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لانَوْمٌ لَهُ ما فِي السَّمواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَاالَّذى يَشْفَعُ ...» خواند (قرائت مؤلف). بدین سان کتیبه شامل «آیة الکرسی» بوده است.

مقبرهٔ «اقسدان بابا» در نزدیکی این برج را نیز به سبب همزمانی و همگونی ساختار و یکسانی آمود درون بنا ـ بخش بیرونی آن برجا نمانده است ـ با قطعات کاشی رنگین و هندسی ساختهٔ احمد بن ایوب دانسته‌اند (حسین اف، 145).

تعمیرات: در ۱۹۵۴م مرمت بنا آغاز شده و افزون بر انجام دادن کارهای استحکامی، کرسی سنگی فرسودهٔ برج، بازسازی شده و از ۳ ردیف به ۴ ردیف تبدیل گردیده است و گنبد بیرونی را نیز با آجر بازسازی کرده‌اند (سلام زاده، 35؛ حسین اف، تصاویر 131 و 124).

مآخذ: *ابنیه و آثار تاریخی اسلام در اتحاد شوروی*، تاشکند، ۱۹۶۲م؛ نیز:

Aslanapa, O., *Kırım ve kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri*, Istanbul, 1979; *Iranica;* Khanikoff, M. N., « Mémoire sur les inscriptions musulmanes du Caucase» , JA, 1862, vol. XX; Salamzada, A. V., *Azerabījanyn me'marlyg Abideleri*, Baku, 1958; Useinov, M. et al., *Istoriia arkhitektury Azerbaidzhana*, Moscow, 1963.

محمدحسن سمسار

اَحْمَدِ بْنِ ثَبات، ابوالعباس احمد بن علی بن ثبات واسطی شافعی حاسب (۵۵۵-۶۳۱ق/۱۱۶۰-۱۲۳۴م)، فقیه و ریاضی‌دان.

احمد در بغداد نزد ابوطالب مبارک بن مبارک فقه آموخت و در همان شهر مدتی حدیث می‌گفت (ابن نقطه، ۵۲۹/۱؛ منذری، ۳۷۰/۳؛ اسنوی، ۵۵۲/۲-۵۵۳؛ ابن‌فوطی، ۶۲). وی چندی نیز در واسط زیست و در آنجا به عدالت شهرت یافت. مدتی در همامیه از شهرهای همین ناحیه به کار قضا پرداخت، اما پس از چندی این منصب را ترک گفت و به بغداد رفت و در حدود ۴۰ سال در مدرسهٔ نظامیه به تدریس ریاضیات و به ویژه حساب فرائض پرداخت و در این باب کتابهایی نوشت. احمد تا پایان عمر جز برای نماز جمعه از مدرسه بیرون نرفت. وی در سخن گفتن توانایی چندانی نداشت، چنانکه هر کس سخنانش را می‌شنید، او را نادان می‌پنداشت، اما ابن فوطی می‌نویسد که او مسائل حساب را به خوبی تعلیم می‌داد (ص ۶۲-۶۳). وی در بغداد درگذشت و در مقبرهٔ باب‌الدیر به خاک سپرده شد (منذری، همانجا).

آثـار:

۱. اثر معروف احمد بن ثبات *غنیة الحُسّاب فی علم الحساب* است. در این اثر دربارهٔ ضرب و تقسیم و نسبت و استخراج جذر، و نیز پاره‌ای مسائل بخش معاملات فقه ـ که در آنها از ریاضیات استفاده می‌شود ـ و سرانجام چگونگی محاسبهٔ مساحت و حجم برخی اشکال هندسی سخن می‌رود.

در *غنیة الحساب* این مطالب زیر عنوان «کتاب المعاملات» آمده است: نوادر بیع، نوادر صروف، نوادر فسخ، عیار، تعدیل نقود، اجاره، نوادر اجاره، خراج، تقسیم مستمری سپاهیان، تقسیم اموال شرکاء، تقسیم ترکهٔ متوفی (*بانکیپور*، XXII/1-7).

برخی نسخه‌های خطی این کتاب در ایاصوفیه (ششن، ۴۱۳/۱)، ظاهریه (ظاهریه، ۱۱۲-۱۱۳) و بانکیپور (*بانکیپور*، همانجا) نگهداری می‌شود (برای دیگر نسخه‌های خطی، نک: زوتر، 146). در صفحهٔ عنوان نسخهٔ بانکیپور، نام مؤلف احمد بن ثابت ذکر شده است (*بانکیپور*، XXII/7).

رضی‌الدین محمد بن ابراهیم حنبلی بر قسمتی از این کتاب شرحی زیر عنوان *مخایل الملاحة فی مسائل المساحة* نوشته است (زوتر، 190؛ نیز نک: GAL,II/483;GAL,S,I/860).

۲. *عمدة الرائض فی الحساب*. در *غنیة الحساب* به این اثر اشاره شده است (*بانکیپور*، همانجا).

۳. *الحاوی*، دربارهٔ برخی مسائل جبر. در *غنیة الحساب* از این اثر نیز نام برده شده است (*بانکیپور*، نیز ظاهریه، همانجاها؛ قربانی، ۱۲۴).

مآخذ: ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فی المائة السابعة*، بغداد، ۱۳۵۱ق؛ ابن نقطه، محمد، *تکملة الاکمال*، به کوشش عبدالقیوم عبدرب النبی، مکه، ۱۴۰۸ق؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ظاهریه، خطی (ریاضیات)؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی‌نامهٔ ریاضی دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ منذری، عبدالعظیم، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ نیز:

Bankipore; GAL; GAL,S; Suter, H., « Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke», *Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam*, Frankfurt, 1986.

یدالله غلامی

اَحْمَدِبْنِ جَعْفَر، نک: جحظه.

اَحْمَدِبْنِ حاتِم، نک: باهلی.

اَحْمَدِ بْنِ حائِط (د ۲۳۲ق/۸۴۶م)، متکلم معتزلی مطرود، از اهالی بصره و مؤسس فرقهٔ حائطیه که آراء خاص او بدعت شناخته شد. نام پدر احمد را خابط، حابط و حافظ نیز آورده‌اند، اما به‌نظر می‌رسد که این صورتها تصحیف باشند و ضبط جاحظ (۲۸۸/۴) که متقدم‌تر است، درست‌تر می‌نماید (نیز نک: بغدادی، *الفرق*، ۸۰؛ ابن حزم، ۲۶۷/۲؛ ایجی، ۴۱۷؛ همایی، ۵۶).

دانسته‌های ما از زندگی ابن حائط اندک است. به‌گفتهٔ بغدادی او از شاگردان نظّام و به تعبیر ابن‌راوندی از معتزلیان بنامی بوده که با برخی از آراء نظام به مخالفت برخاسته است (بغدادی، همانجا، *الملل*، ۱۱۵؛ خیاط، ۱۴۸؛ ابن حزم، ۱۵۷/۳)، اما خیاط، معتزله را از مخالفان سرسخت او به‌شمار آورده، در این‌باره می‌گوید: آنگاه که واثق (حک ۲۲۷-۲۳۲ق) بر الحاد احمد بن حائط آگاهی یافت، قاضی احمد بن ابی دؤاد را به بررسی آراء وی و اجرای حکم الٰهی درمورد او گماشت، اما ابن حائط پیش از محاکمه درگذشت (ص ۱۴۹). بغدادی نیز پس از آنکه از اتفاق نظر معتزله بر تکفیر نظّام یاد می‌کند، فرقهٔ حائطیه را یکی از دو فرقهٔ قدری به‌شمار می‌آورد که به اسلام منتسب شده‌اند، ولی در شمار فرق اسلامی نیستند (*الفرق*، ۲۰، ۸۰) و در جای دیگر آنها را به واسطهٔ تشبیه عیسی (ع) به پروردگار، در زمرهٔ اهل تشبیه می‌خواند (همان، ۲۰، ۸۰، ۱۴۰) و ابن حزم پای از این فراتر نهاده و گفته است که این فرقه به اجماع امت کافرند (۱۶۶/۱، ۲۶۷/۲).

از شـاگردان او در مذهب تنـاسـخ می‌توان از احمد بن بانـوش (بانوس) که مدعی نبوت بوده، نام برد (همو، ۶۵/۵؛ نیز نک: بغدادی، همان، ۱۶۳؛ اسفراینی، ۱۳۷؛ شهرستانی، ۶۲).

عقاید: مسیحیت و ثنویت بر آراء و اعتقادات ابن حائط تأثیر بسزایی داشته است. به‌گفتهٔ ابن راوندی وی مسیح را برتر از پیامبر اسلام (ص) دانسته (نک: خیاط، همانجا) و افعال خیر را بدو نسبت داده (بغدادی، همان، ۱۶۶) و بر آن بوده است که جهان دو آفریننده دارد که یکی از آنها «خدا» است و دیگری «کلمهٔ خدا، عیسی مسیح پسر مریم» که به وسیلهٔ او جهان آفریده شده است. این گفتهٔ او آشکارا بدان معناست که او این سخن یوحنا را دربارهٔ جهان: «همه‌چیز به‌وسیلهٔ او

آفریده شد» (انجیل یوحنا، ۱:۳)، مربوط به مسیح دانسته و بدین‌ترتیب لفظ «کلمه» را به معنای «مسیح ازلی» که خدا توسط او آفرینش جهان را انجام داده، تفسیر کرده است. وی برای تأیید خالقیت مسیح به آیه‌ای از قرآن که حاکی از خلق پرندگان توسط مسیح است، نیز استناد جسته است: و اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطّینِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ بِاِذْنی فَتَنْفُخُ فیها فَتَکونُ طَیْراً بِاِذْنی (مائده/۵/۱۱۰). به‌نظر ابن حائط از این‌دو آفریدگار، خدا به «قدیم» و کلمه به «حادث»، «محدث» و یا مخلوق وصف شده است و این بیان خود بازتابی از آموزش مسیحیت است که در عین قدیم بودن خدا و کلمه، در میان آن دو قائل به تفاوت است (خیاط، ۱۴۸، ۱۵۲؛ بغدادی، همان، ۱۴۰، ۱۶۶، *الملل*، همانجا؛ ابن حزم، ۶۴/۵؛ اسفراینی، ۱۳۸، ۱۳۹؛ ولفسن، 317؛ سویتمن، II/111) . این دیدگاه ابن حائط درواقع آمیخته‌ای از ثنویت و مسیحیت است. ریشه‌های این عقیدهٔ ابن حائط را ظاهراً در تمایل استاد وی، نظام، به ثنویت باید جست. چه، دربارهٔ نظام گفته‌اند که در جوانی با ثنویان درآمیخته بود و در ۳ مورد نیز از تأثیر عمیق ثنویان بر آراء نظام سخن رفته است (بغدادی، *الفرق*، ۷۹، ۸۲، ۸۳، ۸۵). به‌گفتهٔ بغدادی، نظام کتابی نیز دربارهٔ ثنویت داشته که در آن برخی نظریات مانویان را مورد انتقاد قرار داده است (همان، ۸۱، ۸۳؛ نیز نک‍: ولفسن، 66).

ابن حـائط مسیح را پسر خدا، از راه پسرخواندگـی نه از طریـق ولادت، می‌دانـد و این عقیدهٔ نسطوریـان است که پیشتاز ایشـان تئودوروس موپسوئستیایی[1] است که دربارهٔ ولادت مسیح گوید: عیسای انسان درنتیجهٔ اتحاد با «کلمهٔ» خدا یا مسیح ازلی ــ که پسر راستین خداست ــ این حق را پیدا کرده است که از راه پسرخواندگی پسر خدا نامیده شود (بغدادی، *الملل*، ۱۱۵؛ اسفراینی، ۱۳۹؛ ولفسن، 318؛ سویتمن، II/110). ابن حائط تجسد را نیز بدان گونه که در انجیل یوحنا آمده است: «و کلمه جسم گردید» (۱۴:۱) می‌پذیرد و مسیح را کلمهٔ قدیم متجسد می‌داند که پیش از تجسد «عقل» بوده و سپس جسمانیت یافته است (بغدادی، *الفرق*، ۱۶۶، *الملل*، ۱۱۶؛ شهرستانی، ۶۰). وی در این عقیده عمیقاً متأثر از اوریگن (۱۸۵ـ۲۳۵م) متکلم مسیحی در مکتب اسکندریه است که خود نیز تحت تأثیر مذهب گنوسی، افلاطونی، رواقی و تعلیمات آمونیوس ساکاس بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی بوده است. اوریگن در کتاب خود با عنوان «ردّ بر کلسوس[2]» پس از آنکه می‌گوید پسرخدا عقل‌ومصلحت‌است،از«عقل‌متمکن‌درنفس‌عیسی» بحث می‌کند («دائرةالمعارف‌فلسفه[3]»،V/551,552؛ «تاریخ‌مفاهیم[4]»، II/157؛ سیل، 75). ابن حائط می‌گوید در حدیث نبوی «ان الله تعالی خلق العقل فقال له: اقبل فاقبل و قال له ادبر فادبر...»، منظور از عقل حضرت مسیح است. وی تمام آیات و روایات مربوط به رؤیت حق تعالی را در قیامت، به رؤیت عقل و تجلی عیسی در روز واپسین تأویل نموده است (خیاط، ۱۴۸؛ بغدادی، *الفـرق*، همانجا، *الملل*، ۱۱۵، ۱۱۶؛ اسفراینی، همانجا؛ شهرستانی، ۶۳/۱؛ سیل، همانجا؛ نادر، 117). ابن حائط از این تعلیم قرآنی که مسیح شاهد اعمال در قیامت است، فراتر رفته و او را حساب‌رس روز واپسین شمرده و آیات هَلْ یَنْظُرونَ اِلاّ اَنْ یَأْتِیَهُمُ اللّهُ فی ظُلَلٍ مِنَ الْغَمامِ وَ الْمَلائِکَةُ وَ قُضِیَ الْاَمْرُ وَ اِلَی اللّهِ تُرْجَعُ الْاُمورُ (بقره/۲/۲۱۰) وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفّاً صَفّاً (فجر/۸۹/۲۲) را اشاره به مسیح می‌داند. و درمورد روایت «ان‌الله خلق آدم علی صورته» گفته است که خداوند براساس صورت نفس مسیح حضرت آدم را آفرید (خیاط، همانجا؛ بغدادی، *الفرق*، ۱۴۰، ۱۶۶؛ ابن حزم، ۶۴/۵؛ اسفراینی، همانجا؛ شهرستانی، ۶۰/۱؛ سمعانی، ۲/۵). ابن حائط حواریون مسیح را نیز جملگی انبیا می‌داند و به آیهٔ زیر استناد می‌کند: وَاِذْ اَوْحَیْتُ اِلَی الْحَوارِیّینَ (مائده/۵/۱۱۱؛ نک‍: جاحظ، ۴۲۴/۵).

از دیگر نظریات ابن حائط طرح آفرینش انسان در جهان ازلی است که در خلال آن اعتقاد خود به تناسخ را مطرح می‌کند. وی در طرح خود از هستی به ۵ منزل قائل است: منزل اول که آفریدگان پیش از آنکه به دنیا قدم نهند، در آنجا آفریده شده‌اند؛ منزل دوم دنیا که به مثابهٔ وادی امتحان است و دو منزل دیگر که منزل ثواب است: یکی از آنها دار اکل و شرب و منزل جسمانی و دیگری منزل روح و ریحان و غیرجسمانی است و منزل پنجم منزل کیفر محض و آتش دوزخ است (ابن حزم، ۶۵/۵؛ شهرستانی، ۶۲).

به‌گفتهٔ بغدادی (همان، ۱۶۴) ابن حائط بر آن است که خداوند روح همهٔ انسانها را که حقیقت انسان است و مکلف حقیقی هم اوست، در جهانی پیش از این دنیا که همان بهشت نخستین و فاقد ویژگیهای جهان مادی است، به‌صورت موجوداتی سالم، عاقل و بالغ آفرید و علم و معرفت به پروردگارشان را بدانان ارزانی داشت. ارواح در آن جهان مکلف و مورد امر و نهی خدا بودند و هریک در جرگهٔ یکی از این ۳ دسته قرار گرفتند: اولین دسته آنانند که به همهٔ فرمانهای الٰهی گردن نهادند و در همان جایگاه یعنی بهشت نخستین استقرار یافتند و دستهٔ دوم گروهی که از همهٔ فرمانهای الٰهی سرپیچی کردند و گرفتار مجازات ابدی آتش گردیدند و دستهٔ سوم کسانی که به پاره‌ای از فرمانها گردن نهادند و از پاره‌ای دیگر سرپیچی کردند و خداوند آنان را از فردوس راند و روانهٔ دنیا نمود و به آنان قالبهای مادی پوشانید و ایشان را به رنج و گرفتاری و لذت و آسایش مبتلا کرد. این ارواح به صورتهای گوناگون انسانی و حیوانی درآمدند، بدان‌سان که چگونگی سیمایشان مناسبتی تام با کردارشان در آن دار نخستین دارد. آنکه در آنجا معصیتش بیش از طاعت است، قالبش در دنیا زشت‌تر و آنکه طاعتش بیش از معصیتش است، قالبش در دنیا نیکوتر است. بدین‌ترتیب ارواح تا آن زمان که از آلایش گناهان پاک نشده‌اند، پیوسته از قالبی به قالب دیگر درمی‌آیند و تا تعیین سرنوشت نهایی گرفتار این صیرورتهای پی‌درپی هستند و سرانجام آن روح که سرشار از نیکی و پیراسته از بدی شده باشد،

1. Theodore of Mopsuestia 2. *Contra Celsum.* 3. *The Encyclopedia...* 4. *Dictionary...*

بی‌درنگ به بهشت انتقال پیدا می‌کند و گناهکاری که به صورت پلیدی محض درآمده، بی‌درنگ دچار آتش جاودانی می‌شود (نیز نک: ابن حزم، ۱۵۷/۳، ۶۵/۵؛ اسفراینی، ۱۳۷، ۱۳۸؛ شهرستانی، ۶۱، ۶۲؛ قس: سیل، 76-78). ابن حزم می‌گوید آنچه موجب اعتقاد ابن حائط به «نظریهٔ ازل» شده، مسألهٔ عدل از دیدگاه معتزله بوده است (۶۵/۵؛ سیل، 77). از پیامدهای نظریهٔ مذکور آن است که حیوانات اعم از انسان و غیرانسان جملگی دارای جنس واحد و روحند. ابن حائط در واقع از تمهید این مقدمه درصدد اثبات تکلیف برای حیوانات است. وی هر نوعی از حیوانات را امتی شمرده تا با تمسک به ظاهر آیاتی از قرآن مجالی برای اثبات وجود پیامبرانی از حیوانات بیابد و بدین‌ترتیب نظریهٔ خود را در باب تناسخ و تبدیل قالبها تمام کند.

ابن حائط برای تأیید اندیشه‌های خود به آیه‌هایی از قرآن و برخی احادیث استناد جسته است. مثلاً در تناسخ به آیه‌هایی مانند: یا اَیُّهَا الْاِنْسانُ ما غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَریمِ. الَّذی خَلَقَکَ فَسَوّیٰکَ فَعَدَلَکَ. فی اَیِّ صورَةٍ ما شاءَ رَکَّبَکَ (انفطار/۸۲/۶ـ۸) و نیز... جَعَلَ لَکُمْ مِنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْواجاً وَ مِنَ الْاَنْعامِ اَزْواجاً یَذْرَؤُکُمْ فیهِ (شورا/۴۲/۱۱) و برای اثبات این عقیده که هر گروهی از حیوانات امتی هستند و پیامبری دارند، به آیهٔ وَ ما مِنْ دابَّةٍ فِی الْاَرْضِ وَ لاطائِرٍ یَطیرُ بِجَناحَیْهِ اِلاّ اُمَمٌ اَمْثالُکُمْ (انعام/۶/۳۸) و این حدیث منسوب به پیامبر(ص): «لولا ان الکلاب امة من الامم لامرت بقتلها» استناد کرده است. (جاحظ، ۲۸۸/۴ـ۲۹۳، ۴۲۴/۵؛ بغدادی، *الفرق*، ۱۶۴؛ *الملل*، ۱۱۶؛ ابن حزم، ۱۴۹/۱، ۱۶۶، ۶۵/۵؛ مقریزی، ۳۴۷/۲).

دیگر از احمد بن حائط همین را می‌دانیم که وی به برخی بدعتهای نظام چون انکار جزء لایتجزا و نظریهٔ طفره و نفی قدرت خدا بر افزایش نعمتهای بهشتیان یا عذاب اهل آتش قائل بوده است (بغدادی، *الفرق*، ۱۶۳؛ اسفراینی، ۱۳۶، ۱۳۷) و نیز دربارهٔ نظریهٔ تناسخ او گفتنی است که گروه حماریه از معتزلیان عسکر مکرم آن را پذیرفته‌اند (بغدادی، همان، ۱۶۷؛ اسفراینی، همانجا).

مآخذ: ابن حزم، علی، *الفصل*، به‌کوشش محمدابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، جده، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ اسفراینی، شهفور، *التبصیر فی الدین*، به‌کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ایجی، عبدالرحمان، *المواقف*، بیروت، عالم الکتب؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، *الملل و النحل*، به‌کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۸۶م؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به‌کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سیدکیلانی، بیروت، دارالمعرفة؛ قرآن مجید؛ کتاب مقدس؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق/۱۸۵۳م؛ همایی، جلال‌الدین، *غزالی‌نامه*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نیز:

Dictionary of the History of Ideas, ed. Philip P. Wiener, New York, 1973; *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York/London, 1972; Nader, A.N., *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beirut, 1956; Seale, M.S., *Muslim Theology*, London, 1964; Sweetman, J.W., *Islam and Christian Theology*, London, 1955; Wolfson, H.A., *The Philosphy of the Kalam*, London, 1976.

فریبا جایدریوز

اَحْمَدِ بْنِ حَسَنِ مادَرانی، شخصیتی با زندگی ابهام‌آمیز از نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق/۹م که در پاره‌ای منابع، از او به عنوان یک شیعی متنفذ نام برده می‌شود.

دربارهٔ احمد آگاهی بسیار اندکی در دست است و حتی از سال تولد و مرگ او نیز چیزی دانسته نیست. از برخی روایات برمی‌آید که «ابوالحسن» کنیه داشته است (نک: قمی، ۳۵؛ *دلائل*...، ۲۸۵). نسبت او، عموماً به دوگونه ضبط شده: ماذرایی و مادرانی (ماذرانی). شکلهای ماردانی و ماورایی (نک: قمی، همانجا؛ یاقوت، ۹۰۱/۲) تصحیف همان کلمه‌هاست. مادرایی منسوب به مادرایا، قریه‌ای است در نزدیکی بصره یا واسط که گروهی نیز به آنجا منسوبند (سمعانی، ۱۳/۱۲؛ یاقوت، ۳۸۰/۴)، اما مادرانی (ماذرانی) منسوب به ناحیه‌ای است معروف به ماذران که ظاهراً قلعه‌ای بوده (نک: بلاذری، ۳۸۰/۲) درحدود کرمانشاه بر سر راه نهاوند، و به همدان و صحنه و دینور نزدیک بوده است (نک: ابن رسته، ۱۶۶، ۱۶۷؛ یاقوت، همانجا؛ مینورسکی، ۱۲۸). ابودلف نیز در سفرنامهٔ دوم خود از آنجا نام برده است (ص ۳۷۵). از آنجا که در منابع از اقامت احمد بن حسن در کرمانشاه، دست کم برای مدتی، یاد شده (نک: *دلائل*، ۲۸۲) و با توجه به اقامت و فعالیتهای او در مناطق جبال (نک: دنبالهٔ مقاله)، می‌توان انتساب او را به مادرانِ کرمانشاه درست‌تر دانست.

منشأ شهرت احمد در کهن‌ترین مآخذ، روایت طبری است که بنابر آن در ۲۷۶ق/۸۸۹م مادرانی ــ کاتب اذکوتکین (دربارهٔ این نام، نک: محدث، «لح»، حاشیهٔ ۳) ــ به الموفق عباسی نوشته بود که به ناحیهٔ جبال آید و اموال هنگفتی از آنجا برگیرد، ولی الموفق چون از آن اموال چیزی نیافت، به اصفهان در پی احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف تاخت (۱۶/۱۰).

برای شناخت شخصیت احمد و چگونگی ظهور او در صحنهٔ سیاست، ناگزیر باید به بررسی اجمالی حوادث ایران در آغاز نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق پرداخت:

حکومت عباسیان در بغداد، در این زمان به سبب نزاعهای داخلی و خاصه شورش زنگیان به سرکردگی صاحب الزنج در سراشیب ضعف و ناتوانی افتاد و به ناچار ترجیح می‌دادند تا در سرکوب دیگر مخالفان جدی خلافت، باحکام محلی ایران کنار آیند. دو حکومت محلی مهم اینک در دو نقطهٔ ایران برپا بود: در ۲۵۰ق/۸۶۴م حسن بن زید علوی حکومت علویان زیدی را در طبرستان و جبال پایه‌ریزی کرده و صفاریان نیز بر نقاط شرقی ایران چیره شده بودند. منطقهٔ جبال و خصوصاً ری، بارها از اواسط سدهٔ ۳ق میان لشکریان حکومتهای گوناگون دست به دست می‌شد (نک: کاظم‌بیگی، ۱۸۹ به بعد). تا ۲۷۲ق، ری در دست حکمرانان منصوب از سوی بغداد بود. در ۲۷۱ق خلیفهٔ عباسی المعتمد (۲۵۶ـ۲۷۹ق)، پس از سرکوب شورش زنگیان که به پایمردی برادرش الموفق انجام یافت، عمرو بن لیث صفاری را از حکومت خراسان عزل کرد و آن را به محمد بن طاهر سپرد و محمد نیز رافع بن هرثمه را به

جانشینی خویش برگمارد (ابن‌اثیر، ۴۱۴/۷). در اواسط جمادی‌الاول ۲۷۲ محمد بن زید، جانشین حسن بن زید، به تصرف ری کوشید، اما از اذکوتکین که به دستور خلیفه روی بـه ری نهاده بود، شکست خـورد (همو، ۴۱۸/۷). این اذکوتکین و پدرش اساتکین، هر دو از عمال ترک عباسی بودند (نک: همو، ۲۶۹/۷). اذکوتکین فاتحانه وارد ری شد و از اهالـی آنجا مالی هنگفت ستانـد و کارگزاران خـود را به اطراف ری فرستـاد (همو، ۴۱۸/۷؛ قس: ابن اسفندیار، ۲۵۲، که به جای اذکوتکین از اساتکین، پدرش، نام برده است). در غالب منابع، احمد بن حسن را کاتب اذکوتکین شمرده‌اند و چندان بعیدنیست که‌وی از سوی‌اذکوتکین، بر ری یا قم حکومت یافته باشد؛ گرچه جزئیات برخی روایات مربوط به حضور احمد در ری یا قم چندان قابل اعتماد نیست، مانند این روایت قمی (ص ۳۵) که از تسلط اذکوتکین و مادرانی در خلافت معتز (۲۵۱ـ ۲۵۵ق)، در ۲۹۱ق! و تخریب باروی شهر قم یاد کرده، چنانکه ملاحظه می‌شود، ناپذیرفتنی می‌نماید. اما بنابر روایتی که ابن اثیر نقل کرده (۳۷۱/۷)، در ۲۶۸ق اذکوتکین، احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف را شکست داد و برقم غلبه یافت و شاید روایت قمی، گزارش مغلوطی از همین واقعه باشد.

گزارش ابن اثیر از حوادث سال ۲۷۵ق (۴۳۴/۷) حاکی از آن است که در این ایام رافع بن هرثمه، در نواحی دیلمان با محمد بن زید در تعقیب و گریز بود و تا ۲۷۸ق که الموفق درگذشت (همو، ۴۴۱/۷)، در ری اقامت داشت و حتی ابن اسفندیار از اقامت او در ری تا آغاز خلافت المعتضد(۲۸۰ق/۸۹۳م) یاد کرده‌است (ص۲۵۴). ازاین‌رو نامه‌نگاری احمد بن حسن ــ به روایت طبری ــ با الموفق عباسی در ۲۷۶ق دربارهٔ اموال بسیار در آن منطقه، با وجود رافع بن هرثمه که از سوی خلیفه بر مناطق جبـال می‌تاخت، چـه دلیلی داشته است؟ روایتـی از یاقوت (۹۰۱/۲) در دست است که بنابر آن، اهالی ری اهل سنت و جماعت بودند، تا آنکه در ۲۷۵ق در ایام خلافت المعتمد، احمد بن حسن مادرانی بر آنجا غلبه یافت و تشیع آشکار کرد و به شیعیان نزدیک شد و تشیع در ری رواج یافت و حتی برخی دانشمندان آن دیار، همچون عبدالرحمان ابن ابی حاتم رازی که کتابی در فضایل اهل بیت(ع) برای وی تألیف کرد، به تصنیف کتابهایی برای او اقدام کردند. برخی محققان با توجه به این روایت یاقوت، حدس زده‌اند که احمد در ۲۷۵ق از خدمت اذکوتکین روی گردانیده و خود شخصاً بر ری تسلط یافته و از الموفق، برای غلبه بر اذکوتکین و هجوم احتمالی او کمک خواسته بوده است (نک: محدث، «مب، نا، نب»)؛ اما با توجه به آنچه از اقامت رافع در ری و نواحی جبال در همین سالها دانستیم، به‌نظر می‌رسد که احمد احتمالاً پس از آمدن رافع هم به فعالیتهای خود ادامه می‌داده است، خاصه با توجه به گزارش قمی (ص ۱۶۳) که آورده است: مردم قم «در خلافت معتمد مدت چند سال عصیان کردند و مادرانی را که کاتب اذکوتکین بود، منع کردند از آنکه در شهر آید، تا آنگاه که بر ایشان ظفر یافت و خراج هفت ساله جمع کرد...». مقصود از اموال بسیار را نیز می‌توان دربارهٔ همین خراج ۷ ساله دانست. خبری که از برقـی ــ عالم شیعی امامـی ــ نقل شـده (محدث، «کح» به بعد)، نشان از قدرت احمد بن حسن در همین نواحی دارد. گذشته از این، آمدن الموفق به نواحی جبال بی‌گمان نمی‌توانست با هدف او برای محدود کردن قدرت رافع بن هرثمه ــ که خود داعیه داشت و بر سر اقامتش در منطقهٔ ری با خلیفه المعتضد نزاع پیدا کرد و اندکی بعد هم با دشمن خود محمد بن زید از در دوستی درآمد ــ بی‌ارتباط باشد (نک: ابن‌اثیر، ۴۵۷/۷ـ۴۵۸).

چنانکه ملاحظه شد، احمد بن‌حسن به تبلیغ تشیع امامیه‌می‌پرداخت که این امر می‌توانست به‌عنوان واکنشی در برابر علویان زیدی مذهب که درصدد توسعهٔ قلمرو خود بودند، تلقی شود. جز اینها مجموعهٔ روایاتی هست‌که احمد بن‌حسن را درعصر غیبت‌صغریٰ باوکلای‌امام‌عصر(ع) مرتبط مـی‌داند. براساس این روایـات، وی به هنگامی کـه در خدمت اذکوتکین بود، اموالی برای امام عصر(ع) ارسال می‌داشت و از ناحیهٔ آن حضرت، برای وی توقیعی هم صادر شده بود (نک: *دلائل*، ۲۸۲ به بعد). در روایت شایع دیگری منقول از خوداحمد بن‌حسن (نک: محدث، «لد») ــ که به ذکر صدور توقیعی از ناحیهٔ‌امام عصر(ع) برای او منتهی می‌گردد ــ برخی اشاره‌ها به حوادث تاریخی است که حائز کمال اهمیت است و در مآخذ تاریخی دیگر اثری از آنها دیده نمی‌شود؛ مانند تسخیر شهر سهرورد (*دلائل*، ۲۸۵) یا شهر زور (نک: محدث، «ل»، به نقل از محدث نوری؛ قس: حسین بن عبدالوهاب، ۱۴۴: شهـرورد) توسط اذکوتکین و اینکه حاکم قبلی آنجا به نام یزید بن عبدالله، به احمد بن حسن وصیت کرده بود تا اموالی به خدمت امام عصر(ع) ارسال کند (نیز نک: کلینی، ۵۲۲/۱؛ مفید، ۳۶۳/۲؛ طوسی، ۲۸۲ـ۲۸۳؛ خصیبی، ۳۶۹). در یک‌مأخذ (ابن‌بابویه، ۴۷۳/۲) از نوادهٔ احمد بن حسن‌حدیثی نقل شده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن بابویه، محمد، *کمال‌الدین*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابودلف، مسعر، «رحلة»، *مجموع فی الجغرافیا*، به‌کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح‌البلدان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۷م؛ حسین بن عبدالوهاب، *عیون المعجزات*، قم، مکتبة الداوری؛ خصیبی، حسین، *الهدایة الکبری*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ *دلائل‌الامامة*، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، *الغیبة*، به‌کوشش عبادالله تهرانی و علی‌احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ق؛ قمی، حسن، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن بن علی، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۳ق؛ کاظم‌بیگی، محمدعلی، *تاریخ سیاسی و اجتماعی طبرستان در عصر علویان*، رسالهٔ فوق‌لیسانس (منتشرنشده)، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، تهران، ۱۳۸۸ق؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، مقدمه و تعلیقـات بر *المحاسن* برقی، تهران، ۱۳۷۰ق/ ۱۳۳۰ش؛ مفید، محمد، *الارشاد*، قم، ۱۴۱۳ق؛ مینورسکی، ولادیمیر، تعلیقات بر *سفرنامهٔ ابودلف در ایران*، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ یاقوت، *بلدان*.

علی بهرامیان

اَحْمَدِ بْنِ حَسَنِ مِیمَنْدی، ابوالقاسم (د ۲۵ محرم ۴۲۴ق/۳۱ دسامبر ۱۰۳۲م)، ملقب به شمس الکفاة، دیوان سالار و وزیر مشهور

سلطان محمود و مسعود غزنوی. مهم‌ترین و کهن‌ترین منابع موجود دربارۀ زندگانی میمندی *تاریخ یمینی* نوشتۀ عتبی و *تاریخ* معروف بیهقی است و چون عتبی که اثر خود را در زمان وزارت میمندی، به روزگار حکومت سلطان محمود نوشته، از ندیمان خاص میمندی بوده، در کتاب خود بیشتر به ستایشهای مبالغه‌آمیز از او پرداخته است. از این رو باید به اطلاعات تاریخی اندکی که او از زندگانی وزیر به دست داده، به دیدۀ تأمل نگریست. خاصه اینکه وی پس از تقدیم کتاب به میمندی، مقامی نیز یافت (نک: عتبی، ۴۸۰؛ منینی، ۲/۳۵۶-۳۵۷). بیهقی نیز در *تاریخ* خود جزئیات بیشتری از زندگی میمندی در دورۀ دوم وزارتش به روزگار سلطان مسعود به دست داده است. همچنین دربارۀ عزل وی از مقام وزارت در دورۀ سلطان محمود، بیهقی گزارش مفصلی در یکی از آثار خود، موسوم به *مقامات ابونصر مشکان* آورده که ظاهراً اکنون در دست نیست، ولی بخشهایی از آن توسط عقیلی عیناً نقل شده است.

چنانکه از نسبت میمندی پیداست، وی از میمند، یکی از روستاهای غزنه برخاست (یاقوت، ۴/۷۱۹). به گفتۀ عتبی (ص ۳۳۷)، حسن، پدر احمد در حکومت سبکتکین پدر محمود عامل بُست بود و سرانجام به سعایت دشمنان و به اتهام خیانت در اموال دولتی به فرمان سبکتکین کشته شد، اما سبکتکین چندی بعد بی‌گناهی وی را دریافت و از کردۀ خود پشیمان شد. میمندی خود برادر رضاعی محمود غزنوی و در مکتب با او همدرس بود (ناصرالدین، ۴۱). از این روی محتمل است که او نیز در حدود ۳۶۱ق/۹۷۲م (سال تولد محمود، نک: ابن خلکان، ۵/۱۸۱؛ ناظم، 34) زاده شده باشد. از آنجا که میمندی در خانواده‌ای دیوانی پرورش یافت و نیز از کودکی در دربار غزنویان حضور داشت، آیین دبیری و امور دیوانی را به خوبی فرا گرفت و مناصب متعددی به دست آورد. او کارهای دیوانی را از ۳۸۴ق/۹۹۴م در دیوان محمود غزنوی ــ که در آن وقت از سوی سامانیان سپهسالار خراسان بود ــ آغاز کرد و محمود او را به ریاست دیوان رسائل گماشت. سپس به ریاست دیوان عرض و گردآوری مالیات بُست و رخّج منصوب شد (عتبی، ۳۴۳؛ عوفی، *لباب*، ۱/۱۱۳). افزون بر آن، منصب استیفای ممالک و حکومت خراسان را هم از جملۀ مشاغل او ذکر کرده‌اند (ناصرالدین، همانجا).

در ۳۸۴ق/۹۹۴م که ابوالعباس اسفراینی (ه‌ م) به عنوان نخستین وزیر محمود بر مسند وزارت تکیه زد، عتبی، ممدوح خود میمندی را شایستۀ این مقام می‌دانست. به گفتۀ این مورخ، محمود نخست بر آن بود تا میمندی را به وزارت گمارد، اما چون سبکتکین او را خوش نمی‌داشت، محمود «تابع رأی و متابع هوای پدر شد و وزارت به ابوالعباس داد». با اینهمه، عتبی به گونه‌ای مبالغه‌آمیز آورده است که تقدیر آسمانی منصب وزارت را در خزانۀ غیب برای میمندی محفوظ می‌داشت (نک: ص ۳۳۷-۳۳۸).

در ۴۰۱ق/۱۰۱۱م محمود بر ابوالعباس اسفراینی خشم گرفت و وزیر ناگزیر از مقام خود کناره گرفت و خود را در دژی زندانی کرد. به گفتۀ عتبی، میمندی بین وزیر و سلطان به وساطت پرداخت و بسیار کوشید تا او را به مقام خود بازآورد، اما با توجه به اینکه میمندی رقیب اسفراینی محسوب می‌شد و پس از این رویداد نیز بی آنکه منصب وزارت داشته باشد، نخست از سوی سلطان به تمشیت امور پرداخت و سپس رسماً به وزارت نشست (همو، ۳۳۹، ۳۴۳-۳۴۴)، در گفته‌های عتبی باید تردید کرد، چه احتمالاً او بر آن است که ممدوح خود را از دست داشتن در این ماجرا مبرا کند؛ گرچه از مداخلۀ میمندی در مورد سرنگونی وزیر پیشین در منابع دیگر هم سخنی نیست (قس: اقبال، ۱۵۹).

آغاز وزارت میمندی را نمی‌توان به درستی تعیین کرد. از گفته‌های عتبی چنین برمی‌آید که سلطان در ۴۰۱ ق، پس از عزل اسفراینی از وزارت و پیش از عزیمت به فتح نارین در هندوستان، رشتۀ کارها را به میمندی سپرد و مدتی بعد او را رسماً وزارت داد (عتبی، همانجا). برخی از نویسندگان گویا به استناد اشارات عتبی که در این میان از رفت و آمد سلطان به غزوات یاد کرده و گفته است که چون وی احمد بن حسن را خلعت وزارت داد، روی به غزو آورد، برآنند که مراد از این غزو اخیر، پیکار ناردین (نندنه) در هند است که حدود ۳ سال پس از جنگ نارین، یعنی در ۴۰۴ ق رخ داد و میمندی در همین سال یا ۴۰۵ ق به وزارت نشست (ناظم، 136, 91؛ فلسفی، ۹۱؛ *دانشنامه*؛ *ایرانیکا*). در حالی که این معنی از عبارات عتبی برنمی‌آید و محتمل است که میمندی در همان سال ۴۰۱ ق پیش از جنگ نارین به وزارت نشسته باشد.

مورخان کفایت و کاردانی وزیر جدید را در غیاب سلطان در گردآوری مالیاتها و انتظام امور دیوانی و رسیدگی به حال رعایا، فراوان ستوده‌اند. او بر عمال مالیاتی سخت می‌گرفت و پریشانیهایی را که در نتیجۀ بی‌تدبیری وزیر پیشین در گردآوری مالیاتها، به ویژه در خراسان به وجود آمده بود، سامان داد و پس از بازگشت سلطان از هندوستان، مالی وافر از خراسان و هرات به خزانه فرستاد (عتبی، ۳۴۴-۳۴۵؛ قس: ناصرالدین، ۴۱؛ باسورث، ۱/۸۴). از اشعار فرخی (ص ۱۵۶، ۲۰۲) برمی‌آید که پیروزیها و کشورگشاییهای سلطان محمود به تدبیر احمد بن حسن میمندی بوده است، و ابوالعباس خوارزمشاه والی خوارزم هم به تدبیر او در آن نواحی خطبه به نام سلطان محمود کرد (نک: بیهقی، *تاریخ*، ۹۱۰-۹۱۴). محمود خود به شایستگی و لیاقت میمندی معترف بود و می‌گفت او «در کار راندن مرا بی دردسر می‌دارد» (همو، «مقامات»، ۱۶۰). میمندی نیز همواره جانب سلطان را نگاه می‌داشت (عوفی، *جوامع*، ۴۸؛ فرخی، ۲۴). جدیت و سختگیری او نسبت به امور دیوانی و اطاعت دیوانیان از فرمانهای او مشهور بود (نک: انوری، ۷۷۳). با اینهمه، در ۴۱۶ق/۱۰۲۵م سلطان محمود بر میمندی خشم گرفت و او را پس از عزل از وزارت در دژ کالنجر (واقع در جنوب کشمیر) به حبس افکند (بیهقی، همان، ۱۷۸؛ ناظم، 136؛ قس: ابن اثیر، ۹/۴۰۰).

از مهم‌ترین دشمنان میمندی که موجبات سرنگونی او را فراهم آوردند، می‌توان از خوارزمشاه آلتونتاش، حاکم خوارزم، حسنک

میکال (نک: ه‍ د، آل میکال)، سپهسالار علی حاجب، ابوبکر حصیری ندیم محمود و امیرمحمد پسر سلطان نام برد، و سبب آن بود که میمندی جلب رضای سلطان و سخت‌گیری در امور دیوانی را بر جلب عنایت امرا و کارگزاران دولت ترجیح می‌داد (بیهقی، همان، ۱۵۶ـ ۱۵۸؛ عوفی، همانجا؛ ناصرالدین، ۴۲ـ۴۳). چنانکه گفته‌اند هنگامی که آلتونتاش خواست تا از ۶۰ هزار دینار مالیاتی که می‌بایست به خزانهٔ دولت غزنوی ارسال کند، به جای بخشی از مستمری سالیانه که به خوارزم تعلق می‌گرفت، چشم بپوشند، میمندی بدین پیشنهاد سخت اعتراض کرد و به وی نوشت که «بنده را با خداوند خویش شرکت جستن در مُلک خطری عظیم دارد» (نظام الملک، ۲۵۹ـ۲۶۰). این مایه سختگیریهای او موجب شد تا امرا و کارگزاران دولت، از وی برنجند؛ چنانکه سلطان محمود با هر کس دربارهٔ عزل وزیر رای زد، همه موافقت کردند (بیهقی، همان، ۱۶۰). از سوی دیگر سلطان محمود به رغم ستایش از لیاقت و کاردانی وزیر به علل دیگری نیز بر او خشم گرفت: نخست آنکه میمندی را در مال اندوزی بسیار حریص یافته بود. هنگامی که وی را به زندان افکندند، ۵ میلیون دینار اموال او را نیز مصادره کردند (ابن اثیر، همانجا). بیهقی (*تاریخ*، ۶۸۱) به بناهای شاهانهٔ او در میمند اشاره دارد. حتی گفته‌اند که او پس از آگاهی از سعایت دشمنان، برای جلب عنایت سلطان «ده بار هزار هزار درهم خدمتی به خزانه می‌رسانید». از همین رو هنگامی که میمندی را به بازجویی فراخواندند، سلطان به او گفت: «وزیری را که مال صامت از سی هزار هزار درم بگذرد، باید در سر فسادی بزرگ داشته باشد». میمندی پاسخ گفت که وی بر آن بوده است این اموال را برای لشکرکشی سلطان به ری اختصاص دهد؛ اما علی حاجب یکی از سرسخت‌ترین دشمنان او در همان مجلس، این سخنان وزیر را دروغ خواند (همو، «مقامات»، ۱۵۹، ۱۷۶ـ ۱۷۸). دیگر آنکه سلطان خود به ابونصر مشکان (ه‍ م) صاحب دیوان رسائل گفته بود، میمندی به رغم کاردانی، چون از کودکی با من پرورش یافته و احوال و عادتهای مرا می‌دانسته است، «به چشم او سبک می‌نمایم» (همان، ۱۶۰). وزیر نیز مکرر بر کارهای نظامی و سیاسی محمود خرده می‌گرفت. مثلاً هنگامی که میمندی و برخی دیگر از امرای دولت با تصمیم سلطان مبنی بر اسکان ترکمانان در خراسان و نیز لشکرکشی به خوارزم، به دنبال قتل والی آنجا، مخالفت کردند، سلطان پاسخ داد، وزیر می‌خواهد تا ما را لشکری رایگان نباشد. سلطان محمود به وزیر چنان بدگمان بود که حتی در گیرودار نبرد با خوارزمیان، نخست که سپاهش منهزم شد ـ همچنانکه میمندی پیش‌بینی کرده بود ـ وزیر را سرزنش کرد که از نصیحت به او چرا دریغ کرده است، گرچه سلطان سرانجام از این سفر جنگی پیروزمندانه بازگشت (همان، ۱۶۱ـ۱۷۱؛ نیز نک: شبانکاره‌ای، ۷۹ـ۸۰). همچنین حکایتی در کتاب *آداب الحرب و الشجاعه* (فخر مدبر، ۱۳۲، ۱۳۳) آمده که بدگمانی محمود را به میمندی بیشتر تأیید می‌کند. به موجب این حکایت، هنگامی که سلطان محمود به تشویق میمندی برای مقابله با ایلک خانیان به ماوراء النهر لشکر کشید، نخست از کثرت لشکر خصم سخت هراسید و میمندی را تهدید کرد که او را در این کار بزرگ افکنده است. با اینهمه، محمود در این پیکار پیروز شد.

بنابراین، مقام میمندی به عنوان وزیری کاردان و با تدبیر، مال اندوزی فراوان و مخالفتش با برخی از سیاستهای محمود، رشک و خشم سلطان پرآوازهٔ غزنوی را که خود به مال‌اندوزی علاقهٔ فراوان داشت و نیز به استبداد رأی شهره بود، برانگیخت (نک: بیهقی، *تاریخ*، ۳۴۸)، چنانکه این سخن وی که «وزیران دشمن پادشاه باشند»، بعدها شهرت یافت (نک: همو، «مقامات»، ۱۵۹؛ عوفی، *جوامع*، ۴۹). از گزارشهای برخی منابع پیداست که اختلافهای سلطان و وزیرش پیش از این نیز سابقه داشته است. میمندی خود گفته بود که هر گاه سلطان بر او خشم می‌گرفت، با فرستادن مال به خزانهٔ وی، خشم او را فرو می‌نشانده است (بیهقی، همان، ۱۵۶). یا اینکه محمود یک بار گفته بود: «تا کی این نازِ احمد!»، و بر آن بود که ابوالحسن علی قاضی شیراز می‌تواند به جای میمندی وزارت یابد؛ اما بیهقی گوید: «این قاضی ده یک این محتشم بزرگ نبود» (*تاریخ*، ۳۴۹ـ۳۵۰).

میمندی در دربار غزنوی هواداران کمی داشت. یکی از آنان ابونصر مشکان، صاحب دیوان رسائل بود که کوشید سلطان را از عزل و بازداشت وزیر منصرف کند، ولی توفیقی نیافت (همو، «مقامات»، ۱۵۴ـ ۱۵۹). سرانجام به فرمان سلطان، میمندی و جمعی از افراد خانواده و یارانش را فرو گرفتند. او را به دست دو تن از دشمنانش، سارغ و عبدالحمید سپردند تا یکی او را به قلعه برد و دیگری به حساب اموالش رسیدگی کند (همان، ۱۷۱ـ۱۷۳). گفته‌اند که سلطان پس از عزل و حبس وزیر، پشیمان شد و در نهان به سارغ سفارش کرد که به جان وی آسیبی نرساند. همچنین به نگهبان دژ کالنجر فرمان داد که او را به دست هیچ کس نسپارد؛ اما دشمنان وزیر از این پس نیز برای قتل وی تلاش می‌کردند، چنانکه پس از مرگ محمود (۴۲۱ق/۱۰۳۰م)، هنگامی که امیرمحمد به سلطنت نشست، با علی حاجب برقتل میمندی همداستان شد، ولی نگهبان قلعه از تحویل وی به فرستادهٔ آنان خودداری کرد (همان، ۱۷۲ـ۱۷۴، ۱۷۸). بیهقی طی روایتی دیگر آورده که سلطان محمود خود به ابوالقاسم کثیر فرمان داده بود که میمندی را به قصاص خونهایی که به فرمان او ریخته شده بود، به قتل رساند. اما ابوالقاسم چنین نکرد (*تاریخ*، ۴۶۴ـ۴۶۵). دانسته نیست که آیا صدور این فرمان مربوط به زمانی بوده که میمندی منصب وزارت داشته، یا در زندان به سر می‌برده است.

سلطان محمود در اواخر عمر، پسر خود مسعود را از ولایت عهدی برانداخت و فرزند کهتر خویش محمد را بدین سمت برگزید، اما چون محمود وفات یافت، مسعود توانست پس از غلبه بر برادر ـ که یک چند به سلطنت نشسته بود ـ جانشین بی‌رقیب پدر شود. وی هنگامی که در ۴۲۱ق از هرات به بلخ روی آورد، فرمان داد تا میمندی را از دژ کالنجر بیرون آورند و نزد وی برند. همچنین فرمان داد تا خواجه عبدالرزاق

پسر میمندی را نیز که در دژی دیگر محبوس بود، آزاد کنند (همان، ۷۲، ۸۷ ـ ۸۸، ۱۸۱ـ۱۸۲؛ گردیزی، ۴۲۴). میمندی در اوایل سال بعد (۴۲۲ق) به بلخ رسید و سلطان از او استقبال کرد و خواست وزارت خویش بدو سپارد (بیهقی، همانجا).

در این زمان دربار غزنوی گرفتار کشمکش میان پسریان (طرفدار سلطنت مسعود) و پدریان (هواداران سلطان محمود و محمد) بود. بنابر این میمندی می‌توانست با پذیرفتن مقام وزارت، در موقعیت جدید از دشمنان پیشین خود چون خوارزمشاه آلتونتاش و حسنک وزیر و برخی درباریان دیگر که در زمرهٔ پدریان بودند، انتقام گیرد، اما او، چنانکه خود گفته است، به سبب آنکه پیش تر از سعایت اکثر کارگزاران حکومت غزنوی به مهلکه افتاده بود، اکنون نیز از اینکه در این کشمکشها مداخله کند و به مشاغل دیوانی وارد شود، بر جان خود بیم داشت. به همین سبب نخست از قبول منصب وزارت خودداری ورزید و به مسعود گفت که سوگند خورده است که شغل دیوانی نپذیرد، ولی سرانجام به اصرار سلطان که کفارهٔ سوگند او را بر عهده گرفت، با شرایطی به وزارت تن داد (همان، ۱۸۲ـ ۱۸۵). شرایط وزیر جدید در مواضعه‌ای (نک: همان، ۱۸۷) آمده که از مهم ترین اسناد بازمانده از دورهٔ غزنوی است و در آن بخشی از قوانین دیوان سالاری این سلسله و روابط وزیر و سلطان و دیگر کارگزاران حکومت به خوبی وصف شده است. متن این مواضعه را عقیلی در *آثار الوزراء* (ص ۱۸۰ـ۱۸۶) از کتاب *مقامات ابونصر مشکان* برگرفته و نیز خلاصهٔ آن در *مجمل فصیحی* آمده است (فصیح، ۱۵۱/۲). چنانکه از مفاد این مواضعه برمی‌آید، میمندی بر آن بوده تا سلطان مسعود را از جزئیات قوانین دیوان وزارت آگاه کند و سلطان برای اجرای درست آن به وی تضمین دهد. میمندی در یکی از فصلهای این مواضعه شرط کرده که اگر اخباری را از وی پنهان کنند، وزیر حق داشته باشد آن را آشکار سازد و سلطان در مقابل حسودان و دشمنان او، وی را حمایت کند. در فصلی دیگر، وزیر خواهان کوتاه کردن دست افراد گستاخی است که مغرضانه در امور مربوط به خزانهٔ دولت مداخله می‌کنند. همچنین مسعود پذیرفت که صاحبان دیوان عرض و دیوان وکالت (ادارهٔ املاک خالصه و نظارت بر امور مالی حرم سلطان، نک: باسورث، ۶۵/۱) از میان افراد صاحب نام انتخاب شوند (بیهقی، «مقامات»، ۱۸۱ـ۱۸۳). در فصلی دیگر میمندی از مسعود خواست تا اجازه دهد، رؤسای برید و مُشرفان را از اعضای دیوان و افراد مورد اعتماد خود انتخاب کند، زیرا وزیر، مسئول گردآوری درست مالیاتها بود و از این طریق می‌توانست بهتر بر کار عاملان ولایات نظارت داشته باشد. مسعود همهٔ شرایط میمندی را پذیرفت (همان، ۱۸۴ـ ۱۸۵؛ قس: فصیح، ۱۵۵/۲؛ باسورث، ۶۹/۱)، زیرا به خوبی دریافته بود که میمندی با سابقهٔ کفایت و کاردانی در امر وزارت، تنها کسی است که می‌تواند دستگاه دیوانی از هم گسیختهٔ غزنوی را سامان دهد، چنانکه خود گفته بود: «من همهٔ شغلها بدو خواهم سپرد، مگر نشاط و شراب و چوگان و جنگ» (بیهقی، *تاریخ*، ۱۸۶). به گفتهٔ بیهقی، سرانجام «کار وزارت قرار گرفت و هزاهز در دلها افتاد که نه خُرد مردی بر کار شد و کسانی که خواجه از ایشان آزاری داشت، نیک بشکوهیدند» (همان، ۱۸۸). میمندی در صفر ۴۲۲/فوریهٔ ۱۰۳۱، خلعت وزارت پوشید و افراد مورد اعتماد خود و نیز کسانی را که درگذشته به او خدمتی کرده بودند، بر کارها گماشت (همان، ۱۸۹ـ۱۹۳). به هنگام وزارت، هدایای فراوانی به او پیشکش کردند، اما وی با آنکه سخت تهی دست بود، همهٔ آنها را نزد مسعود فرستاد. چه، به تجربه دریافته بود که در گذشته همین مال‌اندوزی یکی از موجبات سقوط او بوده است، اگر چه امیر برخی از این هدایا را برای وزیر بازپس فرستاد (همان، ۱۹۴). به گزارش بیهقی «خواجه آغازید هم از اول به انتقام مشغول شدن و ژکیدن» (همان، ۱۹۶). با اینهمه، میمندی هوشمند و مصلحت اندیش، از سویی دیگر ظاهراً نمی‌خواست کارگزاران خوشنامی مانند ابونصرمشکان، رئیس دیوان رسائل که تلاش می‌کردند پدریان را از انتقام پسریان برهانند، نسبت به خود بدگمان کند و موقعیتش در این انتقام گیریها به خطر افتد. حتی با آنکه ابوسهل زوزنی (ه م) را که اینک نزد مسعود تقرب یافته بود، خوش نمی‌داشت و او را به دیدهٔ رقیب خود می‌نگریست و یک وقت به ابونصر مشکان گفته بود: پس از تصدی مقام وزارت «نخست گردن او (ابوسهل) را فگار کنم»، برای ریاست دیوان عرض به سلطان پیشنهاد کرد و او ریاست یافت (همان، ۱۸۶ـ۱۸۷، ۱۹۵).

در همان سال نخست وزارت میمندی، حسنک وزیر را که از دشمنان عمدهٔ او بود و به روزگار محمود نیز جانشین وی شده بود، قرمطی خواندند و به فرمان مسعود او را بر دار کشیدند، اما میمندی از قتل او خشنود نبود و ابوسهل زوزنی، مرد دسیسه‌گر دربار و محرک اصلی قتل حسنک را بسیار ملامت کرد. او حتی پس از این رویداد «سخت غمناک و اندیشه‌مند شد و به دیوان ننشست». حتی اگر بپذیریم که میمندی دشمنی خصم پیشین خود را فراموش کرده، یا او را بی‌گناه دانسته بود، این واکنش را می‌توان حمل بر این کرد که در مقابل غالب درباریان و مردم که از این رویداد متأثر شده بودند، نمی‌خواست با گروه اندکی که مهم‌ترین آنان ابوسهل زوزنی بود ــ و با او میانهٔ خوبی نیز نداشت ــ هم آواز شود (نک: همان، ۲۲۴ـ۲۲۷، ۲۳۱ـ۲۳۲، ۲۳۶).

میمندی در دوران نسبتاً کوتاه وزارتش در حکومت مسعود، بارها با سیاستهای وی مخالفت کرد، اما سلطان کمتر به سفارشهای وزیر توجه نشان می‌داد و فقط پی‌آمدهای ناگوار اقدامات ناسنجیدهٔ وی موجب می‌شد که از کردهٔ خود پشیمان شود (همان، ۳۳۶ـ۳۴۰، ۳۴۸ـ ۳۴۹، ۳۷۴ـ۳۷۶).

در ۴۲۳ق ابوسهل زوزنی، سلطان را بر آن داشت که خوارزمشاه آلتونتاش حاکم خوارزم را فرو گیرد، اما این توطئه به زودی آشکار شد. میمندی بدین جهت که سلطان قصد خود را از او پنهان داشته، وی را سرزنش کرد و کوشید تا از نتایج ناگوار این سوء قصد جلوگیری کند، زیرا وی چنانکه خود گفته است، به سبب دشمنی دیرین با آلتونتاش از این بیم داشت که مبادا حاکم خوارزم او را مسبب این توطئه قلمداد کند.

سرانجام سلطان به اشارهٔ میمندی، ابوسهل زوزنی را به زندان افکند و نیز نامه‌ای به آلتونتاش نوشت و چنین وانمود که در حال مستی فرمان به قتل او داده است. به دنبال این رویداد، سلطان به وزیر قول داد «پس از این هر چه کرده آید، در ملک و مال و تدبیرها، همه به اشارت او رود» (همان، ۴۰۲ به بعد).

میمندی در ۱۰ محرم ۴۲۴ بیمار شد و در این روزهای پایان عمر بر کارگزاران دولت سخت گرفت و کوشید تا از یکی دیگر از دشمنان دیرین خود، ابوالقاسم کثیر، صاحب دیوان خراسان، انتقام گیرد. پس فرمان داد تا ابوالقاسم را به جرم اختلاس اموال دولت تازیانه زنند. اما به زودی قهرش به مهر بدل شد، زیرا ابوالقاسم نامه‌ای از سلطان محمود نشان داد که در آن ابوالقاسم را به قتل میمندی فرمان داده بود، ولی او از آن کار سرباز زده بود (همان، ۴۶۱-۴۶۵؛ نیز نک: ه‍ د، ابوالقاسم کثیر). سرانجام احمد بن حسن میمندی در پی ۱۵ روز بیماری در هرات درگذشت. سلطان مسعود پس از آگاهی از مرگ او سخت متأسف شد و گفت: «دریغ احمد یگانهٔ روزگار، چنو کم یافته می‌شود». ابونصر مشکان نیز در رثای وی شعری سرود (بیهقی، *تاریخ*، ۴۶۵-۴۶۶؛ ابن اثیر، ۴۳۲/۹؛ قس: گردیزی، ۴۲۷). پس از مرگ میمندی خاندان او همچنان در دربار غزنویان صاحب مقامات عالی بودند. پسرش خواجه عبدالرزاق در حکومت سلطان مودود و عبدالرشید، مقام وزارت داشت. نیز یکی از نوادگان میمندی به نام ابونصر یا ابوالمؤید منصور بن احمد بن حسن در پادشاهی ابراهیم، عارض سپاه بود (ناصرالدین، ۴۵؛ باسورث، ۹۳/۲).

میمندی در نویسندگی بسیار چیره دست بود. به گفتهٔ عتبی، توقیعات او مشهور بود و دبیران دیگر از او سرمشق می‌گرفتند (نک: عتبی، ۳۴۶). فرخی وی را با صاحب بن عباد مقایسه کرده و توانایی‌اش را در نویسندگی و دبیری بسی ستوده که با جنبش قلمی «هزار تیغ کشیده فرو بَرد به نیام» (ص ۱۵۴). چیرگی میمندی در نویسندگی چندان بود که برخی کلماتش را چون مثل به کار می‌بردند (نظامی، ۱۹؛ نیز نک: یوسفی، ۱۰۴). همچنین بخشهایی از سخنان پندآموز و کلمات قصارش که حاکی از تیزهوشی و کیاست اوست، در قالب حکایت در برخی منابع تاریخی و ادبی باقی مانده است (برای نمونه، نک: سعدی، ۱۳۰، ۱۳۳؛ غفاری، ۱۰). در شعر نیز دستی داشت و خود به پارسی و تازی شعر می‌سرود. عوفی (*لباب*، ۶۳/۱-۶۴) ابیاتی از شعرهای او را نقل کرده و گفته است، ثعالبی اشعار تازی میمندی را در کتاب *یتیمة الدهر* آورده است. اما در این اثر شعری از میمندی دیده نشد. او در سخنوری هم بی‌نظیر بود. به گفتهٔ بیهقی (همان، ۳۸۳)، وی در حضور فرستادهٔ خلیفهٔ عباسی «فصلی سخن بگفت به تازی سخت نیکو». همچنین محضر میمندی کانون شعرایی بود که وزیر را مدح می‌گفتند و نواخت می‌یافتند (ناصرالدین، ۴۱). فرخی سیستانی از معروف ترین شاعران عصر غزنوی است که قصایدی بسیار در ستایش میمندی و برخی افراد خاندان او سروده است (ص ۲۳-۲۴، ۱۵۸-۱۶۰، ۳۳۳-۳۳۷، جم). از دیگر ستایشگران او می‌توان از عنصری (ص ۹۶-۹۹، ۱۶۹-۱۷۲) و ابوالفضل مسرور بن محمد طالقانی (نک: عوفی، همان، ۴۲/۲-۴۴) نام برد. به گفتهٔ فرخی (۱۵۴) میمندی علاوه بر شاعران پارسی گوی، ممدوح شاعران عربی گوی نیز بوده است (نیز نک: ثعالبی، ۴۹؛ باخرزی، ۱۳۴۷/۲).

به گفتهٔ عتبی، ابوالعباس اسفراینی در ادب عربی اندک مایه بود و مکاتبات دیوانی را در عهد او به پارسی گردانیدند. از این رو «بازار فضل کاسد شد و عالم و جاهل مساوی شدند» و چون میمندی به وزارت نشست، فرمان داد «تا کُتّاب دولت از پارسی اجتناب کنند و به قاعدهٔ معهود، مناشیر وامثله و مخاطبات به تازی نویسند» (ص ۳۴۵). اما این معنی قابل تأمل است، زیرا دبیران ایرانی، دست کم از عهد سامانیان، به پارسی می‌نوشتند و ابوالعباس اسفراینی را باید انتقال دهندهٔ سنت دبیری عصر سامانی به دورهٔ غزنوی دانست (نک: ه‍ د، ابوالعباس اسفراینی). از سوی دیگر چنانکه ازمنابع عصر غزنوی و پس از آن برمی‌آید، ظاهراً در زبان مکاتبات دیوانی به روزگار وزارت میمندی تغییری حاصل نیامد. چون به رغم اشارات عتبی، بسیاری از مکاتبات دیوانی در این دوره نیز همچنان به پارسی نوشته می‌شد، جز نامه‌هایی که برای خلیفهٔ عباسی به بغداد ارسال می‌کردند (مثلاً نک: بیهقی، *تاریخ*، ۲۶۸-۲۸۰، ۳۹۱-۴۰۲، ۴۰۷، جم، «مقامات»، ۱۸۰-۱۸۶؛ فصیح، ۱۵۱/۲).

به گفتهٔ نظامی عروضی در *چهار مقاله*، فردوسی به پایمردی خواجه احمدبن‌حسن‌میمندی، *شاهنامه* را نزد سلطان محمود آورد، ولی دشمنان خواجه، فردوسی را رافضی و معتزلی خواندند و او ناکام از غزنه بازگشت و سلطان را هجو گفت. نظامی می‌افزاید، میمندی در موقعی مناسب نزد محمود بیتی از *شاهنامه* برخواند و محمود با شنیدن آن، از کردهٔ خود سخت پشیمان شد (ص ۴۸-۵۱). اما باید گفت که فردوسی خود در ابیاتی، ابوالعباس فضل بن احمد اسفراینی ــ رقیب میمندی ــ را که خواهان احیای زبان پارسی بود، ستوده و او را حامی خود در دربار سلطان خوانده است (نک: صفا، ۱۸۶/۱-۱۹۰؛ نیز نک: ه‍ د، ابوالعباس اسفراینی). به علاوه در برخی از نسخه‌های هجونامهٔ منسوب به فردوسی، میمندی نیز به همراه محمود هجو شده است (نک: شیرانی، ۱۶۴-۱۶۵؛ شوشتری، ۵۹۸/۲). هر چند در درستی انتساب این هجونامه به فردوسی سخت تردید کرده، حتی گفته‌اند ابیاتی که در هجو احمد بن حسن میمندی سروده شده، ساختهٔ دیباچه‌نگار *شاهنامهٔ* بایسنقری است (شیرانی، ۱۶۵).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ اقبال آشتیانی، عباس، «ابوالعباس فضل ابن احمد اسفراینی»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۷ش، س ۵، شم ۴ و ۵؛ انوری، احمد، *دیوان*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر و عصرة اهل العصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ همو، «مقامات ابونصر مشکان»، ضمن *آثار الوزراء* (نک: هم، عقیلی)؛ ثعالبی، عبدالملک، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال،

تهران، ۱۳۵۳ق؛ *دانشنامه* ؛ سعدی، *گلستان* ، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب* ، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین* ، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شیرانی، حافظ محمودخان، *در شناخت فردوسی* ، ترجمهٔ شاهد چوهدری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *حماسه سرایی در ایران* ، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی* (ترجمهٔ فارسی)، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ عنصری، حسن، *دیوان* ، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۱ش؛ عوفی، محمد، *جوامع الحکایات* ، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ همو، *لباب الالباب* ، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ نگارستان* ، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۴۰ش/۱۳۸۱ق؛ فخر مدبر، محمد، *آداب الحرب و الشجاعه* ، به کوشش سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فرخی سیستانی، علی، *دیوان* ، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی* ، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ فلسفی، نصرالله، *هشت مقاله* ، تهران، ۱۳۳۰ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ* ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *نسائم الاسحار* ، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ منینی، احمد، *شرح الیمینی* (*فتح الوهبی*)، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ نظام الملک، حسن، *سیاست نامه* ، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهارمقاله* ، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ یاقوت، *بلدان* ؛ یوسفی، غلامحسین، فرخی سیستانی، مشهد، ۱۳۴۱ش؛ نیز:
Iranica; Nāẓim, Muḥammad, *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*, Delhi, 1971.

ابوالفضل خطیبی

اَحمَدبنِ حُسینِ کاتِب، تاریخ نگار ایرانی سدهٔ ۹ق/۱۵م و مؤلف *تاریخ جدید یزد*. احمد به روزگار امیر نظام الدین حاجی قنبر جهانشاهی می‌زیست که از سوی جهانشاه قراقویونلو (حک ۸۳۹ـ۸۷۲ق) بر یزد حکومت می‌کرد. احمد کاتب اثر خود را در همان روزگار تصنیف کرد و آن را به پیر بوداق پسر جهانشاه که به یزد آمده بود و از سوی پدر نواحی جنوبی ایران را اداره می‌کرد، تقدیم داشت. از احوال احمد کاتب بجز اشارات کوتاهی که در مقدمهٔ کتاب او آمده، اطلاعی در دست نیست. احتمال دارد محمد حسین بن احمد کاتب یزدی که داستان *یوسف و زلیخا* را منظوم ساخته و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود، فرزند مؤلف کتاب *تاریخ جدید یزد* بوده باشد (مرکزی، ۸۶۹/۹ ـ ۸۷۰؛ نیز نک: افشار، مقدمه، ۸ـ۹).

تاریخ جدید یزد حاوی یک مقدمه و ۱۲ مقاله است. مقدمه افزون بر اشاره‌ای کوتاه به اوضاع یزد و خرابیهایی که در آن عصر بر شهر وارد شده، متضمن فهرست تفصیلی کتاب است. مقالهٔ اول تا دهم آن شامل تاریخ قدیم یزد از دوران اسکندر مقدونی تا زمان مؤلف است. نویسنده در شرح دوران اسلامی علاوه بر حوادث تاریخی، اطلاعاتی در باب ابنیه و عمارات، مدارس و مساجد هر سلسله آورده، و بر ارزش اثر خود افزوده است. همچنین در مقالهٔ هشتم، به‌ویژه مساجد جمعهٔ یزد، مدارس و مقابر اولیا و صلحا به تفصیل مورد بحث قرار گرفته، و در مقالهٔ بعد به ذکر باغها و باغستانها، مزارع و قنوات یزد و روستاهای آن پرداخته است. مقالهٔ آخر کتاب شامل تاریخ و شرح رویدادهای عصر مؤلف است و آخرین رخدادی که از آن یاد شده، مربوط به ۸۶۲ق/ ۱۴۵۸م است (ص ۲۸۵) و از اینجا می‌توان دریافت که مؤلف لااقل تا این سال زنده بوده، و اثر خود را در همین سال یا اندکی پس از آن به اتمام رسانده است.

تاریخ جدید یزد تقلیدی از *تاریخ یزد* نوشتهٔ جعفر بن محمد جعفری یزدی مورخ و نویسندهٔ اوایل سدهٔ ۹ق است و اساساً می‌توان گفت که کاتب، فصول نخستین کتاب را از کتاب جعفری اقتباس کرده، و به خود نسبت داده است. با اینهمه، در مقدمهٔ کتاب خود از جعفری انتقاد کرده و از تاریخ او با عنوان «چند فصل تحقیق ناکرده» یاد کرده است (ص ۶؛ افشار، تعلیقات، ۲۰۲). اما دو فصل آخر کتاب را خود کاتب نوشته، و مطالب آن از ارزش بیشتری برخوردار است.

ایرج افشار مصحح این هر دو کتاب، در مقایسه‌ای میان آن‌دو، اقتباسهای کاتب از جعفری را به خوبی نشان داده است. به گفتهٔ وی ۱۰ فصل نخستین این کتاب از اثر جعفری اقتباس گردیده، و حتی عناوین *تاریخ جدید یزد* با اندک تغییری در عبارات، از عناوین فصول کتاب جعفری برگرفته شده است، مگر آنکه کاتب در ذکر حوادث به تفصیل گراییده، و برخی نکات تازه نیز بر آن افزوده است (افشار، همان، ۲۰۳ـ ۲۰۵).

از این کتاب چند نسخهٔ خطی در کتابخانه‌های مجلس، دانشگاه تهران، ملک و جامع وزیری یزد وجود دارد (ملک، ۷۹/۲؛ منزوی، ۴۲۴۰/۶ـ۴۲۴۱؛ دانش پژوه، ۶۲ـ۶۳).

تاریخ جدید یزد نخستین بار در ۱۳۱۷ش توسط محمد مهدی رادسرشت بر اساس یکی از نسخه‌های موجود در کتابخانهٔ ملی ملک به چاپ رسید (حکمت، ۴۹۹/۳). این چاپ بسیار مغلوط و به سبب نداشتن انواع فهرست، تقریباً غیر قابل استفاده بود. چاپ جدید و منقّح آن در ۱۳۴۵ش توسط ایرج افشار بر اساس نسخه‌های خطی موجود صورت گرفت و تاکنون چند بار تجدید طبع شده است.

تاریخ جدید یزد به طور کلی اثر مهمی است و در آن آگاهیهای تازه و سودمندی دربارهٔ مزارات، مساجد و مدارس شهر یزد به خصوص آنها که در عصر مؤلف بنا گردیده، و نیز دربارهٔ دانشمندان و فقیهان این شهر می‌توان یافت؛ چنانکه چند بار به شرف الدین علی یزدی تاریخ نگار برجستهٔ عصر تیموری اشاره شده است (مثلاً ص ۹۳، ۹۴)، یکی از فواید این کتاب وجود لغات و اصطلاحات مربوط به ابنیه و اطلاعاتی مربوط به اوضاع اقتصادی و اخذ مالیات در آن دوره است که برای بررسی تاریخ اجتماعی و اقتصادی ایران در آن روزگار به کار می‌آید (افشار، مقدمه، ۳۱۸ـ۳۲۱).

تاریخ جدید یزد با نثری ساده و روان نوشته شده و حتی مواردی که عیناً از کتاب جعفری گرفته شده، به نثر مؤلف این کتاب است و انتحال به وجه خوبی صورت گرفته است. قسمت آخر کتاب مشاهدات مؤلف است و به ویژه از حیث اطلاعاتی که دربارهٔ قحطی سال ۸۵۸ق وسیل سال ۸۶۰ق یزد در آن آمده، بسیار مفید است (نک: ص ۲۷۱، ۲۷۶ـ

۲۷۹؛ افشار، همان، ۷ـ۸).

مآخذ: احمد بن حسین کاتب، تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ افشار، ایرج، تعلیقات بر تاریخ یزد جعفری، تهران، ۱۳۴۳ش؛ همو، مقدمه و تعلیقات بر تاریخ جدید یزد (نک: هم، احمد بن حسین)؛ حکمت، علی اصغر، تعلیقات بر *تاریخ ادبی ایران* ادوارد براون، تهران، ۱۳۵۷ش؛ دانش پژوه، محمد تقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ منزوی، خطی. سید علی آل داود

اَحْمَدِ بْنِ حَمْدانِ بْنِ شَبیب، ابوعبدالله نجم الدین حَرّانی نُمیری (۶۰۳ ـ صفر ۶۹۵ ق/۱۲۰۷ ـ دسامبر ۱۲۹۵م)، فقیه و اصولی حنبلی. دانسته‌های مادربارهٔ زندگی او، محدود به شیوخ و شاگردان و سفرهایی است که در راه کسب علم داشته است. او علاوه بر استماع در زادگاهش حرّان، به حلب، دمشق و قدس رفت و از کسانی چون عبدالقادر رهاوی، فخرالدین ابن تیمیه، ابن روزبه، ابن خلیل، ابن عساکر و ابوعلی اوقی استماع حدیث کرد (ابن فرات، ۲۱۵/۸؛ ابن شاکر، ۵۴۶؛ ابن عماد، ۴۲۸/۵ ـ ۴۲۹) و فقه را نزد ابن ابی الفهم و ابن جمیع فرا گرفت (ابن رجب، ۳۳۱/۲). افرادی چون مزّی، برزالی، شرف الدین دمیاطی، زین الدین ابن حبیب و ابن سیدالناس نیز از او روایت کرده‌اند (ابن فرات، همانجا) و ذهبی طی سفری که به نزد او داشته، اجازهٔ روایت از او دریافت کرده است (ذهبی، ۴۱/۱).

احمدبن حمدان پس از سفرهای یاد شده در قاهره ساکن شد و در آنجا به تدریس و تصنیف پرداخت و گویا نیابت قضا را نیز عهده‌دار بود (ابن فرات، ذهبی، ابن رجب، همانجاها). وی بر علم اصول و اختلاف فقها آگاه و در شناخت و حل مشکلات و غوامض فقه حنبلی سرآمد بود. گفتنی است که وی علاوه بر فقه و اصول، در علوم ریاضی نیز دستی داشت (نک: ابن فرات، ابن رجب، همانجاها). وی پس از عمری دراز در قاهره درگذشت (ابن شاکر، ابن عماد، همانجاها).

آثـار:

الف ـ چاپی: تنها اثر چاپی او *صفة الفتوی و المفتی و المستفتی* است. وی در این اثر با استناد به اقوال صحابه و علما، سکوت مفتی را در بسیاری موارد افضل از لب گشادن به فتوا می‌داند (ص ۷ ـ ۱۲). وی همچنین تقلید از مفضول را با وجود فاضل جایز می‌شمارد (ص ۵۶).

ب ـ خطی: ۱. *الایجاز فی الفقه* (ظاهریه، ۱۰۰/۲)؛ ۲. *جامع الفنون و سلوة المحزون*، که نسخ متعددی از آن در کتابخانه‌های مختلف جهان نگهداری می‌شود (نک: GAL, II/162; GAL,S, II/162؛ دارالکتب، ۱۱۶/۷؛ احمد، ۵۰/۷)؛ ۳. *الجامع المتصل* (ظاهریه، ۱۰۱/۲)؛ ۴. *الرعایة الکبری*، به گفتهٔ ابن فرات (همانجا)، مؤلف در این اثر به سبب تبحر و کثرت اطلاعش روایات غریبی آورده است که کمتر در کتب دیگر یافت می‌شوند. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ چستربیتی موجود است (*آربری*، شم 3541)؛ ۵. *الکفایة فی شرح الهدایة* (ظاهریه، ۱۰۰/۲)؛ ۶. *المقنع فی الفقه* (همان، ۹۹/۲).

ج ـ آثار یافت نشده: *الرعایة الصغری*؛ *مقدمة فی اصول الدین*؛ *الوافی*، در اصول فقه و قصیده‌ای بلند در سنت (نک: ابن فرات، ابن رجب، همانجاها).

مآخذ: ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، حوادث سالهای ۶۵۰ ـ ۶۹۹ ق، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۳۹م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸م؛ احمدبن حمدان، *صفة الفتوی و المفتی والمستفتی*، به کوشش محمدناصرالدین البانی، دمشق، ۱۳۸۰ ق؛ دارالکتب، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *معجم الشیوخ*، به کوشش محمدحبیب هیله، طائف، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸م؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ نیز: *Arberry*; GAL; GAL,S. سیمین محقق

اَحْمَدِ بْنِ حَنْبَل، ابوعبدالله احمد بن محمد بن حنبل بن هلال شیبانی مروزی (ربیع الاول ۱۶۴ـ۱۲ ربیع الاول ۲۴۱/نوامبر ۷۸۰ ـ ۳۱ ژوئیهٔ ۸۵۵)، پیشوای حنبلیان، از رهبران بزرگ فکری اصحاب حدیث و محدث نامداری که به ویژه به‌واسطهٔ نقشی که در ماجرای «محنه» ایفا کرد، شهرت بسیاری ـ حتی در دورهٔ زندگانیش ـ به دست آورد. احمد مدافع و مروج طریقهٔ اصحاب حدیث در دوره‌ای بود که معتزلیان از قدرت و نفوذ قابل توجهی برخوردار بودند. وی به سبب مخالفتش با نظریهٔ خلق قرآن در داستان محنه به عنوان مدافع اصحاب حدیث و افکار آنان شناخته می‌شود. احمد نه‌تنها طریقهٔ اصحاب حدیث را که خود از پیشینیان به میراث برده بود، احیا کرد، بلکه با تعالیمی که عرضه داشت، برای تنظیم مبانی فکری آنان کوشش کرد و از همین‌رو، پس از وی اصحاب حدیث بیش از هر کس به گفته‌ها و نوشته‌های وی در تأیید افکار خویش استناد جسته‌اند.

بخش اول ـ زندگی و آثار

زندگی: نسبت شیبانی احمد را به خاندان عرب شیبان بن ذُهل بن ثعلبه (ابونعیم، ۱۶۲/۹؛ خطیب، ۴۱۴/۴) و گاه به بنی ذهل بن شیبان باز گردانیده‌اند (نک: ابن عساکر، ۲۱۹/۷ـ۲۲۲؛ ابن جوزی، ۱۶ـ۲۰). خاندان احمد از خراسان (مرو) و جدش حنبل بن هلال والی سرخس و در قیام عباسیان در شمار «ابناء الدعوه» بود. پدرش که قائد لشکر و غازی بود، در ۳۰ سالگی درگذشت. مادرش صفیه دختر میمونه بنت عبدالملک شیبانی، در حالی که احمد را آبستن بود، از مرو به بغداد آمد و احمد در بغداد تولد یافت و در همانجا بالید (عجلی، ۴۹؛ خطیب، ۴۱۵/۴؛ ابن جوزی، ۱۴). وی ۱۴ سال داشت که به مکتب خانه می‌رفت و هنوز نوجوان بود که در محضر بزرگان حضور می‌یافت. احمد خود گفته است که اول کسی که وی نزد او حدیث نوشت و دانش آموخت، قاضی ابویوسف (د ۱۸۲ق) شاگرد مشهور ابوحنیفه بود. احمد در آن هنگام ۱۶ سال بیشتر نداشت. تقریباً همزمان از هُشَیم بن بشیر نیز حدیث شنید و اول سماعش از او در ۱۷۹ق بود و تا ۱۸۳ق، سال مرگ هشیم،

ادامه یافت. با توجه به تاریخ تولد احمد، به طورکلی چنین به نظر می‌رسد که وی در اواخر سال ۱۷۹ق ابتدا نزد ابویوسف و پس از اندکی نزد هشیم سماع حدیث کرده (نک: صالح، ۲۸_۳۱؛ ابن جوزی، ۲۳، ۲۶_۲۷، ۲۹) و هم در همان سال از علی بن هاشم بن برید نیز حدیث فرا گرفته است (خطیب، ۴/۴۱۶).

احمد در همان سال مرگ هشیم، راهی کوفه شد و این نخستین رحلهٔ علمی او بود (نک: ابن عساکر، ۷/۲۲۹). وی در کوفه چندان توقف نکرد و به بغداد بازگشت. در این سفر او از وکیع بن جراح بهره برد (ابن جوزی، ۲۹؛ ذهبی، سیر...، ۱۱/۱۸۶). گویا وی سفر یا سفرهای دیگری نیز به کوفه داشته، و از محضر وکیع و دیگران حدیث شنیده بوده است و اینکه گفته‌اند احمد بیش از هر کس نزد وکیع حدیث نوشته بوده، مؤید این معنی است (نک: ابن جوزی، ۳۳؛ ذهبی، همان، ۱۱/۳۰۷). وی به بصره نیز درآمد و در سفر نخست خود به آنجا در ۱۸۶ق، از معتمر بن سلیمان حدیث شنید (ابن عساکر، همانجا؛ ابن جوزی، ۳۱). سفرهای دیگر او به بصره در سالهای ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۵ و ۲۰۰ق بوده است. در سفر سال ۱۹۵ق، حدود نیم سال از محضر یحیی بن سعید قطان حدیث شنید (همو، ۳۱_۳۲) و پس از ترک محضر یحیی، مدتی در واسط نزد یزید بن هارون، حضور یافت و از درس او بهره‌مند شد (همو، ۳۱).

احمد ۵ بار حج گزارد که ۳ سفر با پای پیاده بود. در سفر نخستین (۱۸۷ق) از سفیان بن عیینه دانش آموخت (ابن عساکر، همانجا). دو سفر بعدی در ۱۹۱ و ۱۹۶ق بوده است. در سفر ۱۹۷ق در مکه اقامت گزید و شاید در اوایل سال ۱۹۸ق بود که حجاز را ترک گفت. در صفر ۱۹۹ از مکه راهی صنعا شد و در آنجا حدود ۱۰ ماه نزد عبدالرزاق بن همام صنعانی حدیث شنید و از محضر وی بهره برد و دیگر بار در موسم حج همان سال در مکه حاضر شد (همو، ۷/۲۲۹_۲۳۰؛ ذهبی، همان، ۱۱/۳۰۶). احمد به شام و بلاد جزیره نیز سفر کرده، از مشایخ معتبر حدیث در آن سرزمینها نیز اخذ دانش کرده بود (ابن جوزی، ۲۶). ظاهراً سفر وی به شام حدود سال ۲۰۹ق بوده است (نک: ذهبی، همانجا).

احمد خیلی زود به مرحله‌ای رسید که خود می‌توانست مرجعی برای تدریس فقه و حدیث باشد؛ چنانکه در گزارشی آمده است که وی در مکه در حالی که هنوز سفیان بن عیینه زنده بود، فقه و حدیث می‌گفت و فتوا می‌داد (ابن جوزی، ۲۵۶). با این وصف، گفته‌اند که وی تا پیش از ۴۰ سالگی متصدی فتوا نبوده است (همو، ۲۵۷). وی شاگردان و راویان بسیار داشت و بر درسش کسان بسیاری حضور می‌یافتند. نگاهی به آثار محدثان پس از طبقهٔ وی ـ که درس وی را درک کرده‌اند ـ نشان می‌دهد که تا چه اندازه احمد در انتقال آثار سلف اصحاب حدیث به خلف، نقش داشته، و تا چه اندازه آیندگان از تعالیم وی در حدیث، رجال و فقه بهره گرفته‌اند. وی جدا از ایام محنه و سالهای واپسین عمرش، همواره به عنوان محدثی برجسته مورد توجه طالب علمانی بود که بغداد را برای فراگیری حدیث برگزیده بودند.

در زندگی احمد بن حنبل، ماجرای محنه را باید نقطهٔ عطفی به شمار آورد که فراتر از واقعیات، گاه ستایشگران وی را به اغراق واداشته است. چنانکه اصحاب حدیث که احمد را به عنوان قهرمان محنه می‌شناختند، گاه چنین می‌پنداشتند که وی پیش از وقوع ماجرا از سوی کسانی چون شافعی خبردار شده بود که پیامبر (ص) در خواب آنان آمده، احمد را از جریان محنه آگاه کرده است. چنانکه دربارهٔ رؤیای شافعی گفته شده است، پیامبر (ص) به شخص احمد سلام رسانده، و به وی امر کرده بود که در قضیهٔ خلق *قرآن* جانب حق را نگاه دارد (ابن جوزی، ۶۰۹_۶۱۱، ۶۱۶_۶۱۸).

برپایهٔ گزارشهای تاریخی از ماجرای محنه، مأمون در ۲۱۸ق مکتوبی از رقه به اسحاق بن ابراهیم صاحب شرطهٔ بغداد نوشت و وی را مأمور کرد تا عقیدهٔ قاضیان و محدثان را در مسألهٔ خلق *قرآن* بیازماید و ۷ تن از آنان، از جمله یحیی بن مَعین، ابوخیثمه زُهیر بن حرب، احمد بن ابراهیم دورقی و محمد بن سعد کاتب واقدی را به سوی مأمون در رقه بفرستند. اینان تهدید شده بودند که اگر به خلق *قرآن* اذعان نکنند، کشته خواهند شد و از همین‌رو اینان همگی عقیده به خلق *قرآن* را گردن نهادند. مأمون بار دیگر اسحاق بن ابراهیم را مأمور کرد تا از قاضیان و فقیهان در این باره پرسش کند و آنان را وادارد تا خلق *قرآن* را بپذیرند. از این رو اسحاق جماعتی از علما و از آن میان احمد بن حنبل را احضار کرد و نامهٔ مأمون را دو بار بر آنان خواند و از آنان خواست تا بر عقیدهٔ خود به خلق *قرآن* گواهی دهند. وی از حاضران خواست که در این باره به صراحت سخن گویند و آنگاه که نوبت به احمد بن حنبل رسید، جز تصریح بر آنکه *قرآن*، کلام الله است، کلامی بیش نگفت. هم آواز با احمد جمعی دیگر از کسانی که احضار شده بودند، نیز تنها تصریح بر آن داشتند که *قرآن* کلام الله است و مخلوق بودن آن را گواهی ندادند. اسحاق صورت ماجرا را به اطلاع مأمون رساند و خلیفه نیز نامه‌ای مطول به اسحاق نوشت که در آن احمد را به جهل و نادانی متصف کرد و تأکید نمود که اگر اینان از گفتهٔ خود باز نگردند، آنان را نزد وی بفرستند. در نهایت جز احمد بن حنبل و محمد بن نوح، همگی بر خلق *قرآن* شهادت دادند و این دو را در حالی که در بند بودند، به سوی اقامتگاه خلیفه در طرسوس گسیل داشتند، اما مأمون پیش از آنکه آن دو نزد وی برسند، درگذشت. محمد بن نوح را نیز، در بازگشت به بغداد، در عانات مرگ در رسید و احمد تنها و در بند به بغداد بازگردانیده شد (حنبل، ۳۵_۳۹؛ طبری، ۸/۶۳۷_۶۴۵؛ ازدی، ۴۱۲_۴۱۴؛ ابن جوزی، ۴۱۹_۴۲۶؛ مقدسی، ۴۰_۶۹).

هنگامی که معتصم به خلافت رسید، احمد در حبس بود، وی پس از بازگشت مدتی در یاسریه، در نزدیکیهای بغداد، سپس در خانه‌ای نزدیک به دارعماره و از آن پس در محبس عمومی درب‌الموصلیه زندانی بود (صالح، ۵۱_۵۲). در رمضان ۲۱۹ به خانهٔ اسحاق بن ابراهیم منتقل شد و در آنجا بود که با اسحاق و دیگران مناظره می‌کرد. پس به محضر معتصم فرا خوانده شد و احمد در حضور خلیفه و احمدبن‌ابی‌دؤاد (هم)

و دیگران، با اینکه او را به تازیانه تهدید کرده بودند، با شجاعت و مقاومت تحسین‌آمیزی که از او در میان عامهٔ مردم یک قهرمان ساخت، با عقیدهٔ خلق قرآن مبارزه کرد و بر عدم خلق آن از کتاب و سنت حجت آورد. آورده‌اند که وی را از همین رو به ضربات تازیانه سپردند و پیکرش به همین جهت زخمی برداشت که آثار آن تا هنگام مرگ باقی بود. دربارهٔ تاریخ حضور او نزد معتصم و تازیانه خوردنش، عبارات منابع با هم سازگاری ندارد، اما احتمال می‌رود که این واقعه در همان رمضان ۲۱۹ اتفاق افتاده باشد. گفته‌اند که احمد از آن هنگام که در بغداد در اواخر عهد مأمون دربند شد و به طرسوس فرستاده شد، تا زمانی که از محبس معتصم رهایی یافت، در مجموع ۲۸ ماه در بند بود. با اینکه به ادعای منابع، برخی قتل احمد را به خلیفه پیشنهاد می‌کردند، اما پس از آنکه سر سختی وی در روی تافتن از اعتقاد به خلق قرآن آشکار شد، از زندان آزادش کردند. احمد پس از رهایی، گویا از سوی خلیفه از تحدیث و تدریس علنی ممنوع شد و تنها پس از مرگ معتصم در ۲۲۷ق مدت کوتاهی مجلس حدیثی آشکار داشت که خیلی زود تعطیل شد (همو، ۵۳ـ۶۷؛ حنبل، ۴۱ به بعد؛ ابوالعرب، ۴۳۵ـ۴۴۱؛ ابن جوزی، ۴۳۱ـ۴۷۱؛ مقدسی، ۷۳ـ۱۱۵). ذکر این نکته ضروری است که گزارشهای مربوط به محنهٔ احمد در دورهٔ معتصم تناقضهای آشکاری دارد و از این‌رو نمی‌توان دربارهٔ جزئیات آن به دقت سخن گفت.

در دورهٔ واثق، گرچه درخصوص عقیدهٔ خلق قرآن متعرض احمد نشدند، اما به اشارهٔ خلیفه تا زمان مرگ او به‌طور پنهانی زندگی کرد (ابن جوزی، ۴۷۲ـ۴۷۴؛ مقدسی، ۱۶۶ـ۱۶۷).

پس از اینکه در ذیحجهٔ ۲۳۲ متوکل به خلافت رسید، وضع اصحاب حدیث به یکباره تغییر کرد و به جهت هواداری خلیفه از آنان و مبارزه با معتزلیان، طبیعی می‌نماید که احمد نیز در نظر دستگاه خلافت، عزتی یافته باشد، اما گزارش منابع به گونهٔ دیگری است: احمد به دستور اسحاق بن ابراهیم رئیس شرطهٔ بغداد از حضور در جمعه و جماعات و خروج از خانه ممنوع شده بود و وی را تهدید کردند که اگر خلاف این عمل کند، همان رفتاری که در دورهٔ معتصم با وی کردند، تکرار خواهد شد. علت این رفتار اسحاق آن هم در دورهٔ متوکل دانسته نیست. پس از مرگ اسحاق نیز، در ۲۳۷ق، هنگامی که پسرش عبدالله بر جای پدر نشست، بدخواهان نزد متوکل سعایت کردند که احمد یکی از علویان فراری را نزد خود پنهان کرده است و متوکل امر کرد که در این باره تحقیق و جست و جو کنند. احمد ضمن آنکه مراتب وفاداری خویش را به دستگاه خلافت به واسطهٔ کسانی به سمع متوکل رساند، سوگند خورد که از آن فراری علوی بی‌اطلاع است. با این وصف مأموران خلیفه، منزل وی را تفتیش کردند. گفته‌اند که متوکل پس از یکی دو روز از احمد دلجویی کرد و او را صله‌ای داد تا مؤونهٔ سفرش به سامرا (عسکر) باشد، اما احمد آن صله را هزینه نکرد و در میان مستمندان پراکند. وی با اینکه از رفتن به نزد متوکل امتناع داشت، با اصرار او و دیگر امرا مجبور شد تا به سامرا رود. متوکل در سامرا او را دلجویی بسیار کرد و گرامی داشت و از وی خواست تا در همانجا به روایت حدیث پردازد و مجلس درس داشته باشد. احمد به اکرامهای خلیفه اعتنایی نداشت و حتی از خوراکی که برایش می‌فرستادند، نمی‌خورد و به همین جهت ضعیف و بیمار شد و ابن ماسویهٔ طبیب برای معالجه به بالینش آمد. خانه‌ای را نیز که برایش تهیه دیده بودند، نپذیرفت و در خانه‌ای به اجاره سکنی گزید. احمد در این ایام مورد احترام امرا و رجال دستگاه خلافت بود، اما بی‌اعتنایی وی نسبت به همهٔ آنچه متوکل برایش فراهم می‌ساخت، عاقبت متوکل را قانع کرد که راه بغداد را بر او بگشاید. اینگونه برخورد احمد با صاحبان قدرت و خوارشمردن دنیا، کمتر از پایداریش در واقعهٔ محنه، هواداران را مجذوب شخصیت وی نکرده است. به هر حال احمد همواره حتی پس از اقامت کوتاهش در سامرا، نزد متوکل از احترام ویژه‌ای برخوردار بود.

احمد چنانکه برخی منابع اشاره کرده‌اند، حدود ۸ سالی پیش از مرگ، یکسره از نقل حدیث دست کشید. دربارهٔ علت این امر چنین گفته‌اند که چون متوکل از احمد خواست تا به معتز، فرزند خلیفه فقه و حدیث آموزد، وی به خلیفه پیغام داد که سوگند خورده است تا زمان مرگ هیچ حدیثی را به طور کامل نخواند. دربارهٔ صحت این روایت به سادگی نمی‌توان اظهارنظر کرد، ولی آنچه می‌توان با توجه به منابع موجود گفت، این است که احمد از همان زمان که گرفتار واقعهٔ محنه شد، چنانکه گذشت از برگذاری مجلس درس و تحدیث به طور آشکار محروم گردید و گویا در زمان متوکل نیز چندان مجلس درسی نداشت (صالح، ۹۹ـ۱۱۸؛ حنبل، ۷۵ـ۷۶؛ ابن جوزی، ۴۸۵ـ۵۱۰؛ مقدسی، ۱۷۶ـ۱۹۷؛ برای داستان محنه و وقایع عهد متوکل، نیز نک‍: ابونعیم، ۱۹۳/۹ـ۲۲۰؛ ذهبی، ترجمة...، ۴۱ـ۷۵، سیر، ۲۳۲/۱۱ـ۲۹۸).

احمد ۷۷ سال زیست و پس از یک بیماری ۹ روزه در بغداد درگذشت. محمد بن عبدالله بن طاهر بر وی نماز گزارد و جمع بسیاری از مردم برای تشییع جنازه‌اش گرد آمدند. در مرگ وی مرثیه‌هایی سروده شد که در منابع نقل شده است (نک‍: ابن جوزی، ۵۴۰ـ۵۸۲؛ ذهبی، همان، ۳۳۴/۱۱ـ۳۴۴).

احمد از خود فرزندانی برجای گذاشت. چنانکه از خود وی نقل شده است، حدود ۴۰ سالگی ازدواج کرده بود. همسر اول او عباسه دختر فضل، صالح را آورد و پس از درگذشت او، احمد با زنی ریحانه نام ازدواج کرد که ثمره‌اش عبدالله بود. پس از درگذشت ریحانه نیز احمد از جاریه‌ای حُسن نام صاحب فرزندانی به نامهای زینب، حسن، محمد و سعید شد.

ابوالفضل صالح در ۲۰۳ق به دنیا آمد و قاضی اصفهان بود و همانجا در ۲۶۵ق درگذشت. وی از پدرش حدیث بسیار شنیده بود. ابوعبدالرحمان عبدالله که راوی بیشتر آثار پدرش بود، خود از محدثان بنام به شمار می‌رود. وی در ۲۱۳ق به دنیا آمد و در ۲۹۰ق درگذشت. سعید نیز که حدود ۵۰ روز قبل از مرگ احمد به دنیا آمد، پیش از ۲۹۰ق درگذشت و چندی قاضی کوفه بود (ابن جوزی، ۴۰۲ـ۴۱۵؛ ذهبی، همان،

۳۳۲/۱۱ـ۳۳۳).

جایگاه علمی و اجتماعی: احمد بن حنبل از مشایخ بسیاری بهره برده که اسامی شماری از آنان در منابع رجالی یاد شده است. عامر حسن صبری در کتابی با عنوان معجم شیوخ *احمد بن حنبل فی المسند*، نام ۲۹۲ تن از آنان را با یاد کرد مختصری از شرح احوال ایشان گرد آورده است.

برخی از مشایخ قدیم‌تر احمد که پیش از این نامشان نیامده، اینانند: محمد بن حُمَید یشکری، زیاد بن عبدالله بَکّایی، عباد بن عوّام، محمد بن صُبَیح بن سمّاک و یوسف بن یعقوب ماجشون. دیگر مشایخ برجستهٔ او اینانند: اسماعیل‌بن‌ابراهیم‌ابن‌عُلَیّه، سفیان‌بن‌عیینه، ابوداوودسلیمان ابن داوود طیالسی، ابوعاصم ضحّاک بن مَخْلَد نبیل، عبدالرحمان بن مهدی بصری، عبدالرزاق بن همام صنعانی، ابونعیم فضل بن دُکَین، محمد بن جعفر غُنْدَر، ابومعاویه محمد بن خازم ضریر، وکیع بن جراح، یحیی بن آدم و یحیی بن سعید قطان. از اقران احمد که وی از ایشان حدیث شنیده است، باید قتیبة بن سعید (د ۲۴۰ق)، عثمان بن محمد بن ابی شیبه (د ۲۳۹ق)، عبدالله بن محمد بن ابی شیبه (د ۲۳۵ق)، علی بن مدینی (د ۲۳۴ق) و یحیی بن معین را بر شمرد (صبری، ۶۱ـ۶۳، جم؛ نیز نک: ابن جوزی، ۴۰ـ۶۸؛ مزی، ۴۳۷/۱ـ۴۴۰؛ ذهبی، سیر، ۱۸۰/۱۱ـ۱۸۱).

شاگردان و راویان وی نیز بسیارند و از این میان چند تن به عنوان ناقل آثار و افکار احمد به نسلهای آینده از اهمیت بیشتری برخوردارند. برخی از راویان وی از این قرارند: ابوالعباس احمد بن جعفر اصطخری، احمد بن ابی خیثمه زُهیر بن حرب، ابویعلی موصلی، ابوبکر احمد بن محمد بن حجاج مَرّوذی، ابوبکر اثرم، ابوالعباس ثعلب، ابراهیم حربی، ابواسحاق ابراهیم بن هانی نیشابوری، ابواسحاق ابراهیم بن یعقوب جوزجانی، اسحاق بن منصور کوسج مروزی، بقی بن مخلد، حسن بن عَرفه، حُمید بن زنجویه، حرب بن اسماعیل کرمانی، حنبل بن اسحاق، ابوداوود سجستانی، عبدالله بن محمد ابن ابی الدنیا، ابوزرعهٔ رازی، علی بن حُجر، عبدوس بن مالک عطار، ابوخلیفه فضل بن حُباب جُمَحی، محمد بن اسماعیل بخاری، ابوحاتم رازی، مسلم بن حجاج، مسدد بن مُسَرْهَد، یعقوب بن ابراهیم دَورَقی، یعقوب بن سفیان بسوی و نیز دو پسرش عبدالله و صالح. ابن جوزی نام شماری از مشایخ احمد را نیز ــ که از وی حدیث شنیده‌اند ــ آورده است: کسانی چون عبدالرزاق بن همام، عبدالرحمان بن مهدی، محمد بن ادریس شافعی، حسن بن موسی اَشْیَب و نیز قتیبة بن سعید و علی بن مدینی که این دو تن از اقران وی بوده‌اند (نک: ابن جوزی، ۱۰۷ـ۱۴۲، ۶۷۳ـ۶۸۰؛ مزی، ۴۴۰/۱ـ۴۴۲؛ ذهبی، همان، ۱۸۱/۱۱ـ۱۸۳؛ علیمی، ۵۵/۱ـ۱۵۸).

احمد بن حنبل در علم حدیث و علوم وابسته به آن، پایگاهی بلند داشت و مطالعهٔ مسند و دیگر آثار وی می‌تواند جایگاه او را در این زمینه نشان دهد. به گفتهٔ ابوزرعهٔ رازی احمد هزار هزار حدیث در حفظ داشت (خطیب، ۴۱۹/۴). از خود احمد نیز روایت شده است که به دست خویش هزار هزار حدیث نوشته، و این جز آن احادیثی بوده که دیگران برایش نوشته بوده‌اند (ابن‌جوزی، ۷۲). جالب‌تر اینکه ابوزرعه در مقام مقایسهٔ احمد با خویش و ترجیح احمد در حفظ حدیث بر خود، گفته است که در اوایل اجزای کتب احمد، هیچ گاه اسامی محدثانی که وی از آنان حدیث شنیده بوده است، نوشته نبود و او خود می‌دانست که تک تک این اجزا را از کدامین شیخ خویش شنیده است (ابن ابی حاتم، ۲۹۶).

احمد در رجال حدیث و شناخت راویان و همچنین علل حدیث آگاه بود و به‌ویژه آراء رجالی وی همواره موردتوجه رجالیان پس از وی قرار گرفته است. وی در علم قرائت نیز تبحر داشت، چنانکه ابن جزری (۱۱۲/۱) به نقل از *الکامل* هذلی آورده، وی قرائت را به طریقهٔ عرض از یحیی بن آدم، عبید بن عقیل، اسماعیل بن جعفر و عبدالرحمان بن قلوقا فرا گرفته بوده است. هذلی برای وی در قرائت اختیاری را یاد کرده است (برای جایگاه وی در فقه، نک: بخش دوم همین مقاله). به هر روی پیروان احمد چنین پنداشته‌اند که وی در علم چنان جایگاهی دارد که گویی خداوند در هر رشته‌ای علم اولین و آخرین را در وی جمع کرده بوده است (ابن جوزی، ۷۷).

دربارهٔ منزلت علمی و خصوصیات اخلاقی احمد از سوی شاگردان و پیروان وی مطالب بسیاری نقل شده است، چنانکه برخی از مشایخ و اقران وی نیز به گونه‌های مختلف از وی ستایش کرده‌اند. این نقلها کم و بیش در همگی منابع شرح احوال احمد روایت شده است، لیکن به ترتیبی منظم از سوی ابن جوزی در مناقب گرد آمده است: عبدالرزاق ابن همام با ذکر اینکه کسی را افقه و اورع از احمد ندیده بود، از میان ۴ تن محدث عراقی (شاذَکونی، علی بن مدینی، یحیی بن معین و احمد بن حنبل) که نزد وی رفته بودند، احمد را عالم‌تر و آگاه‌تر از دیگران می‌شمرد. عبدالرحمان بن مهدی نیز او را عالم‌ترین مردم نسبت به حدیث سفیان ثوری می‌دانست و یحیی بن آدم او را امام خویش می‌شناخت. قتیبة بن سعید بر آن بود کسی که دوستدار احمد است، پیرو «سنت و جماعت» است. از شافعی چنین نقل شده است که وی در بغداد کسی را پرهیزکارتر، فقیه‌تر و عالم‌تر از احمدبن‌حنبل نمی‌شناخته است. علی بن مدینی نیز او را حجت خدا بر خلقش می‌پنداشت و با اشاره به‌ماجرای محنه بر آن بود که احمد یکی از دو شخصیتی است که خداوند این دین را به آنان عزیز گردانیده است. ابوعبید قاسم بن سلام نیز اظهار می‌داشت که کسی را در سنت اعلم از احمد نمی‌شناسد و یحیی بن معین معتقد بود که هیچ گاه نمی‌تواند همچون احمد باشد. ابراهیم حربی او را با سعید بن مسیب و سفیان ثوری قرین می‌ساخت (نک: ابونعیم، ۱۶۳/۹ـ۱۷۴؛ ابن جوزی، ۷۷ـ ۷۹، ۸۳ ـ۱۰۶، ۱۴۳ـ۱۸۹؛ ذهبی، ترجمة، ۱۷ـ۲۲، سیر، ۱۸۶/۱۱ـ ۲۰۵). ابن سعد (۳۵۴/۷) احمد را ثقه، ثبت، صدوق و کثیر الحدیث خوانده، و عجلی (ص ۴۹) او را با صفات «ثبت فی الحدیث، نزه النفس، فقیه فی الحدیث» یاد کرده است. ابن حبان نیز در *الثقات* (۱۸/۸) او را حافظی

متقن، پارسا و نگاهدار عبادت دانسته است و خطیب بغدادی (۴۱۲/۴) هم او را امام محدثان، یاری کنندهٔ دین، مدافع سنت و شکیبا در محنه خوانده است.

آنچه گفته شد، تنها نشان دهندهٔ گوشه‌ای از روایاتی است که دربارهٔ مناقب و فضائل احمد نقل کرده‌اند و افزون بر اینها چنانکه از *مناقب احمد بن حنبل* ابن جوزی برمی‌آید، روایات بسیاری دربارهٔ زهد و تقوای دینی و گفته‌های زاهدانهٔ او، خلق نیکو و نیز برخورداری از خصوصیات ممتاز اخلاقی چون حلم و گذشت، قناعت ورزی، کناره جستن از دنیا، جود و بخشش، دوری از همنشینی با سلاطین، فروتنی و تواضع و همچنین سخنان بسیاری دربارهٔ عبادت و مناجات او حکایت شده است. برای احمد کرامات بسیاری نیز نقل کرده‌اند: ثنای احمد را در کلام خضر و الیاس یافته‌اند، برای او چون قدیسان خوابهای بسیار دیده‌اند، در مرگش جنیان به سوگ نشسته‌اند و مجوس و یهود و نصاری را چندان سوگوار یافته‌اند که ۲۰ هزار تن از آنان یکباره در روز مرگش به اسلام گرویده‌اند. برای زائران قبرش فضیلت بسیار و برای مردگانی که در جوارش به خاک سپرده شده‌اند، رحمت و رضوان الٰهی را به عیان دیده‌اند. در اینگونه روایات حتی ویژگیهای ظاهری احمد و کیفیت پوشاک و دیگر خصوصیات جزئی زندگی وی را به تفصیل نقل کرده‌اند و این همه نشان از اهمیت بسیاری است که ناقلان برای شخصیت احمد قائل بوده‌اند (نک: ابن جوزی، ۱۹۰-۲۰۵، ۲۶۷-۲۷۵، ۲۸۶-۴۰۱، ۵۶۵-۵۶۸، ۵۸۵-۶۵۹).

پر واضح است که تعصبات مذهبی و انگیزه‌های دینی در نقل و پرداخت اینگونه حکایتها تأثیر نهاده است و نقل آنها بر اثر محبوبیتی که احمد به واسطهٔ تحمل رنج فراوان در ماجرای محنه و امتناعش از پذیرفتن اعتقاد به خلق *قرآن*، در میان اصحاب حدیث یافته بود، امری طبیعی می‌نماید، خاصه که وی نزد برخی گروهها تا قرنها از محبوبیتی برخوردار نبود و حنبلیان می‌بایست برای تعظیم قدر و منزلت وی به نقل این روایات تمسک می‌جستند.

عقاید: احمد بن حنبل به عنوان محدثی برجسته و پیرو طریقهٔ اصحاب حدیث با هرگونه روش تأویلی برای آیات *قرآن* و احادیث منسوب به پیامبر(ص) مخالف بود و با بزرگان اصحاب رأی مخالفت می‌ورزید. طبیعتاً احمد با تمامی گروههایی که از سوی اصحاب حدیث کوفه، بغداد، شام و دیگر بلاد اسلام منحرف خوانده می‌شدند، دشمنی می‌ورزید و در این میان جهمیه، قدریه، معتزله و وابستگان آنان از هر فرقهٔ دیگر، بیشتر مورد طعن و جرح احمد واقع می‌شدند. رافضه که عنوانی است از سوی اهل سنت بر گروههای متمایل به امامیه از شیعه، نیز سخت مورد انکار وی بودند. این گروهها از خیلی پیش‌تر مورد طعن اصحاب حدیث واقع می‌شدند، ولی تردیدی نیست که احمد بن حنبل نقطهٔ عطفی برای تاریخ مخالفتهای اصحاب حدیث با این گروهها به حساب می‌آید. از این رو پس از عصر احمد، مؤلفان شناخته شدهٔ اصحاب حدیث و اهل سنت به زعم خود جهت بیان انحرافات این گروهها به اقوال و نوشته‌های احمد استناد کرده‌اند. ابن تیمیه در تمامی کتابها و فتاوی خود به وفور و به شکل چشمگیری در رد گفته‌های معتزله، جهمیه و رافضه به گفته‌های احمد استناد کرده است. در اینکه نقش احمد در تبیین معتقدات اصحاب حدیث تا چه اندازه است، جای سخن بسیار است. آنچه در میان مؤلفان آثار اعتقادی اصحاب حدیث معمول است و امکان دارد محقق را دچار شبهه و تردید نماید، این است که عموماً اینان سعی دارند اصول کلی تفکر اصحاب حدیث را بسیار قدیم و مربوط به دورهٔ پیامبر(ص) و اصحاب ایشان بدانند، اگرچه موضوع موردبحث از لحاظ تاریخی بدان دوره‌ها مربوط نباشد. از این‌رو مشاهده می‌شود که عقیده‌ای مرسوم در دورهٔ احمد بن حنبل و در میان اصحاب حدیث چندان مسلّم و مفروض واقع می‌شود که گویی همگی رجال اصحاب حدیث ــ که از دیدگاه ایشان همهٔ «علمای امت» را شامل می‌شوند ــ بدان باور داشته‌اند و گفته‌ای دال بر آن عقیده از آنان نقل و ضبط شده است. بر این اساس به آسانی نمی‌توان دیدگاههای خاص احمد را دربارهٔ عقاید نشان داد؛ به ویژه که احمد در موضوع عقاید و اصول فکری اصحاب حدیث کتابی مفصل و روشن تألیف نکرده است و روایات شاگردان و پیروانش گاه متناقض و ناهمگون می‌نماید. ابن تیمیه در آثارش، از جمله در مجموعهٔ فتاوای باقی مانده از وی گاه به نقطه نظرهای خاص احمد بن حنبل در موضوعات اعتقادی اشاره کرده، و گاه به اختلافات موجود میان روایات منسوب به احمد ابن حنبل و اینکه به کدام بیشتر می‌توان اعتماد کرد، پرداخته است.

احمد بن حنبل به «سنت» اهمیت بسیار می‌داد و اساس اصول فکری وی را می‌توان پس از *قرآن*، سنت پیامبر(ص) و اقوال صحابه و تابعین دانست. وی مخالفت با سنت را «بدعت» می‌خواند و با «اهل الاهواء و البدع» مخالفت می‌ورزید. وی تعظیم اصحاب حدیث را تعظیم پیامبر(ص) می‌پنداشت و مخالفان اصحاب حدیث را زندیق می‌خواند (ابن‌جوزی، ۲۴۷). ابن جوزی می‌گوید که احمد چندان به سنت پای بند بود و از بدعت دوری می‌کرد که دربارهٔ گروهی از نیکان که گاه سخنی مخالف سنت به زبان آورده بودند، نظر بدبینانه داشت (ص ۲۵۳، نیز نک: ۲۱۱-۲۱۴، ۲۴۳-۲۵۴). بدیهی است که احمد با جدالهای کلامی مخالفت می‌ورزید؛ چنانکه به عبیدالله بن یحیی بن خاقان نوشت که من اهل کلام نیستم و سخن گفتن را روا نمی‌دانم، مگر دربارهٔ چیزی که در *قرآن* یا حدیث پیامبر(ص) یا در کلام صحابه از آن سخنی رفته باشد، اما در غیر این موارد، کلام امری ناشایست است. حتی احمد می‌گفت که با اهل کلام مجالست نکنید، اگرچه از سنت دفاع کنند (همو، ۲۱۰).

بررسی برخی از آثار و گفته‌های احمد بن حنبل دربارهٔ بحثهای اعتقادی می‌تواند موضع وی را به عنوان یک عالم برجستهٔ اصحاب حدیث نشان دهد:

احمد بنابر روایت محمد بن حُمید اندرابی ویژگی یک مؤمن از «اهل سنت‌وجماعت» را چنین‌می‌داند که به‌یگانگی‌خداورسالت‌پیامبر(ص)

ایمان آورد و به همگی آنچه پیامبران و انبیای الٰهی بدان دعوت کرده‌اند، باور داشته، و از جمله معتقد باشد که همه چیز از خیر و شر به قضا و قدر الٰهی است و به «سلف» و حق ایشان و تقدم ابوبکر، عمر و عثمان بر دیگر صحابه و نیز بر بزرگی شأن علی بن ابی طالب (ع) و دیگـر رجال «عشرهٔ مبشره» ایمـان آورد و بـه جمیع اصحـاب پیامبر(ص) احترام گذارد، به فضایل ایشان یقین کند و از سخن گفتن دربارهٔ آنچه میان ایشان از نزاع و اختلاف گذشته است، باز ایستد. نیز برگذاری نماز جمعه و جماعات با هر امیری را اگرچه فاجر باشد، بپذیرد. وی همچنین اعتقاد بدین نکات را تأکید می‌کند که شخص مؤمن باید *قرآن* را کلام خدا و غیرمخلوق بداند و باور داشته باشد که ایمان عبارت از قول و عمل است و زیادت و نقصان می‌پذیرد. مؤمن می‌باید بر ائمهٔ مسلمین خروج نکند و از «فتنه» بگریزد. نیز باور کند که اهل جنت در قیامت پروردگـار را می‌بینند (ابـن ابی یعـلی، ۲۹۴/۱ــ ۲۹۵؛ ابن جـوزی، ۲۲۲ــ۲۲۴).

در رساله‌ای که احمد بن حنبل به مسدد بن مسرهد نوشته، نکاتی قابل توجه به میان آمده است که برای شناختن عقیدهٔ احمد به کار می‌آید. احمد در آغاز مسدد را به لزوم پیروی از سنت و جماعت فرا می‌خواند و آنگاه تأکید می‌کند که اتباع سنت تنها راه نجات است. وی تبعیت از طریقهٔ جهم بن صفوان ــ پیشوای جهمیه ــ را نهی می‌کند و آنگاه می‌گوید که جهمیه بر ۳ گروهند: گروهی بر این باورند که *قرآن* کلام‌الله است و مخلوق؛ گروهی بر این اعتقادند که *قرآن* کلام الله است، ولی دربارهٔ خلق و یا عدم خلق آن سکوت می‌کنند؛ و گروهی دیگر می‌گویند که لفظ ایشان از *قرآن* مخلوق است (این گروه به لفظیه شهرت داشته‌اند). آنگاه احمد ادامه می‌دهد که اگر جهمی توبه نکند، ذبیحهٔ او حلال نیست و داوری وی نباید پذیرفته شود. احمد همچنین می‌نویسد رافضه، یعنی گروهی که علی (ع) را از ابوبکر افضل می‌دانند و بر این باورند که اسلام آوردن علی(ع) مقدم بر اسلام آوردن ابوبکر است، مخالفت با کتاب و سنت نموده‌اند. همچنین احمد در این رساله بر این موضوع تأکید می‌کند که در جهت تفضیل صحابه بر یکدیگر تنها می‌توان چنین گفت که ابوبکر، عمر و عثمان یکی پس از دیگری افضل صحابه هستند و می‌باید دربارهٔ افضلیت حضرت علی(ع) پس از این گروه سکوت کرد، زیرا که بنابر حدیث روایت شده از عبدالله بن عمر، افضل امت در زمان پیامبر(ص)، ابوبکر، سپس عمر و پس از آن عثمان بوده است و در این روایت از علی(ع) یادی نمی‌شود. وی بر اعتقاد به اینکه «عشرهٔ مبشره» از اصحاب پیامبر(ص) همگی اهل جنت هستند، تأکید می‌کند و دوری از بد گویی صحابه و باز گفتنِ فضائل ایشان را لازم می‌شمارد (ابن ابی یعلی، ۳۴۱/۱ــ ۳۴۵؛ ابن جوزی، ۲۲۴ــ ۲۲۹). در روایت عبدوس بن مالک عطار از احمد، «اصول السنه» عبارت از تمسک به آنچه اصحاب پیامبر(ص) بر آن بوده‌اند، اقتدا به صحابه، ترک بدعتها و ترک جدال در دین دانسته شده است. احمد تأکید می‌کند که باید به احادیث مأثوره از ثقات ایمان آورد و دربارهٔ آن هیچ‌گونه مناظره و جدالی، هرچند در جهت تأیید سنت باشد، نباید کرد، چرا که از کلام نهی شده است. به نظر او اطاعت از ائمهٔ مسلمین لازمهٔ باور به سنت است و مؤمن به طریقهٔ اصحاب حدیث باید بدان عقیده داشته باشد. وی می‌گوید: هرکس خلیفه و امیرالمؤمنین باشد و مردم را بر وی اتفاق باشد، یا آنکه به قهر و غلبه با سیف به خلافت رسیده باشد، مطاع است و سنت اتباع و اطاعت از اوست. چنین امیری اگرچه فاجر باشد، باید همراه او جنگید و با او نماز جمعه به‌جای آورد. احمد تأکید می‌کند کسی که بر خلیفه خروج کند، «شق عصای» مسلمین کرده و بر مرگ جاهلی خواهد مرد. در این روایت همچنین تأکید رفته است که افضل همهٔ امت، اصحاب پیامبر(ص) هستند و اصحاب شامل همهٔ کسانی است که با پیامبر معاشر بوده‌اند، یا اینکه چندگاهی، حتی ساعتی مصاحبت او را درک کرده‌اند، تا آنجا که اگر کسی پیامبر را فقط دیده باشد، نیز در شمار اصحاب است. در میان اصحاب نیز افضل به ترتیب ابوبکر، عمر و عثمان دانسته شده‌اند و پس از آنان نخست اعضای شورای عمر و پس از آن به ترتیب اهل بدر از مهاجران، اهل بدر از انصـار و پس از آن دیگـر صحابه جـای می‌گیرند (ابـن ابی یعـلی، ۲۴۱/۱ــ۲۴۶؛ ابن جوزی، ۲۲۹ــ۲۴۱).

احمد به نص *قرآن* و حدیث عنایت داشت و تأویل در نصوص را جایز نمی‌دانست، اگرچه مفاد این نصوص با ادلهٔ عقلیِ متکلمان سازگار نباشد. وی چنانکه گذشت نه‌تنها علم کلام را باور نمی‌داشت، بلکه بحث دربارهٔ مسائل اعتقادی را حتی اگر موافق با اصول سنت نیز بود، نهی می‌کرد و از این‌رو آنچه از وی رسیده است، بیان مضامینی است که در *قرآن* و سنت (البته سنتی که مورد قبول اصحاب حدیث است)، بدان اشارت رفته است. احمد در مقابل کسانی که تأویل را در *قرآن* و حدیث جایز می‌شمردند و به باورهای عقلی عنایت داشتند و آنچه را که از دیدگاه بحث و نظر مخالفت صریح با اصول روشن عقلی دارد، تأویل می‌کردند، تنها به نصوص اکتفا می‌کرد و در پی فهمِ همواره روشنی از مبانیِ اعتقادی نبود. معتزلیان و به‌طور کلی مخالفان اصحاب حدیث که به باورهای عقلی ایمان داشتند، اساس *قرآن* را بر توحید تنزیهی می‌دانستند و آنچه را که به ظاهر موهم تشبیه بود، رد و انکار می‌کردند؛ خاصه که اینان چندان به صحت بسیاری از احادیث نبوی که مورد استناد اصحاب حدیث بود، باور نداشتند. بر همین اساس اینان احمد و دیگر اصحاب حدیث را به «تشبیه» متهم می‌کردند و اگرچه احمد خود به تنهایی در ابراز عقاید محتاط بود و سعی می‌کرد، حداقل به عقیدهٔ خودش، هیچ گاه باورهایش در توحید صورت تشبیه به خود نگیرد، ولی در میان پیروانش از حنبلیان و اصحاب حدیث بودند کسانی که چندان در دوری از تأویل و پذیرش هرگونه حدیثی افراط می‌کردند که عقیدهٔ آنان بدون هیچ‌گونه تأویلی راه به تشبیه داشت. نگاهی به تاریخچهٔ اختلافات درونی حنابله و اصحاب حدیث و اینکه هر کدام برای صحت گفته‌های خود به اقوالی منسوب به احمد بن حنبل استناد می‌کردند، مؤید این مدعاست.

تعصب مذهبی، عدم تسامح و سخت‌گیری در امر دینی از دیگر ویژگیهای احمد بود که از تمام آثار و اقوالش می‌توان بر آن شاهد گرفت. احمد در مخالفت با «اهل بدعت» از خود تعصب بسیار نشان می‌داد و از تسامحی که ویژهٔ اهل نظر است، به دور بود.

مطالعهٔ عقاید احمد و مقایسهٔ آن با دیگر عالمان اصحاب حدیث نیاز به بررسی جداگانه دارد؛ چنانکه بررسی اختلاف نظرهای حنبلیان با یکدیگر در مسائل اعتقادی و استنادی که هر کدام به اقوال احمد می‌کنند، به پژوهشی ویژه نیازمند است. برای تحقیق و مطالعه در عقاید احمد کتاب *السنة* عبدالله بن احمد از منابع عمده به شمار می‌آید (نیز نک: هد، اصحاب حدیث، نیز حنبلیه).

آثار: گفته شده است که احمد چندان به تألیف و تدوین کتاب خوشبین نبود و اصحابش را از نوشتن فتاوی و اجوبهٔ خود بر مسائل گوناگون نهی می‌کرد (ابن جوزی، ۲۶۱-۲۶۶). با این وصف آثاری در حدیث، عقاید، علوم قرآنی و رجال تدوین کرده است، و کسان بسیاری با عنوان *مسائل* احمد بن حنبل فتاوی و آراء وی را در زمینه‌های فقه، عقاید و جز آن جمع و تدوین کرده‌اند (برای ملاحظهٔ فهرستی از برخی کسان که مسائل احمد را جمع کرده‌اند، نک: ذهبی، *سیر*، ۱۱/۳۳۰-۳۳۱).

از آنجا که سزگین تحقیقات مفصلی دربارهٔ آثار چاپی و خطی احمد و نیز کتابهایی که با عنوان *مسائل احمد* و یا اصولاً دربارهٔ احمد بن حنبل تألیف شده است، عرضه کرده (نک: GAS, I/502-510)، در این مقاله تنها به صورت گذرا به آثار چاپ شدهٔ او اشاره خواهد شد:

مشهورترین کتاب احمد همانا مسند اوست که به گفتهٔ ابن جوزی (ص ۲۶۰) شامل ۳۰ هزار حدیث است و از خود احمد نقل کرده‌اند که گفته است: این کتاب را از میان ۷۵۰ هزار حدیث جمع و انتخاب کرده‌ام و هر حدیثی که از پیامبر(ص) در آن یافت نشد، نباید حجت شمرده شود (همو، ۲۶۱). دربارهٔ میزان صحت احادیث مسند و اینکه آیا در آن حدیث ضعیف و یا موضوع یافت می‌شود، یا نه، میان محدثان اختلاف است و دربارهٔ خصوصیات این کتاب بیش از هر کتاب دیگر، *خصائص المسند* ابوموسی مدینی و *المصعد الاحمد فی ختم مسند الامام احمد* ابن جزری به کار می‌آید. این کتاب به روایت عبدالله بن احمد و با افزوده‌هایی از وی باقی است و چند بار به چاپ رسیده است (قاهره، ۱۳۱۳ق؛ همانجا، ۱۹۴۶-۱۹۵۷م در ۱۵ جلد و ناتمام، به کوشش احمد محمدشاکر و اخیراً به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران که ۵ جلد نخست آن میان سالهای ۱۴۱۳-۱۴۱۴ق/۱۹۹۳-۱۹۹۴م در بیروت به چاپ رسیده است). برخی دیگر از کتابهای احمد که به چاپ رسیده، و بیشتر به روایت عبدالله یا دیگران است، عبارتند از: *احکام النساء* (بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، به کوشش عبدالقادر عطا)؛ *الاسامی و الکنی* (کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م، به کوشش عبدالله بن یوسف جدیع)؛ *الاشربة* (بغداد، ۱۳۹۶ق، به کوشش صبحی جاسم)؛ *الرد علی الجهمیة* (بارها به چاپ رسیده، از جمله به کوشش علی سامی نشار و عمار طالبی در ضمن *عقاید السلف*، اسکندریه، ۱۹۷۱م)؛ *الزهد* (مکه، ۱۳۵۷ق؛ بیروت، ۱۹۸۱م، در ۲ جلد به کوشش محمدجلال شرف؛ بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول)؛ *الصلاة* (بارها به چاپ رسیده و از جمله در دوحه، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م، به‌کوشش عبدالعزیز عزالدین سیروان)؛ *العلل و معرفة الرجال*، این کتاب به روایت عبدالله ابن احمد بن حنبل در آنکارا (۱۹۶۳م، به کوشش طلعت قوچ ییکیت و اسماعیل جراح اوغلی و همچنین در بیروت - ریاض، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م در ۴ جلد، به کوشش وصی‌الله بن محمد عباس) و به روایت مروذی، صالح بن احمد و میمونی در هند (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م، به کوشش وصی‌الله ابن محمد عباس) به چاپ رسیده است؛ *فضائل الصحابة* (مکه، ۱۴۰۳ق، در ۲ جلد، به کوشش وصی‌الله بن محمد عباس)؛ *الورع* (قاهره، ۱۳۴۰ق؛ بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م، به‌کوشش زینب ابراهیم قاروط؛ بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول). همچنین از احمد بن حنبل عقیده نامه‌هایی باقی مانده که بخشی از آنها به صورتهای مختلف به چاپ رسیده است. عبدالعزیز عزالدین سیروان ضمن *العقیدة للامام احمد بن حنبل*، بخشی از این عقیده‌نامه‌ها را آورده است (دمشق، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م).

برخی از کتابهای *مسائل احمد* بن حنبل که توسط شاگردانش تدوین شده و به چاپ رسیده، از این قرار است: *مسائل الامام احمد*، به روایت ابوداوود سجستانی (قاهره، ۱۳۵۳ق، به‌کوشش سیدمحمد رشید رضا)؛ *مسائل الامام احمد بن حنبل*، به روایت عبدالله بن احمد (مدینه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، در ۳ جلد، به کوشش علی سلیمان مهنا؛ بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م، به‌کوشش زهیر شاویش)؛ *مسائل الامام احمد بن حنبل*، به روایت اسحاق بن ابراهیم بن هانی نیشابوری (د ۲۷۵ق) (بیروت، ۱۴۰۰ق، به‌کوشش زهیر شاویش).

مآخذ: ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمان، *تقدمة المعرفة لکتاب الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به‌کوشش محمدحامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *مناقب الامام احمد بن حنبل*، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، امبابه (مصر)، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش عبدالغنی دقر و مطاع طرابیشی، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابوالعرب تمیمی، محمد، *المحن*، به‌کوشش یحیی وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، به‌کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ حنبل بن اسحاق، *محنة ابن حنبل*، به کوشش محمد نغش، قاهره، ۱۹۷۷م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *ترجمة الامام احمد من تاریخ الاسلام*، به‌کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صالح بن احمد، *سیرة الامام احمد*، به‌کوشش فؤاد عبدالمنعم احمد، اسکندریه، ۱۴۰۱ق؛ صبری، عامر حسن، *معجم شیوخ الامام احمد ابن حنبل*، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ عجلی، احمد، *تاریخ الثقات*، به‌کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ علیمی، عبدالرحمان، *الدر المنضد*، به کوشش عبدالرحمان بن سلیمان عثیمین، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛

مقدسی، عبدالغنی، *محنة الامام احمد بن محمد بن حنبل*، به‌کوشش عبدالله بن عبدالمحسن حسن ترکی، امبابه (مصر)، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ نیز: GAS.

حسن انصاری

بخش دوم ـ فقه احمد بن حنبل

قرنهاست که فقه حنبلی، یعنی مذهب فقهی منتسب به احمد بن حنبل، به عنوان چهارمین مذهب از مذاهب رسمی اهل سنت به شمار می‌آید. احمد بن حنبل، در برهه‌ای از زمان که علم فقه دوره‌ای خاص را در جریان تدوین خود سپری می‌کرد، پایه‌های مذهبی را بنیان نهاد که به یاد پایه‌گذار خود، «مذهب حنبلی» نام گرفت. احمد در تألیفات خویش، جز به تدوین احادیث اهتمام نورزید و حتی در آثاری چون *المناسک* و *الفرائض* (ابن ندیم، ۲۸۵) که موضوع آنها از علم فقه جدایی ناپذیر بود، به ضبط احادیث و آثار بسنده کرد. از این رو طبیعی بود که در سده‌های کهن، شخصیت او به‌سان یک محدث، فقاهت او را تحت‌الشعاع خود قرار دهد، اگرچه در ستایش جایگاه او در فقاهت، از بزرگان اصحاب حدیث سخن بسیار نقل شده است (مثلاً نک: ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۶۹؛ ابونعیم، ۱۶۷/۹؛ ذهبی، ۱۹۵/۱۱ـ۱۹۷).

به هر روی، با اهتمامی که از سوی شاگردان احمد و نسلهای بعدی پیروان او برای تدوین فقه حنبلی مبذول شد، شرایط به‌گونه‌ای تغییر یافت که گویی احمد بیش از همه، در فرهنگ اسلامی به‌عنوان یک فقیه و پیشوای مذهب شناخته می‌شد که در عین حال محدثی برجسته نیز بود.

کلیات:

الف ـ پیشینه و جایگاه تاریخی فقه احمد: در سدۀ ۲ق/۸م، جریان تدوین فقه که با شتاب بسیاری آغاز شده بود، به شکل گیری جناحهای چندی منجر شد که می‌توان به طور شاخص دو جناح متقابل را از یکدیگر تمیز داد: جناح اصحاب رأی که در فقه حنفی تجلی می‌یافت و جناح اصحاب حدیث که طیفهای گوناگونی، چون فقه مدنی مالک، فقه شامی اوزاعی و فقه کوفی سفیان ثوری را در برمی‌گرفت. با وجود اختلافات اساسی که بین این دو جناح وجود داشت، از دهه‌های نخست سدۀ ۲ ق، گسترش فقه با طرح مسائل تقدیری، جایگاه خود را نه تنها در عراق، که حتی در حجاز نیز تثبیت کرده بود و به‌طور مشترک از سوی اصحاب رأی و غالب اصحاب حدیث پذیرفته شده بود (نک: هـ د، اجتهاد). در این دوره بسیاری از فقیهان اصحاب حدیث در عمل تا حد زیادی به رأی توسل می‌جستند (برای نمونه، نک: ابن سعد، ۷(۲)/۸۲؛ برای توضیح بیشتر، نک: هـ د، اصحاب حدیث).

با تأسیس و مرکزیت یافتن شهر بغداد در ۱۴۵ق/۷۶۲م، این شهر به سرعت به‌عنوان کانونی برای برخورد مکاتب و مذاهب شناخته شد و در نیمۀ دوم از سدۀ ۲ق، فقیهانی از مذاهب گوناگون اسلامی از حجاز، شام، جزیره و خراسان در بغداد گرد آمدند (نک: همو، ۷(۲)/۶۶ به بعد). در زمرۀ اینان فقیهانی برجسته از شاگردان ابوحنیفه، مالک و دیگر عالمان نیز حضور داشتند که بروز برخوردهای نزدیک میان این مذاهب، خود موجب شکل‌گیری حرکتهای جدید و پیدایش مذاهب نو شد. کوشش دامنه‌دار فقیهان اصحاب رأی در تدوین فقه و روشهای اجتهاد فقهی، در این نیم قرن موجب شده بود که آنان، به ویژه در محیط عراق، در موضع قدرت، و رأی ستیزان در موضع ضعف قرار گیرند و همین امر، فضایی را ایجاد کرده بود که حتی پیروان مکتب اصحاب حدیث، حلقه‌های درس حدیث گرایان را تنها جایی برای آموختن حدیث می‌شمردند و برای فراگیری فقه مدون و اجتهادی، به اصحاب رأی روی می‌آوردند. از آن میان باید به ابوعبید قاسم بن سلام (نک: هـ د، ۷۰۴/۵) و حسین بن ابراهیم اشکاب (ابن‌سعد، ۷(۲)/۸۷) و همچنین احمد بن حنبل (نک: سطور بعد) اشاره کرد و نیز از همین‌روست که بشر ابن ولید کندی فقیه معاصر احمد بن حنبل و از شاگردان اصلی قاضی ابویوسف نزد اصحاب حدیث بغداد از مقبولیتی بسیار برخوردار بود (نک: همو، ۷(۲)/۹۳؛ نیز قس: ماجرای محنه در بخش پیشین مقاله).

در اواخر سدۀ ۲ق، با ظهور شخصیتی چون محمد بن ادریس شافعی که در عین قرار داشتن در جبهۀ اصحاب حدیث، یک اسلوب فقهی مدون و اجتهادی را ارائه می‌کرد، جریان امور به سود اصحاب حدیث دگرگون شد (نک: بیهقی، ۲۲۱/۱ به بعد؛ نووی، ۱(۱)/۶۰ـ۶۳؛ قس: قاضی عیاض، ۹۵/۱). احمد بن حنبل و جمعی دیگر از فقه پژوهان عراقی و ایرانی چون ابن راهویه، کرابیسی و ابوثور که در عین حدیث گرایی به تعالیم فقهی اصحاب رأی با دیدۀ اعتبار می‌نگریستند، پس از آشنایی نزدیک با تعالیم شافعی، از مکتب اصحاب رأی به کلی روی برتافتند (نک: بیهقی، نووی، همانجاها؛ نیز نک: ابوداوود، *مسائل*...، ۱۱، ۵۶ـ۵۷، ۱۶۸؛ عبدالله بن احمد، ۴۳۸). با توجه به نقشی که شافعی در مدون ساختن فقه اصحاب حدیث ایفا کرد، هرگز نمی‌توان تأثیری را که شخصیت او بر فقه احمد و معاصران او از اصحاب حدیث برجای نهاد، نادیده گرفت. این عبارت منقول از احمد که «اگر مسأله‌ای پیش آمد و دربارۀ آن اثری از پیشینیان یافت نشد، فتوا قول شافعی است» (نووی، ۱(۱)/۶۰)، البته به دور از مبالغه نیست، اما در کتابهای فقه تطبیقی، یافتن نام احمد در کنار شافعی به عنوان موافق، امری مأنوس است (نیز نک: ابن تیمیه، ۱۴۳/۴)، همان قدر که یافتن ستایشهایی دربارۀ شافعی از زبان احمد امری سهل و آسان است (برای نمونه‌ها، نک: ابن عبدالبر، ۷۳-۷۶).

نخستین مرحله از فقه آموزی احمد به ۱۸۳ق ختم می‌شود که به طور مستمر و همزمان از محفل درس قاضی ابویوسف (د ۱۸۲ق) فقیه نامدار اصحاب رأی و هشیم بن بشیر (د ۱۸۳ق) از فقیهان اصحاب حدیث، برخوردار بود. در فاصلۀ سالهای ۱۸۳ تا ۲۰۰ق نیز در سفرهای مکرر خود با فقه حدیث گرای سرزمینهای مختلف آشنا شد که در آن میان به ویژه باید به آشنا شدن او با تعلیمات سفیان بن عیینه، فقیه مکه (د ۱۹۸ق)، وکیع بن جراح فقیه کوفه (د ۱۹۷ق) و عبدالرحمان بن مهدی فقیه بصره (د ۱۹۸ق) اشاره کرد.

آشنایی مستقیم او با تعالیم محمد بن ادریس شافعی پس از ۱۹۰ق در مکه آغاز شد (نک: همو، ۷۴؛ *العیون*...، ۳۵۹ـ۳۶۰؛ سبکی، ۸۹/۲)، سپس به هنگام حضور شافعی در بغداد، دیدارهای آنان در فاصلۀ

سالهای ۱۹۵ تا ۱۹۹ق، ادامه یافت (نک: ابن خلکان، ۶۴/۱؛ نووی، همانجا). همچنین وی با هدف ادامهٔ تحصیل دانش، در ۱۹۹ق چندی در یمن از فقیه نامدار آن دیار، عبدالرزاق صنعانی (د ۲۱۱ق) بهره جست.

به طور کلی، از نظر منابع نقلی فقه باید اذعان داشت که احمد با توجه به سفرهای خود در عراق، حجاز، یمن و حتی شام و بلاد جزیره و با درک محفل مشایخ پرشمار، انبوهی از احادیث و آثار فقهی را در ثبت خود داشته است که کتاب مسند وی گواهی آشکار بر آن است. این گستردگی در روایت خود سبب شد تا احمد در منابع نقلی فقه، محدودیتی را که فقیهان نسلهای پیشین کمابیش با آن مواجه بوده‌اند، احساس نکند.

برخوردار بودن از چنین پشتوانهٔ نقلی و گریز از کاربرد وسیع رأی که پس از شافعی و در روزگار احمد به شعار اصحاب حدیث تبدیل شده بود، در واقع مکتب جدیدی را در فقه اصحاب حدیث پدید آورد که با فقه مالک و سفیان ثوری یا فقه شافعی متفاوت بود. در این مکتب که به پیروی بیشینه از آثار و سنن و ترک قیاس و رأی ـ جز در موارد ضرورت ـ توصیه می‌شد، نوعی پافشاری بر احتیاط و پرهیز از طرح مسائل تقدیری دیده می‌شود. به عنوان فقیه شاخص این مکتب، نهی از گسترش تقدیری مسائل فقهی و کاربرد سهل پاسخ «لاادری» در روایات گوناگون از احمد بن حنبل به چشم می‌آید (مثلاً نک: ابوداوود، *مسائل*، ۲۲۵، ۲۴۶، ۲۷۵؛ عبدالله بن احمد، ۴۳۸). در واقع شدت احتیاط و پرهیز او از اجتهاد به رأی در مسائل حلال و حرام و تکیهٔ وی بر حکم مأثور چیزی است که به عنوان شیوهٔ فقهی او در منابع کهن و متأخر اشتهار یافته است (مثلاً نک: ابن ابی یعلی، ۱۵/۱).

بدیهی است که پرهیز نسبی از مسائل تقدیری و اتخاذ سیاست «اتباع» در مسائل فقهی، از کاربرد اجتهاد الرأی به همان نسبت می‌کاهد، چنانکه قاضی عیاض (۳۰/۱، ۹۳، ۹۶) و ابن خلدون (۱۱۵۱/۳) با اندکی تند روی و البته با عبارات مختلف، نظیر چنین تحلیلی را ارائه کرده‌اند (برای تحلیلی موافق دربارهٔ پرهیز از مسائل تقدیری، نک: ابن قیم، ۲۲۱/۴-۲۲۲). در حقیقت شیوهٔ اصلی احمد آن بود که در ادلهٔ نقلی، حکم مسألهٔ فقهی را بیابد و آنجا که مدلول ادله مختلف باشد، یا صحابه دچار اختلاف بوده باشند، یا پیشینهٔ حکم به اقوال تابعین بازگردد، به ترجیح و اختیار می‌پرداخت. گویا او طرح یک مسألهٔ فقهی در میان تابعین را راه گشایی برای پرداختن بدان می‌دید و شاگردان خود را از سخن گفتن دربارهٔ مسأله‌ای که «پیشوایی» در آن ندارند، بر حذر می‌داشت (نک: ابن جوزی، ۱۷۸). در واقع بر اساس این طبیعت انتخاب و پرهیز از احداث مسائل جدید تقدیری است که برخی از پیشینیان از همان سدهٔ ۳ق، موضع گیریهای فقهی احمد را «اختیار» نام می‌نهادند (مثلاً نک: ابن عبدالبر، ۱۰۷؛ ذهبی، ۲۰۵/۱۱).

به هر روی، با عنایت به جوانبی چون گسترش تقدیری فقه، کاربرد قیاس و پاره‌ای امور دیگر، می‌توان تفاوتی آشکار میان شیوهٔ فقهی محمد بن ادریس شافعی و روش فقهی احمد و همقطاران او از اصحاب حدیث قائل شد. فقه احمد در بدو پیدایش، نظریات عالمی از فقیهان اصحاب حدیث با گرایشهای رأی ستیز سدهٔ ۳ق بود، چنانکه ابن ندیم در *الفهرست* (ص ۲۸۵) نام احمد را در شمار فقیهان اصحاب حدیث آورده، و برخلاف مالکیان، حنفیان، شافعیان و حتی برخلاف ظاهریان، شیعیان، جریریان و محکّمان، بابی مستقل را به حنبلیان اختصاص نداده است. ابراهیم حربی، احمد را تا آن اندازه نمایندهٔ فقه اصحاب حدیث می‌شمارد که از تعبیر «قول اصحاب حدیث» چیزی جز قول احمد را مقصود ندارد (ابن ابی یعلی، ۹۲/۱). اما فقه احمد، مذهب دیگر عالمان صاحب حدیث را به یکباره منقرض نگردانید و حتی پس از شکل‌گیری مذهب حنبلی به عنوان مذهبی مستقل، به طور جسته و گریخته گزارشهایی از وجود پیروان مذاهب اصحاب حدیث، سوای حنبلیان در منابع دیده می‌شود (مثلاً نک: مقدسی، ۳۶۳؛ نیز ه د، اصحاب حدیث).

اگر چه احمد، فقیهان برجستهٔ اصحاب حدیث چون اوزاعی، مالک، شافعی و نیز معاصران خود چون حمیدی فقیه مکه و ابن راهویه فقیه خراسان را بس بزرگ می‌داشت (مثلاً، نک: ابن نقطه، ۴۳/۲)، اما به شدت با تقلید از مالک یا اوزاعی یا فقیهی دیگر که در میان اصحاب حدیث شیوع یافته بود، مخالفت می‌ورزید (نک: ابوداوود، *مسائل*، ۲۷۷).

هر چند که گرایشهای بومی در سدهٔ ۳ق بسیار کمرنگ شده بود، اما گاه رگه‌هایی از گرایش عراقی در تراجیح میان احادیث، در فقه احمد دیده می‌شود (مثلاً نک: ابن هبیره، ۹۰/۱، ۹۶، ۹۸، نیز: ۲۶۶/۲). اینکه ابن تیمیه (۱۴۳/۴)، فقه احمد را چهره‌ای از فقه حجازی می‌شمرد، به دور از خلل نیست، به همان اندازه که رسانیدن ریشهٔ فقه احمد با واسطهٔ وکیع به ابن مسعود و به دست دادن نسب نامه‌ای کوفی برای آن (خطیب، ۵۸/۹) کاملاً اغراق‌آمیز است.

ب ـ انتقال و رواج فقه احمد: احمد بن حنبل اساساً مکتوب شدن آراء خود را خوش نمی‌داشت و این نکته را چند تن از شاگردان او چون عبدالله بن احمد و حنبل بن اسحاق به صراحت گوشزد کرده‌اند (نک: عبدالله بن احمد، ۴۳۷؛ ابن جوزی، ۱۹۱-۱۹۳). وی به شدت بر این باور بود که در تألیف کتاب باید احادیث را به صورت مجرد از آراء شخصی ثبت کرد (نک: ابن قیم، ۲۸/۱). از همین رو حتی بهره‌گیری از کتابهای فقهی بزرگان اصحاب حدیث چون سفیان ثوری، مالک، شافعی، ابوعبید و ابن راهویه را تجویز نمی‌کرد و اصرار بر آن داشت که باید به «اصل» رجوع شود (نک: عبدالله بن احمد، ۴۳۷- ۴۳۸؛ ابن جوزی، ۱۹۲-۱۹۳). او حتی در راستای نکوهش تألیف آثار مشتمل بر رأی، در این باره بر ابن مبارک خرده گرفته است (نک: همانجا).

در دوره‌ای که تألیف کتابهای فقهی کاملاً متداول شده بود، به سبب یاد شده، احمد نه خود به تألیف آثاری در فقه دست یازید و نه شاگردان را گذاشت تا زیرنظر او به تدوین نظریاتش بپردازند. با این حال آثاری که شاگردان احمد به رغم خواستهٔ او تدوین نمودند، تنها وسیلهٔ انتقال فقه

احمد به نسلهای آینده بود. از جملهٔ این آثار که غالباً با نام عمومی *مسائل احمد* نامیده می‌شوند، می‌توان به *مسائل احمد*، تحریر ابوداوود سجستانی و اثری با همین عنوان تحریر عبدالله بن احمد بن حنبل اشاره کرد (برای دیگر کتابهای *مسائل احمد*، نک: ذهبی، ۱۱/۳۳۰-۳۳۱؛ GAS, I/507). همچنین اسحاق بن منصور کوسج در تألیفی *مسائل* احمد و دوست او ابن راهویه را در کنار هم گرد آورده است (نک: همانجا) که گفته‌اند پیش از آنکه شخصاً محضر احمد را دریابد، آن را با واسطه از احمد گرد آورده، و در زمان حیات وی در خراسان رواج داده است (نک: ابن جوزی، ۱۹۳-۱۹۴).

علاوه بر کتب *مسائل احمد*، گاه برخی از شاگردان او آراء فقهی وی را در دیگر تألیفات خود نیز مطرح می‌نمودند (مثلاً نک: ابوداوود، سنن، ۳/۲۲۹، ۲۷۱، جم). ابن ندیم به اثری از ابوبکر اثرم از شاگردان وی اشاره کرده است که در آن سنن فقهی را بر پایهٔ مذهب احمد و با ذکر شواهد آن از حدیث گرد آورده بوده (ص ۲۸۵) و همو نظیر چنین تألیفی را از ابوبکر مروذی دیگر شاگرد احمد نشان داده است (همانجا). رابطهٔ این دو تألیف با کتابهای *مسائل احمد* از اثرم و مروذی جای درنگ دارد. (قس، GAS، همانجا).

تعالیم فقهی احمد، در زمان حیات خود وی، در مناطقی که مذهب اصحاب حدیث در آنجا ریشه داشت، کمابیش موردتوجه قرار گرفت (برای گزارشهایی از نفوذ آن مثلاً در خراسان و دینور، نک: ابن جوزی، همانجا؛ ابوداوود، *مسائل*، ۱۷۲). در دهه‌های میانی سدهٔ ۳ق، آراء احمد در کنار آراء ابن راهویه نزد اصحاب حدیث از اهمیتی بسزا برخوردار بود. ابوزرعهٔ رازی، آراء احمد و ابن راهویه را بر قول شافعی مرجح می‌شمرد (ذهبی، ۱۱/۲۰۵) و در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق، نویسندگان اصحاب حدیث در باب اختلاف فقها، در سطح گسترده‌ای به بیان آراء این دو می‌پرداخته. از آن میان، می‌توان به یاد کردهای ترمذی در سنن (۱/۱۴، ۲۵، جم) و مروزی در *اختلاف العلماء* (ص ۲۴، ۲۵، جم) اشاره کرد. حتی یک عالم معتزلی به‌نام ابو مضر در همین دوره در کتاب *الاختلاف و الائتلاف* خود آراء احمد و ابن راهویه را در کنار آراء دیگر فقیهان درج نمود که این امر اعتراض ابوعلی جبایی را برانگیخت (نک: قاضی عبدالجبار، ۳۰۱-۳۰۲؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۵۰۱ به بعد، که نام او را در زمرهٔ فقیهان اصحاب حدیث نیاورده است؛ نیز نک: بلاذری، ۴۳۳-۴۳۵).

در سالهای پایانی سدهٔ ۳ و دههٔ نخست سدهٔ ۴ق، ابوبکر خلال که او را به عنوان مجدد فقه احمد در رأس سدهٔ ۳ق معرفی کرده‌اند (ابن اثیر، مبارک، ۱۲/۲۲۱-۲۲۲)، با تألیف کتاب *الجامع لعلوم احمد بن حنبل* (نک: GAS,I/512)، مجموعهٔ تعلیمات مندرج در کتابهای گوناگون *مسائل احمد* را گرد هم آورد. با اندکی تأخر ابوالقاسم خرقی معاصر وی با تألیف کتاب *المختصر* (نک: چ دمشق، ۱۳۷۸ق، ویرایش محمد زهیر شاویش)، فقه حنبلی را به مرحلهٔ تدوین آثار مجرد فقهی وارد ساخت (برای توضیح بیشتر دربارهٔ جریان تدوین فقه احمد و فقه حنبلی، نک: ه د، حنبلیه).

در همان سده ابوجعفر طحاوی از حنفیان در *اختلاف الفقهاء* و محمد بن جریر طبری پیشوای جریریه در *اختلاف الفقهاء*، احمد را به عنوان فقیهی که اقوال او همطراز دیگر فقیهان قرار گیرد، پذیرا نشدند و همین امر موجب اعتراض تند از سوی حنبلیان بغداد نسبت به طبری گردید (نک: ابن اثیر، *الکامل*، ۸/۱۳۴)؛ در حالی که ابن منذر معاصر و همتای طبری در *الاشراف*، آراء احمد را مورد توجه قرار داده است (۱/۳۷، ۴۱، جم). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق، پیروان احمد، علاوه بر بغداد که پایگاه اصلی آنان بود، در بلاد جزیره، مناطق غرب و جنوب دریای خزر، خوزستان و مصر از جمعیتی برخوردار بودند (نک: مقدسی، ۱۱۲، ۱۲۶، جم؛ ابوبکر خوارزمی، ۴۲). ابوبکر خوارزمی در این نیم سده، مذهب احمد را به عنوان یکی از مذاهب فقهی اصحاب حدیث در کنار مذهب مالک، شافعی و داوود آورده است (ص ۲۶)، حال آنکه ابن ندیم با جدا ساختن مذاهب مالکی، شافعی و داوود، مذهب احمد را در شمار مذاهب اصحاب حدیث به معنای اخص جای داده است (ص ۲۸۵).

در طبقه‌بندی مذاهب درجهٔ اول فقهی، ذکر تنها ۳ مذهب اصلی بدون یادی از احمد، در منابع مربوط به سدهٔ ۴ق فراوان دیده می‌شود (مثلاً نک: اشعری، ۹۷؛ خطابی، ۱/۴؛ قاضی نعمان، ۱/۸۷) و گاه نیز با افزودن داوود ظاهری از ۴ مذهب سخن رفته است (نک: مقدسی، ۴۶-۴۷، ۲۸۱). در سدهٔ ۵ق، درکنار مذاهب سه‌گانه، مذهبهای احمد و داوود به عنوان مذاهب درجهٔ دوم شناخته می‌شدند (مثلاً نک: سیدمرتضی، ۳؛ نیز نک: بغدادی، ۲۱، ۱۸۹؛ طوسی، ۱/۷، ۸، جم؛ ابواسحاق، ۱۷۱ به بعد). آنگاه که از مذاهب اربعه سخن به میان می‌آمد، فقیه چهارم گاه داوود (نک: ابوالصلاح، ۵۰۸)، گاه سفیان ثوری (نک: عبادی، ۵۵) و گاه احمد بن حنبل بود (نک: کندی، ۳/۲۱۱)، اما دربارهٔ گفتهٔ کندی (همانجا) که از مؤلفان اباضی عمان است، به سبب انگاشتن حنفیان در شمار اصحاب حدیث، و نیز به سبب ناسازگاری آن با سخن خوارزمی که مأخذ اصلی او بوده است، می‌توان تردید کرد (نک: خوارزمی، ۲۶).

در این سده، در میان مؤلفان کتب خلاف فقهی نیز مواضع دوگانه‌ای نسبت به آراء احمد، آغاز شده است: به رغم شیوهٔ غالب نزد حنفیان آن عصر در پرهیز از ذکر آراء احمد، سرخسی در *المبسوط* خود جابه جا به آراء احمد پرداخته (۱/۱۴۹، جم)، و از شافعیه، قفّال شاشی در سطح وسیعی نظریات او را در *حلیة العلماء* (۱/۱۵۱، ۲۷۷، جم)، آورده است (نیز نک: بیرونی، ۱۶۷: ثبت رأی او در بحث فقهی از *افراد المقال*). از مالکیان مغرب، عبدالله بن ابراهیم اصیلی، از نویسندگان کتب خلاف در سدهٔ ۴ق در *الدلائل* خود (نک: ابن فرضی، ۱/۲۹۰) و ابن عبدالبر عالم سدهٔ بعد در *الانتقاد* تنها فقهای سه گانه را مطرح کرده‌اند. به هر حال دامنهٔ این مجادلهٔ کهن که «احمد فقیه نیست و تنها محدث است» تا سدهٔ ۵ق از سوی مخالفان دوام داشته، و ابوالوفا ابن عقیل (د ۵۱۳ق) را به اعتراض شدید واداشته است (ابن جوزی، ۶۴). با قدرت گرفتن

حنبلیان در صحنهٔ اجتماع و سیاست، عملاً از نیمهٔ نخست سدهٔ ۶ق، احمد به عنوان چهارمین تن از امامان فقه اهل سنت در سرزمینهای مختلف اسلامی تثبیت شده بود و بازتاب روشن آن در *الافصاح* وزیر ابن‌هبیره (د ۵۶۰ق) دیده می‌شود (نیزنک: قرشی، ۱/۲۸۶-۲۸۷؛ ونشریسی، ۱/۲۰۰).

ساختار فقه: سخن گفتن دربارهٔ ساختار فقه احمد یا هر فقیه دیگر، نیازمند شناخت دقیقی از مجموعهٔ آراء فقهی اوست. از آنجا که احمد را تألیفی در فقه و اصول فقه نبوده است، تنها راه دست یافتن به یک نگرش کلی بر ساختار فقه او، برخورد تحلیلی با نظریاتی است که شاگردانش از او نقل کرده‌اند. اما از آنجا که احمد خود با ثبت شدن نظریاتش موافقت چندانی نشان نمی‌داده، و پرسش و پاسخهای ثبت شده در کتاب *مسائل*، گاه با فاصله‌ای زمانی از هنگام پرسش، یا گاه برپایهٔ سماع غیرمستقیم از طریق دیگران نوشته شده‌اند، به طبع نمی‌توانند از دقت زیادی برخوردار بوده باشند. از آنجا که مجموعهٔ این پرسشها از احمد می‌توانسته در طول چند دهه صورت گرفته، و ضبط شده باشد، احتمال تغییر رأی احمد را در طول این فاصله‌های زمانی بین دو یا چند پرسش مشابه نباید از نظر پوشیده داشت.

علت هرچه باشد، این یک حقیقت است که در منقولات شاگردان احمد از او، و به طبع در آثار نسلهای بعدی حنبلیان، آراء متفاوت و گاه متضاد از احمد بن حنبل در موضوعات گوناگون نقل شده است. اگر چه نظایر چنین اختلاف روایاتی در آثار دیگر مذاهب فقهی نیز به چشم می‌آید، اما فراوانی اینگونه اختلافات در نقل، عملاً هرگونه تحقیقی را در بادی امر دچار اشکال می‌سازد. نگرشی گذرا بر آثار فقهی میانهٔ حنبلی، چون *الافصاح* ابن هبیره، نشان می‌دهد که درج اقوال مختلف منقول از احمد در هر بابی از ابواب فقه، امری معمول و غالب است و گاه شمار اقوال نقل شده در یک مسأله به ۴ یا ۵ نیز می‌رسد (مثلاً نک: ابن هبیره، ۱/۵۴). چنین اختلاف اقوال گسترده‌ای در اصلی‌ترین منابع فقه احمد، یعنی آثار شاگردان او، فقیهان نسلهای بعد را به سوی اختیار قولی راجح از میان اقوال مختلف در هر مسأله سوق داده است (برای توضیح دربارهٔ ضوابط این اختیارها و پیامدهای آن، نک: هـ د، حنبلیه).

به هر تقدیر، اگر بخشی از این اختلافات در اقوال به شخص احمد و دوره‌های مختلف فقاهت او مربوط گردد، بی‌تردید بخش قابل ملاحظه‌ای از آنها، ناشی از بی‌دقتی یا نادرستی در نقل است و همین امر می‌تواند تفاوت چشمگیر میان فقه احمد بن حنبل و فقه حنبلی را بنمایاند. اگرچه دربارهٔ چهارچوب فقه احمد و فقه حنبلی عالمانی چون ابویعلی ابن فراء، ابوالخطاب کلوذانی، ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه به تحقیق و تألیف پرداخته‌اند، اما برخلاف فقه ابوحنیفه، مالک و شافعی، دربارهٔ ساختار فقه احمد از خلال آراء چندگانه، به دشواری می‌توان تحلیلی قابل قبول به دست داد.

الف. ادلهٔ نقلی:

۱. *کتاب*: در فقه احمد بن حنبل، این تفکر ریشه‌دار که سنت بیان کنندهٔ قرآن است، با تأکید بیشتری مطرح شده است. احمد در رساله‌ای که با عنوان *الرد علی من اخذ بظاهر القرآن و ترک السنة* نوشته، سنت رسول (ص) را بیان کنندهٔ مراد خداوند از ظاهر و باطن کتاب، عام و خاص آن و ناسخ و منسوخ آن دانسته، و در پی آن به ذکر آیاتی از *قرآن* پرداخته است که بر وجوب اطاعت از رسول خدا دلالت دارند (نک: ابو زهره، ۲۱۰؛ قس: گردآوری همین آیات در «باب طاعة الرسول» از *مسائل* عبدالله بن احمد، ۴۵۰-۴۵۵). احمد همچنین در پاسخ پرسش عبدالله یادآور شده است که سنت بر معنای کتاب دلالت دارد (همو، ۴۳۸) و هم در روایت عبدوس عطار، سنت را مفسر *قرآن* و دلالت کننده بر آن شمرده است (نک: ابن جوزی، ۱۷۱). برپایهٔ این تلقی، ظاهر *قرآن* بر سنت، حتی بر اخبار آحاد مقدم نمی‌گردد. اگرچه تفسیر کتاب با سنت، می‌تواند به صورت تبیین مجمل، تفسیر مطلق یا تخصیص عام *قرآن* بوده باشد، اما مورد نسخ را در برنمی‌گیرد و نسخ کتاب به سنت در برخی روایات از سوی احمد نفی شده است (نک: ابوداوود، *مسائل*، ۲۷۶؛ نیز نک: ابن قدامه، *روضة...*، ۷۹).

دربارهٔ قرائات نامشهور، مطابقت فتوای احمد مبنی بر لزوم تتابع ایام روزه در کفارهٔ یمین با قرائت ابن مسعود و ابی بن کعب در آیهٔ ۸۹ سورهٔ مائده (نک: ابن هبیره، ۲/۴۷۰؛ ابن قدامه، همان، ۶۲؛ برای قرائت، نک: ابن ابی داوود، ۵۳) بیانگر حجیت اینگونه از قرائات، در صورت اقتضای احتیاط است. نمونهٔ دیگری از اخذ به قرائت احوط، البته دربارهٔ اختلاف میان قاریان سبع را می‌توان دربارهٔ واژهٔ «یطهرن» در آیهٔ ۲۲۲ از سورهٔ بقره ملاحظه کرد (نک: ابن هبیره، ۱/۷۱؛ برای قرائت یاد شده، نک: ابوعمرو دانی، ۸۰؛ نیز برای اشاره به قرائتی از ابن مسعود در مسأله‌ای دیگر، نک: عبدالله بن احمد، ۲۰).

۲. سنت: پیروی سنت رسول (ص)، در فقه اصحاب حدیث به‌طور عام و در فقه احمد به طور خاص از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است (نک: ابن جوزی، ۱۷۷)؛ در حقیقت پیروان این مکتب بدان سبب به «اصحاب حدیث» مشهور شدند که در بسیاری از موارد حدیث را بر رأی مقدم می‌داشتند. در رسالهٔ احمد بن حنبل به مسدد آمده است که «سنت نزد ما آثار رسول خدا (ص) است... در سنت قیاس و تمثیل راه ندارد و به عقل و هویٰ درک نمی‌گردد، بلکه چیزی جز پیروی و ترک هویٰ نیست» (ابوزهره، ۲۳۲).

دربارهٔ طبقه‌بندی سندی احادیث، در نسخه‌ای از *مسائل*، حدیثی از طریق احمد بن حنبل از پیامبر (ص) ثبت شده است که برپایهٔ آن می‌باید احادیث «منکر» را به کناری نهاد و احادیث «معروف» را صادر شده از پیامبر (ص) انگاشت (نک: *المنتخب*، گ ۱۹۹ ب). این مضمون با دیدگاه قاضی ابویوسف قابل مقایسه است، مبنی بر اینکه آن دسته از روایات که نزد اکثریت اهل علم شناخته شده و به اصطلاح «معروف» هستند، حجت شمرده می‌شوند و روایات ناشناخته و به اصطلاح «شاذ» از استناد به دورند (نک: ابویوسف، ۲۴؛ نیز نک: هـ د، ابویوسف؛ قس: هـ د، ۵/۷۰۵). کنار نهادن حدیث به دلیل ناسازگاری با مشهور فقها

نزد ابوعبید).

«حدیث ضعیف» به عنوان اصطلاحی بحث‌انگیز، مایهٔ مناقشهٔ تبیین کنندگان فقه احمد و مخالفان بوده است. عبدالله بن احمد در *مسائل* خود (ص ۴۳۸)، از پدر دربارهٔ امکان رجوع یک سائل به اصحاب رأی پرسش کرده، و احمد در پاسخ چنین اظهار داشته است که «حدیث ضعیف بهتر از رأی ابوحنیفه است». علاوه بر این روایاتی دیگر از احمد وجود دارد که از اعتبار حدیث ضعیف، درصورت فقدان دلیل قوی تر از نقل، دلالت دارد (برای نقل و نقد این روایات، نک: ترکی، ۲۷۴ به بعد؛ برای نقدی کهن، نک: قاضی عیاض، ۹۶/۱). برخی چون ابن تیمیه و ابن قیم برآنند که مقصود از حدیث ضعیف در کلام احمد، چیزی جز همان احادیث نیست که از عصر ترمذی «حسن» نام گرفت (نک: ابن‌قیم، ۷۷/۱؛ نیز ترکی، ۲۷۵).

به هر تقدیر نقد سخت گیرانهٔ رجال سند از جهات روشن مکتب اصحاب حدیث در سدهٔ ۳ق و به‌طور خاص احمد بن حنبل بوده، و علاوه بر آثار مربوط به رجال و نقد حدیث از خود وی که گواهی روشن بر این شیوهٔ نقد اوست، نمونه‌هایی از نقد سندی احادیث، در جای جای کتابهای *مسائل احمد* نیز به چشم می‌خورد (نیز نک: ترمذی، ۷۴۱/۵-۷۴۲). به هر جهت برخی از منابع ضمن تأیید سخت گیری احمد دربارهٔ احادیث مربوط به حلال و حرام و سنن و احکام، این سهل‌گیری او را تنها به احادیث «فضائل» محدود دانسته‌اند (برای توضیح، نک: ترکی، ۲۷۸ به بعد). با این حال نباید از نظر دور داشت که احمد برپایهٔ اصل اساسی خود در اتباع سنن و ستیز با بدعت، در مواردی چون «نماز تسبیح» یا «مسح مایحاذی باطن القدمین»، به رغم وارد شدن روایاتی در این باب، مسنون بودن آنها را ثابت ندانسته است (نک: ابن قدامه، *المغنی*، ۱۳۲/۲؛ ابن هبیره، ۶۹/۱-۷۰).

دربارهٔ حدیث مرسل نیز احمد آن را در صورت نبودن اثری مخالف حجت شمرده است، اما در روایت ابن هانی از احمد چنین آمده که وی قول صحابه را درصورت متصل بودن سند آن، بر حدیث مرفوع مرسل ترجیح می‌نهاده است (نک: ابن قیم، ۲۹/۱).

گذشته از جنبهٔ روایت، از حیث دلالت نیز احمد با سنت برخوردی ویژه داشت و دلالت ظاهر احادیث را حجت می‌شمرد. به عنوان نمونه وی احادیث نهی از خرید و فروش در مسجد (احمد بن حنبل، ۱۷۹/۲، ۲۱۲) و نیز احادیث نهی از «بیع الحاضر للباد» (همو، ۱۶۳/۱، جم) را دال بر بطلان این معاملات دانسته است (نک: ابن هبیره، ۲۰۸/۱، ۲۲۹). از این فراتر، او بر پایهٔ ظاهر حدیث «بین العبد و بین الکفر او الشرک ترک الصلاة...» (احمد بن حنبل، ۳۷۰/۳، جم)، آن کس را که با اعتقاد به وجوب نماز، آن را از روی کاهلی یا تهاون ترک کند، واجب القتل دانسته است (نک: ابن‌هبیره، ۷۵/۱-۷۶؛ قس: ابن‌قدامه، همان، ۴۴۲/۲).

۳. آراء صحابه و تابعین: ابن ماکولا در ستایش احمد او را داناترین فرد به آراء صحابه و تابعین خوانده است (ابن حجر، ۷۵/۱) و ابراهیم حربی در تعریف شیوهٔ فقهی استاد خود احمد، آن را اتباع حدیث رسول (ص) و سپس اقوال صحابه و آنگاه اقتدا به تابعین دانسته است (ابن ابی یعلی، ۹۲/۱؛ نیز نک: ابونعیم، ۲۱۹/۹: همین مضمون در رسالهٔ احمد به متوکل، منقول در *حلیة الاولیاء*). در منابع مختلف قول صحابه پس از کتاب و سنت، از ادلهٔ مورداعتماد احمد دانسته شده است و آن را نزد او مقدم بر رأی و قیاس گفته‌اند (مثلاً نک: ابوداوود، *مسائل*، ۲۷۷؛ ابن ابی یعلی، ۱۵/۱). آنجا که احمد از صحابه جمعاً یا فرداً حکمی را می‌یافت و برای آن مخالفی از صحابه نمی‌شناخت، آن را لازم‌الاتباع می‌دید و در صورت اختلاف صحابه، به گفتهٔ برخی از عالمان حنبلی، احمد نزدیک ترین قول را به کتاب و سنت اختیار می‌کرد و از اقوال صحابه خارج نمی‌شد و در صورت دشواری اختیار، بدون ترجیح هر دو قول را مطرح می‌کرد (نک: ابن قیم، ۳۱/۱؛ نیز نک: کلوذانی، ۳۱۰/۳). برخورد احتیاط آمیز و انتخاب گریز احمد، حتی آنجا که از یک صحابی دو روایت مختلف رسیده است، نیز دیده می‌شود (مثلاً نک: عبدالله بن احمد، ۴۲۶). ابن قیم بر آن است که احمد در صورت اختلاف صحابه، اقوال خلفای اربعه را بر دیگر صحابیان ترجیح می‌نهاده است (۱۱۹/۴).

اقتدا به تابعین را که در نامهٔ احمد به متوکل و نیز در عبارت ابراهیم حربی آمده است (نک: سطور پیشین)، می‌باید به معنای گزینش قول مختار از میان آراء تابعین در صورت فقدان حکمی از احادیث و آثار صحابه تلقی کرد (برای توضیح دربارهٔ شیوهٔ اختیار احمد، نک: بخش یکم). به هرحال، برپایهٔ نقل صریح ابوداوود (همانجا) از احمد، او خود را دربارهٔ پذیرش اقوال تابعین مخیر می‌شمرده است.

۴. اجماع: پیش از هرچیز باید به روایاتی اشاره کرد که در آنها احمد اجماعات ادعایی را به شدت مورد انتقاد قرار داده، و گویی ادعای اجماع را به گونه‌ای گزافه می‌شمرده است. در روایت عبدالله ابن احمد (ص ۴۳۸-۴۳۹) چنین آمده است که احمد دست کم بسیاری از موارد اجماع را کذب و به دور از احتیاط دانسته و مدعی را دروغگو خوانده است (نیز نک: کلوذانی، ۲۴۸/۳؛ ابن حزم، ۵۷۳/۴). در روایات مشابهی به نقل مَرّوذی و ابوالحارث از احمد نیز ادعای اجماع به‌معنای اتفاق آراء همگان مورد حمله قرار گرفته است (نک: کلوذانی، همانجا).

به طور کلی براساس آگاهیهای موجود، شیوهٔ برخورد احمد با اجماع صحابه یا تابعین را می‌توان چنین تبیین کرد: اجماع صحابه درصورتی که به معنای عدم آگاهی بر اختلاف بوده باشد، نزد احمد از آن جهت معتبر است که قول صحابی حجت است، نه آنکه اجماع به معنای یاد شده به قول صحابه حجیت بخشیده باشد، اما دربارهٔ تابعین و نسلهای بعد از آنان، می‌توان چنین گفت که روش احمد، همچون شیوهٔ رایج میان فقیهان اصحاب حدیث در آن دوره، پیروی قول اشهر ــ مگر در موارد وجود صارف ــ بوده و دعوی اجماع نزد او سخنی جسارت آمیز و به دور از احتیاط تلقی می‌شد (نک: همو، ۲۴۸/۳، ۲۶۰-۲۶۱؛ آمدی، ۱۹۹/۱؛ نیز نک: هد، اجماع).

ب ـ طرق غیرنقلی: بدون‌تردید احمددرمقایسه بافقیهان اصحاب رأی، قیاس و اجتهاد الرأی را در سطح محدودتری به‌کار می‌بست و

کاربرد آن را با کاربرد ادلهٔ نقلی محدود می‌ساخت. در واقع او آنگاه به قیاس و رأی متوسل می‌شد که معنی ثابت یا قولی از صحابه یا حدیث ضعیف یا مرسل یافت نمی‌شد و چاره‌ای نیز جز پاسخ گفتن به پرسش نبود (نک: ابن قیم، ۳۲/۱). گویا از همین روست که در روایت ابوالحارث او رأی و قیاس را مذمت کرده و در توضیح چنین افزوده است که در حدیث چیزی هست که خود تو را بی‌نیاز می‌سازد. اما چنین عبارات منقول از احمد را هرگز نباید به مفهوم نفی کامل قیاس و رأی از سوی او تلقی کرد. به روایت بکر بن محمد از احمد، هیچ فقیهی از کاربرد قیاس بی نیاز نیست و به روایت ابن قاسم، احمد خود بر موردی از قیاس خویش تصریح نموده است (برای نقل و بررسی روایات یاد شده، نک: ترکی، ۵۵۴؛ برای حدیث نبوی در ذم رأی و قیاس به روایت احمد، نک: *المنتخب*، گ ۲۰۰ الف). در واقع برخی از موارد مبتنی بر قیاس در فقه احمد را شاید بتوان نوعی جست و جوی قول احوط با عمل به قیاس دانست (مثلاً نک: ابن هبیره، ۷۳/۱). از استحسان به معنی عدول از قیاس به غیر آن، نمونه‌هایی در برخی از کتابهای *مسائل احمد* با تصریح به اصطلاح «استحسان» نقل شده است، اما این روایات گاه از مذمت استحسان نیز خالی نیست. برخی از عالمان حنبلی استحسانی را ازدید احمد مذموم دانسته‌اند که برپایهٔ مستحکمی استوار نبوده باشد و عدول از قیاس برپایهٔ هویٰ انجام پذیرد (برای توضیح، نک: ترکی، ۵۰۹-۵۱۰).

شیوه‌هایی چون استصحاب، مصالح مرسله و ذرایع اگرچه در فقه احمد به سختی قابل مطالعه هستند، اما در فقه حنبلی کاربردی شایان توجه یافته‌اند (برای بررسی ریشه‌های احتمالی آنها در فقه احمد، نک: همو، ۳۷۱ به بعد، ۴۱۱ به بعد؛ ابو زهره، ۲۸۹ به بعد).

در خاتمه باید بر این نکتهٔ مهم اشاره کرد که در فقه احمد، اصل در باب عبادات بطلان و اصل در باب معاملات صحت است (نک: ابن قیم، ۳۴۴/۱). این بدان معناست که احمد در مسائل مربوط به عبادات جز آنچه با امر شارع سازگار باشد، صحیح نمی‌شمارد و دربارهٔ آن نهایت احتیاط را مبذول می‌دارد (مثلاً نک: ابن هبیره، ۵۸/۱، ۶۵، ۱۶۰، ۱۷۴، جم). از موارد خاص دور شدن او از احتیاط در این باره، حکم شاذ وی به عدم لزوم کفاره و کفایت قضا در ابطال عمدی روزه با خوردن و آشامیدن است (نک: همو، ۱۶۱/۱). در مقابل احمد دربارهٔ معاملات که اموری ابتدائاً غیر تعبدی هستند، جز در موارد ثبوت نهی، بنا را بر صحت نهاده است.

مآخذ: آمدی، علی، *الاحکام*، به‌کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن ابی داوود، عبدالله، *المصاحف*، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به‌کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اثیر، مبارک، *جامع الاصول*، به‌کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ ابن تیمیه، احمد، *منهاج السنة النبویة*، قاهره، ۱۳۲۱ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *مناقب الامام احمد بن حنبل*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن خلدون، *مقدمة*، به‌کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به‌کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الانتقاء من فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قدامهٔ مقدسی، عبدالله، *روضة الناظر*، به‌کوشش سیف‌الدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ همو، *المغنی*، بیروت، عالم الکتب؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *اعلام الموقعین*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، دارالجیل؛ ابن منذر، محمد، *الاشراف علی مذاهب اهل العلم*، به‌کوشش محمد نجیب سراج‌الدین، قطر، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳-۱۴۰۴ق/۱۹۸۳-۱۹۸۴م؛ ابن هبیره، یحیی، *الافصاح*، به‌کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، به‌کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ ابوبکر خوارزمی، محمد، «رسالة کتب الی جماعة الشیعة بنیسابور»، *من ادب التشیع بالخوارزم*، به کوشش صادق آیینه‌وند، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ همو، *مسائل احمد*، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ ابوزهره، محمد، *ابن حنبل*، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۷م؛ ابوالصلاح حلبی، تقی، *الکافی*، به‌کوشش رضا استادی، اصفهان، ۱۴۰۳ق؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *التیسیر فی القراءات السبع*، به‌کوشش اتو پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابویوسف، یعقوب، *الرد علی سیر الاوزاعی*، به‌کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اشعری، ابوالحسن، *اللمع*، به‌کوشش ریچارد جوزف مکارتی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به‌کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بیرونی، ابوریحان، «افراد المقال»، *رسائل*، حیدر آباد دکن، ۱۹۴۸م؛ بیهقی، احمد، *مناقب الشافعی*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ترکی، عبدالله، *اصول مذهب احمد بن حنبل*، عین شمس (مصر)، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به‌کوشش احمد محمدشاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به بعد؛ خطابی، حمد، *معالم السنن*، حلب، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به‌کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به‌کوشش محمودطناحی و عبدالفتاح‌محمدحلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سرخسی، محمد، *المبسوط*، قاهره، مطبعةالاستقامه؛ سیدمرتضی، علی، *الانتصار*، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ عبادی، محمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به‌کوشش یوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ عبدالله بن احمد، *مسائل احمد*، به کوشش زهیر شاویش، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به‌کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به‌کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ قاضی نعمان مغربی، *دعائم‌الاسلام*، به‌کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قرشی، عبدالقادر، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ قفال شاشی، محمد، *حلیة العلماء*، عمان، ۱۹۸۸م؛ کلوذانی، محفوظ، *التمهید فی اصول الفقه*، به‌کوشش محمد بن علی، مکه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ کندی، محمد، *بیان الشرع*، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مروزی، محمد، *اختلاف‌العلماء*، به‌کوشش صبحی سامرایی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م؛ *المنتخب*، گزینش ابن قدامهٔ مقدسی از «مسائل احمد بن حنبل»، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ظاهریه، حدیث، شم ۳۴۸؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۷م؛ ونشریسی، احمد، *المعیار المعرب*، به‌کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ نیز: GAS.

احمد پاکتچی

اَحْمَدِ بْنِ خَصیب، ابوالعباس (د ۲۶۵ق/۸۷۹م)، وزیر و دیوان سالار متنفذ عباسیان. از تاریخ تولد و آغاز زندگانی او اطلاعی در

دست نیست. از آنجا که وی را جرجرایی خوانده‌اند (نک‍: صفدی، ۳۷۲/۶)، ظاهراً بایستی در جرجرایا (شهری میان واسط و بغداد) زاده شده باشد. خصیب، پدر احمد، در زمان خلافت هارون الرشید (۱۷۰- ۱۹۳ق/۷۸۶-۸۰۹م) حاکم مصر بود (ابن‌ندیم، ۱۲۵؛ ذهبی، ۱۱۶/۱) و این امر در راه‌یابی احمد به دربار بی‌تأثیر نبوده است.

کهن‌ترین گزارش تاریخی دربارۀ احمد به زمان خلافت معتصم (۲۱۸- ۲۲۷ق/۸۳۳-۸۴۲م) باز می‌گردد و آن هنگامی است که سپاهیان معتصم به فرماندهی اشناس ترک در ۲۲۳ق با احمد بن خلیل درگیر شده بودند و احمد بن خصیب با یک تن دیگر، آشتی‌جویانه به نمایندگی از جانب اشناس نزد احمد بن خلیل در رفت و آمد بود تا مگر آتش جنگ خاموش شود (طبری، ۷۵/۹). احمد تا اوایل دوران خلافت واثق (۲۲۷-۲۳۲ق) که اشناس زنده بود، همچنان کاتب و مشاور او بود (یعقوبی، ۴۸۱/۲). چنین می‌نماید که وی در این دوران از نفوذ و قدرتی برخوردار بوده است، زیرا از روایت طبری چنین برمی‌آید که کاتبانی زیر دست او بوده‌اند (۱۲۵/۹).

احمد بن خصیب با تکیه بر مناصب و مقامهای خود ثروت فراوانی اندوخته بود و برخی گزارشها دربارۀ او حکایت از آن دارد که خانۀ بسیار مجللی در سامرا داشت (تنوخی، *نشوار*...، ۴۹/۸). به‌همین سبب در ۲۲۹ق که واثق در اقدامی خشونت بار، چندتن از دبیران و کارگزاران دیوانها را دستگیر کرد و داراییهایشان را مصادره نمود، بر او نیز خشم گرفت، مالی هنگفت از وی ستاند و به زندانش انداخت و به برادر و مادر او هم آزار رساند (یعقوبی، طبری، همانجاها؛ تنوخی، *الفرج*...، ۶۳/۲؛ نیز نک‍: یغموری، ۳۰۶). ابن زیات، وزیر واثق، احمد و دیگران را در زندان نگاهداشته بود تا بازماندۀ داراییهای خود را نیز بازپس دهند، اما سرانجام به پایمردی قاضی احمد بن ابی دؤاد و به رغم مخالفت ابن زیات، همگی آنان آزاد شدند (تنوخی، همان، ۶۳/۲-۶۴).

دوران خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۷ق/۸۴۷-۸۶۱م) در زندگی سیاسی احمد بن خصیب دارای اهمیت ویژه‌ای است، زیرا هنگامی که متوکل در ۲۳۵ق پسرش منتصر را به عنوان نخستین ولیعهد برگزید و تدبیر امور مصر و مغرب را به او سپرد، احمد بن خصیب که ظاهراً از مدتها پیش روابط نزدیکی با منتصر داشت، رسماً به سمت دبیر و مشاور در کنار او بود (نک‍: یعقوبی، ۴۸۷/۲) و این دوستی تا پایان عمر منتصر هیچ‌گاه به سردی نگرایید (مثلاً نک‍: مسعودی، *مروج*...، ۲۹۹/۷). البته چنین پیشرفتهایی در آن دوره که ترکان بر دستگاه حکومت چیره بودند، بی‌هماهنگی با آنان شدنی نبود. به هرحال دو گزارش از کندی (ص ۴۷۳) و تنوخی (همان، ۲۴۹/۱-۲۵۰، به نقل از جهشیاری) احمد را در سالهای ۲۴۰ و ۲۴۱ق در زمرۀ دبیران و نزدیکان متوکل نشان می‌دهد.

در واپسین سالهای خلافت متوکل، روابط خلیفه با منتصر سخت به تیرگی گرایید و منتصر بـا یاری ترکـان در دسیسه‌ای پـدر را کشت (یعقوبی، ۴۹۲/۲). چنین به‌نظر می‌رسد که احمد نیز در این ماجرا بی‌نقش نبوده است، زیرا از اینکه دیگر فرزندان متوکل به قدرت دست یابند و از او و دیگر دسیسه‌گران انتقام بگیرند، در هراس بود (نک‍: همو، ۴۹۴/۲؛ طبری، ۲۴۴/۹، ۲۵۶). وی در روز به خلافت نشستن منتصر، در جمع کارگزاران دولتی، نوشته‌ای خواند و در آن از قول منتصر، قتل متوکل را به فتح بن خاقان نسبت داد (همو، ۲۳۴/۹).

احمد در دورۀ کوتاه خلافت منتصر (۲۴۷-۲۴۸ق) به وزارت رسید (یعقوبی، ۴۹۳/۲؛ مسعودی، *التنبیه*...، ۳۱۴). او که از نفوذ فرزندان متوکل، معتز و مؤید، بیمناک بود، همراه با وصیف و بغا، دو تن از متنفذان ترک می‌کوشید تا منتصر دو برادر خود را از جانشینی خلع کند (نک‍: طبری، ۲۴۴/۹). احمد همچنین بر آن بود که از اقتدار ترکان بکاهد، چنانکه زیرکانه از خلیفه خواست تا وصیف را به مرز روم فرستد؛ خلیفه نیز با تدبیری وصیف را بدین‌کار برانگیخت و او را به آنجا گسیل کرد (نک‍: همو، ۲۴۰/۹ به بعد). احمد همچنین فرمان داده بود تا همۀ داراییهای محمد بن موسی ابن فرات (ه‍ م) را که از کارگزارانش بود، مصادره کنند (مسعودی، مروج، ۲۹۷/۷-۲۹۸).

احمد در دورۀ وزارت خود با اینگونه رفتارهای ناخوشایند و خشونت با دیگران، انتقادها و نکوهشهایی برضد خویش برانگیخته بود که بازتابش در منابع دیده می‌شود (مثلاً نک‍: همان، ۲۹۶/۷؛ ابن عبدربه، ۱۰/۳). همین رفتار خشونت‌آمیز او را، ابوالعینا دستمایۀ هجوی تند و گزنده برضد وی در خطاب به خلیفه کرده است (یاقوت، ۳۰۳/۱۷- ۳۰۴).

پس از مرگ منتصر، احمد بن خصیب به انگیزۀ دور ساختن فرزندان متوکل از این منصب، احمد بن محمد بن معتصم را به ترکان پیشنهاد کرد و آنان نیز پذیرفتند و او با لقب مستعین به خلافت نشست (۲۴۸-۲۵۲ق). پسران متوکل از این گزینش سخت خشمگین بودند، و نزاع میان آنان و ترکان نیز به پیروزی ترکها انجامید. بدین‌سان خلافت مستعین استوار گردید، اما سررشتۀ کارها به دست احمد بن خصیب، اوتامش ترک و کاتبش شجاع بن قاسم بود (یعقوبی، ۴۹۴/۲). مستعین در آغاز کار به احمد سمت وزارت داد، ولی دیری نپایید که احمد جای خود را به اوتامش داد و خود به سمت دبیری تنزل یافت (طبری، ۲۵۶/۹؛ نیز نک‍: مسعودی، *التنبیه*، ۳۱۵؛ صفدی، ۳۷۲/۶). از خلافت مستعین بیش از ۴ ماه نگذشته بود که رابطۀ احمد با ترکها تیره شد و آنان مستعین را بر ضد احمد تحریک کردند. مستعین بر او خشم گرفت و پس از مصادرۀ داراییهای او و فرزندش، وی را به مغرب تبعید کرد (یعقوبی، ۴۹۴/۲؛ طبری، ۲۵۹/۹؛ نیز نک‍: آبی، ۴۲۰/۷). سبب تیرگی روابط احمد و ترکها چندان روشن نیست.

در دوران تیرگی روابط احمد و ترکان، بحتری قصیده‌ای در ستایش مستعین و نکوهش احمد سرود و سخت به او تاخت و او را به خیانت در بیت‌المال متهم کرد و در نکوهش وی تا بدانجا پیش رفت که حتی ریختن خونش را حلال دانست (نک‍: بحتری، ۱۶۳۶/۳-۱۶۳۸؛ صولی، ۱۱۲- ۱۱۳)؛ در حالی که همین بحتری در خلافت منتصر شعرهای ستایش آمیزی برای احمد گفته بود و احمد نظر خلیفه را که از بحتری دل خوشی

نداشت، برگردانده، و از بخشش خلیفه نیز او را بهره‌مند کرده بود (صولی، همانجا؛ نیز نک: مرزبانی، ۳۰۲-۳۰۳). ابوالعینا نیز در این دوران رسالهٔ مستقلی در نکوهش و هجو احمد نوشت (نک: حصری، ۸۰۹/۳-۸۱۰). از ۲۴۸ق که تبعید احمد آغاز شد، تا به هنگام مرگش، گزارشی از اینکه وی دوباره به منصبی رسیده باشد، در دست نیست.

از بازماندگان احمد، نوادهٔ او احمد بن عبیدالله یک‌چند وزیر مقتدر عباسی بود و در ۳۱۴ق از کار برکنار شد (نک: سمعانی، ۱۵۱/۵؛ ابن طقطقی، ۲۶۹-۲۷۰).

مآخذ: آبی، منصور، *نثر الدر*، قاهره، ۱۹۹۰م؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به‌کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بحتری، ولید، *دیوان*، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ تنوخی، محسّن، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ همو، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م؛ حصری، ابراهیم، *زهر الآداب*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۳ق؛ ذهبی، محمد، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۴ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به‌کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صولی، محمد، *اخبار البحتری*، به‌کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ کندی، محمد، «اخبار قضاة مصر»، *الولاة و القضاة*، به‌کوشش رودن گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به‌کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به‌کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ همو، *مروج الذهب*، به‌کوشش باربیه دُمنار، پاریس، ۱۸۷۳م؛ یاقوت، *ادبا*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ یغموری، یوسف، *نور القبس*، اختصار *المقتبس* محمد بن عمران مرزبانی، به‌کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م.

ناصر گذشته

اَحْمَدِ بْنِ زِینی، نک: دحلان.

اَحْمَدِ بْنِ سَعید، نک: آل بوسعید.

اَحْمَدِ بْنِ سَهْل، نک: ابوزید بلخی.

اَحْمَدِ بْنِ سَهْل، ابن هاشم بن ولید (د ذیحجهٔ ۳۰۷/ مهٔ ۹۲۰)، از دهقانان و سرداران برجستهٔ ایرانی اواخر حکومت صفاری و اوایل دولت سامانی.

اطلاعات ما دربارهٔ زندگانی احمد بن سهل غالباً بر *تاریخ* گردیزی و *الکامل* ابن‌اثیر استوار است. ازمشابهتهایی که‌میان‌این دو مأخذ وجود دارد، چنین‌برمی‌آید که‌این دو مورخ از یک مأخذ مشترک به نام *اخبار ولاة خراسان*، نوشتهٔ ابوعلی سلّامی که اکنون در دست نیست، بهره‌برده‌اند (نک: بارتولد، ۷۳/۱). نسب احمد بن سهل را به یزدگرد ساسانی رسانده‌اند (بیرونی، ۲۹؛ گردیزی، ۳۳۲). گاه نیز در برخی منابع، خاندان او را به نام یکی از نیاکانشان، کامکار، کامکاریان خوانده‌اند. کامکاریان از دهقانان جیرنج (معرب گیرنگ، یکی از روستاهای مرو) بودند که به خدمت طاهریان درآمدند (همانجا). سهل، پدر احمد، علم نجوم نیکو می‌دانست و گویند که از وی دربارهٔ سرنوشت ۳ تن از فرزندانش به نامهای فضل، حسین و محمد که همه دبیر و منجم بودند، پرسیدند و او چنین پیشگویی کرد که «هر ۳ به یک روز کشته خواهند شد اندر تعصب عرب» و چنین نیز شد (همانجا). به روایت گردیزی، احمد چون به سن رشد رسید، افرادی را گرد خویش جمع‌آورد و بر آن شد تا از قاتلان برادرانش که در نزاع ایرانیان و عربها در مرو کشته شده بودند، انتقام گیرد. عمرو بن لیث صفاری (حک ۲۶۵-۲۸۷ ق) کسانی به طلب او فرستاد و چون بر وی دست نیافتند، او را امان داد، اما هنگامی که احمد به سیستان آمد، وی را گرفت و به زندان کرد (ص ۳۳۲-۳۳۳). به روایت ابن اثیر، چون برادران احمد کشته شدند، او نایب عمرو بن‌لیث صفاری در مرو بود و امیر صفاری او را نیز بگرفت و به سیستان زندان کرد (۱۱۸/۸). به هر حال او با همکاری خواهرش و با به کار بردن حیله‌ای از بند گریخت و در شهر پنهان شد. پس از چندی ابوجعفر صعلوک، والی ری نزد عمروبن‌لیث وساطت کرد و عمرو به شرط آنکه احمد لباس سرداری نپوشد، او را بخشود (گردیزی، ۳۳۳).

احمد بن سهل پس از چندی از سیستان به مرو بازگشت. او که انحطاط و زوال دولت صفاریان را دریافته بود، ابوجعفر غوری، نایب عمرو در این شهر را سرنگون کرد و از اسماعیل بن احمد سامانی امان خواست و به سوی بخارا روانه شد و به سامانیان پیوست. امیر سامانی او را پذیرفت و بزرگ داشت و بر دست احمد که «مردی با رأی بود و گربز و دانسته و زیرک»، در دستگاه سامانیان کارهای بزرگ و پیروزیهای بسیار رفت و احمد نزد امیر سامانی اعتباری خاص یافت (همو، ۳۳۳-۳۳۴؛ ابن‌اثیر، همانجا). هنگامی‌که ابوصالح منصور بن اسحاق (ه م) از سوی اسماعیل بن احمد به حکومت ری منصوب شد، احمد بن سهل را به فرماندهی قشون خود برگماشت (گردیزی، ۳۲۴). او در حکومت احمد بن اسماعیل سامانی نیز مقامی ارجمند داشت. در ۲۹۸ق که این امیر سامانی، حسین بن علی مرورودی را در رأس سپاهی برای برانداختن حکومت معدل بن علی ابن‌لیث نامزد کرد، احمد بن سهل در زمرهٔ سردارانی بود که به همراه وی به سیستان تاخت (همو، ۳۲۶؛ ابن‌اثیر، ۶۰/۸).

در ۳۰۱ ق احمد بن اسماعیل به قتل رسید و فرزند ۸ سالهٔ وی، نصربن احمد بر تخت نشست. خردسالی این امیر سامانی موجب شد تا حکام ولایات بر ضد حکومت مرکزی شورش کنند. در این زمان نواحی خراسان از اهمیت خاصی برخوردار بود و هر کدام از سرداران سامانی برآن بودند تا به نحوی برآنجا استیلا یابند. یکی از اینان حسین‌بن علی مرورودی بود که پس از مرگ احمد سامانی در هرات عصیان کرد و برادر خود منصور بن علی را در آنجا به نیابت گمارد و خود به قصد تصرف نیشابور روانهٔ آنجا شد. احمد بن سهل این‌بار از سوی نصر بن احمد برای سرکوبی شورش به هرات رفت و به زودی توانست این شهر را تسخیر کند و منصور بن علی نیز از او امان خواست. سپس در ربیع‌الاول ۳۰۶ به نیشابور تاخت و در نبردی، حسین بن علی مرورودی را به اسارت گرفت و او را به بخارا فرستاد و

خود در نیشابور بماند (گردیزی، ۳۳۰ـ۳۳۲؛ ابن‌اثیر، ۸۸/۸) و حکومت آن دیار را در دست گرفت (گردیزی، ۳۳۴).

دیری نگذشت که احمد بن سهل که در این زمان به نهایت شهرت خود رسیده بود، ظاهراً به سبب آنکه نصر بن احمد به وعده‌هایش عمل نکرده بود، نام امیر سامانی را از خطبه بینداخت (همانجا؛ ابن‌اثیر، ۱۱۹/۸) و نماینده‌ای نزد المقتدر، خلیفهٔ عباسی فرستاد و خواست تا حکومت خراسان را به او واگذارد. پس از آن احمد بن سهل به ایالت سامانی گرگان حمله برد و قراتکین، حاکم آنجا را از شهر بیرون راند، سپس به خراسان بازگشت و بعد به مرو تاخت و این شهر را نیز به تصرف درآورد و استحکاماتی در آنجا بنا کرد (همانجا؛ قس: گردیزی، همانجا). نصر بن احمد، سردار نامور خود، حمویة بن علی را برای سرکوب شورش احمد بن سهل به مرو گسیل کرد. حمویه دریافت که به سادگی نمی‌تواند جایگاه مستحکمی را که احمد بن سهل در آنجا به مقاومت ادامه می‌دهد، تسخیر کند. از این رو به حیله‌ای متوسل شد و به چند تن از سرداران خود فرمان داد تا نهانی با احمد بن سهل مکاتبه کنند و چنین پیام فرستند که از حصار مرو خارج شود تا حمویه را به او تسلیم کنند. بدین صورت احمد بن سهل از جایگاه خود بیرون آمد و در نبردی که در رجب ۳۰۷ در نزدیکی مرورود بین آنان رخ داد، احمد بن سهل شکست خورد و به اسارت حمویه درآمد و به بخارا فرستاده شد و در ذیحجهٔ همان سال در حبس درگذشت (همانجا؛ ابن‌اثیر، ۱۱۹/۸ـ ۱۲۰).

احمد بن سهل، توانست در دورهٔ انتقال حکومت از صفاریان به سامانیان به عنوان سرداری برجسته در پیروزیهای امیران نخستین سامانی در برابر رقیبانشان، نقش بسزایی ایفا کند. در زمان سامانیان که کوششهای بسیار برای احیای زبان فارسی و فرهنگ باستانی ایران به کار می‌رفت، دهقانان و کسانی که به خاندانهای قدیم ایران نسب می‌بردند، در نقل روایات ملی نقش مهمی بر عهده داشتند. چند سال پس از مرگ احمد بن سهل، فردوسی شاعر حماسه سرای ایرانی در اشعار خود حماسهٔ کشته شدن رستم را از اثر مکتوب «آزاد سرو»ی روایت کرده که در مرو در خدمت احمد بن سهل بوده است (فردوسی، ۳۲۲/۶؛ نیز نک: صفا، ۸۰ ـ ۸۱). تقی‌زاده احتمال داده است که احمد ابن سهل زمانی که در سیستان بوده، آزاد سرو را از آنجا با خود به مرو برده و گرامی داشته است (ص ۱۵، حاشیه). احمد بن سهل به فقیهان و دانشمندان نیز توجه فراوان نشان می‌داد. هنگامی که بر نیشابور استیلا یافت و بلخ را نیز بگرفت، ابوالقاسم بلخی کعبی، متکلم برجستهٔ معتزلی ایرانی را به وزارت خویش منصوب کرد، اما زمانی که احمد ابن سهل از سپاه سامانی شکست خورد، ابوالقاسم هم به اسارت درآمد، ولی پس از چندی از بند رهایی یافت (یاقوت، ۷۵/۳ ـ ۷۶؛ قس: ابن‌ندیم، ۲۱۹). علاوه برابوالقاسم بلخی، ابوزید احمد بن سهل بلخی (د ۳۲۲ ق / ۹۳۴م)، دانشمند و جغرافی‌دان معاصر احمد بن سهل نیز دبیر دیوان وی بوده است (یاقوت، همانجا).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان‌نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ تقی‌زاده، حسن، «منشأ فارسی شاهنامه»، *کاوه*، ۱۲۹۰ ش، س ۲، شم ۱؛ صفا، ذبیح الله، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، به کوشش م. ن. عثمانوف، مسکو، ۱۹۶۷م؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ یاقوت، *ادبا*.

ابوالفضل خطیبی

اَحْمَدِ بْنِ طولون، ابوالعباس (۲۲۰ـ۲۰ ذیقعدهٔ ۲۷۰ق/۸۳۵ـ۲۰مهٔ ۸۸۴م)، بنیان گذار سلسلهٔ طولونیان مصر. پدرش طولون از ترکان طغزغز یا طغرغر و از غلامان نوح بن اسد سامانی بود که امیر سامانی او را جزو خراج نزد مأمون فرستاد (بلوی، ۳۳؛ ابن جوزی، ۷۱/۵؛ ابن خلدون، ۴(۳)/۶۳۷). طولون در بغداد و سامرا برآمد و چون کفایت و لیاقتی نشان داد، به فرماندهی محافظان خلیفه منصوب شد و لقب امیرالسر گرفت. او در روزگار مأمون و معتصم تا متوکل عباسی عهده‌دار مقامات عالی در دستگاه خلافت بود (ابن تغری بردی، ۱/۳؛ زیود، ۱۷).

احمد در سامرا زاده شد (ابن خلکان، ۱۷۴/۱؛ قس: ابن کثیر، ۴۵/۱۱؛ ابن تغری بردی، همانجا، که تولد احمد را در ۲۱۴ق در بغداد گفته‌اند). بعضی او را فرزند بلنج ترک دانسته و گفته‌اند مادرش کنیزی بود به نام قاسم یا ناسم یا هاشم، و احمد خود را به طولون نسبت می‌داد (ابن خلکان، ابن خلدون، همانجاها؛ ابن تغری بردی، ۱/۳ـ۲؛ قس: بلوی، همانجا).

احمد از عراق به طرسوس رفت و به تحصیل علوم دینی پرداخت (همو، ۳۵) و چون پدرش درگذشت، متوکل عباسی مشاغل او را به احمد داد (ابن تغری بردی، ۴/۳) و خلیفه مستعین نیز او را بسیار گرامی می‌داشت (نک: بلوی، ۳۷ـ ۳۸؛ ابن جوزی، ۷۱/۵ـ۷۲؛ کوربه، 529)؛ چنانکه وقتی مستعین در ۳محرم۲۵۲ ازخلافت کناره گرفت،به درخواست وی ابن طولون را به مصاحبت و مراقبت او گماشتند. چون معتز دستور قتل مستعین را داد، احمد از شرکت در این کار خودداری کرد (بلوی، ۳۹ـ۴۰؛ ابن جوزی، همانجا).

ابن طولون در رمضان ۲۵۴ از سوی بایکباک، حاکم مصر، نایب او در آن دیار گردید و در ۲۳ رمضان همان سال (زیود، ۲۰) وارد فسطاط، مقر حکومت خود شد (یعقوبی، ۵۰۳/۲؛ طبری، ۳۸۱/۹). احمد پشت گرمی خاصی به ترکان داشت (ابن تغری بردی، همانجا) و اول کسی بود که ممالیک ترک را به مصر برد. پیش از آن بیشتر سپاهیان مصری از سودانیان بودند (قلقشندی، ۲۴۷/۱). چون احمد به مصر رفت، ابن مدبر، مستوفی و عامل خراج آن دیار بود. او مردی کاردان و حیله‌گر بود که رفتاری مستبدانه داشت و بدعتهایی در مصر نهاد که مدتها سنت گردید (بلوی، ۴۳؛ ابن اثیر، ۱۸۷/۷؛ مقریزی، ۳۱۴/۱) و به همین سبب موجبات نارضایی و کینهٔ مردم مصر را فراهم ساخته بود (EI^2). احمد پس از استقرار در محل حکومت به پشتیبانی بایکباک ـ که در خلیفه نفوذ داشت ـ دست ابن مدبر را از کارها کوتاه کرد و به زندانش انداخت

(۲۵۴ق) و محمد بن هلال از سوی خلیفه معتز به جای ابن مدبر نشست (یعقوبی، ۵۰۳/۲ـ۵۰۴؛ ابن اثیر، همانجا). چون مهتدی به خلافت نشست، دستور داد ابن مدبر شغل سابق را بازیابد، ولی ابن طولون به پشت گرمی بایکباک بدین فرمان وقعی ننهاد، اما به روزگار معتمد و پافشاری این خلیفه، ناچار ابن مدبر را در ذیقعدهٔ ۲۵۶ از زندان به در آورد و او را مستوفی و عامل خراج مصر و سپس شام گردانید (یعقوبی، ۵۰۵/۲ـ۵۰۹). در همین ایام عیسی بن شیخ عامل فلسطین و اردن بر دمشق استیلا یافت و ارسال خراج را به بغداد قطع کرد. ابن طولون به دستور خلیفه مأمور دفع او شد و به تقویت سپاه و ازدیاد نفرات خود پرداخت. اما خلیفه سپس ماجور را امارت شام داد و به دفع عیسی فرستاد. از این رو سپاه ابن‌طولون همچنان برجای‌ماند و مایهٔ‌نیرومندی بیش از پیش او شد؛ چندانکه ماجور از او هراسناک شد و خلیفه را به احضار ابن طولون به بغداد برانگیخت. اما ابن طولون به پایمردی یارجوخ، پدر زن خود که در خلیفه نفوذ داشت، و ارسال هدایا و اموال به بغداد، خلیفه را از آن رأی بازداشت و در مصر بماند (بلوی، ۵۰ـ۵۲، ۵۶، ۵۷؛ کندی، ۲۱۴، ۲۱۵؛ یعقوبی، ۵۰۵/۲؛ ابن خلدون، ۴(۳)/۶۳۹).

بایکباک در آغاز تنها نیابت حکومت مرکز مصر، جز اسکندریه و اطراف آن را به ابن طولون داده بود (بلوی، ۴۲؛ ابن اثیر، ۱۸۷/۷). پس از قتل بایکباک، خلیفه معتمد در ۲۵۷ق/۸۷۱م حکومت مصر و توابع آن را به یارجوخ سپرد (بلوی، ۴۵؛ خضری، ۳۱۱؛ ابن اثیر، ۱۸۷/۷، ۲۴۹) و یارجوخ نیز با موافقت معتمد، نیابت حکومت تمام سرزمین مصر، از جمله اسکندریه و صعید و برقه و نواحی مرزی را به احمد واگذارد و مسئولیت خراج را هم بر عهدهٔ او نهاد (بلوی، ۴۶ـ۴۷؛ یعقوبی، ۵۰۸/۲؛ ابن خلدون، ۴(۳)/۶۳۸ ـ ۶۳۹). یارجوخ اندکی بعد در ۲۵۸ق درگذشت و احمد بن طولون به استقلال حکومت مصر یافت (ابن اثیر، ۲۵۷/۷). او تا چند سال پس از آن به تثبیت قدرت خود و سرکوب مخالفان پرداخت. در ۲۵۹ق ابراهیم، معروف به ابن صوفی را که پیش از آن هم قیام کرده و شکست خورده بود، باز در هم شکست (بلوی، ۶۲ـ۶۶؛ کندی، ۲۱۳ـ۲۱۴؛ ابن اثیر، ۲۳۸/۷ـ ۲۳۹، ۲۶۳ـ۲۶۴). در ۲۶۰ ق نیز مردی به نام سکن، ملقب به ابو روح را که در مصر به طغیان پرداخته بود، سرکوب کرد (همو، ۲۷۳/۷).

در ۲۶۱ق/۸۷۵م مردم برقه بر ابن طولون شوریدند (بلوی، ۷۰). وی سپاهی به فرماندهی غلام خود لؤلؤ، به آنجا فرستاد. لؤلؤ آنان را گوشمالی داد و آرام کرد (ابن اثیر، ۲۸۳/۷). در این ایام اغتشاشات سیاسی و آشوبهای داخلی در قلمرو شرقی خلافت ــ چون قیام زنگیان ــ امور بازرگانی و اقتصادی عراق را عملاً فلج کرده بود و موفق برادر خلیفه معتمد، برای مقابله با این قیام و سامان دادن به مشکلات مالی، ناگزیر طی نامه‌ای از ابن طولون که اموال و درآمد بیت المال مصر را، پنهان از موفق، به وسیلهٔ ماجور به خلیفه می‌فرستاد، کمک مالی خواست (بلوی، ۷۹ـ۸۰؛ ابن خلدون، ۴(۳)/۶۴۱؛ حسن، ۱۴) و ابن طولون اموالی نزد او فرستاد، اما موفق آن را کافی ندانست و ابن‌طولون را تهدید به عزل کرد. ابن‌طولون او را پاسخ تندی داد (نک: بلوی، ۸۱ـ۸۵؛ ابن اثیر، ۳۰۵/۷)؛ موفق هم سپاهی گران به فرماندهی موسی بن بغا به سرکوب او به رقه فرستاد. ابن طولون در شهر موضع گرفت و به استحکام آنجا کوشید. ابن بغا ۱۰ ماه در رقه ماند و سرانجام به سبب نارضایی و شورشی که میان لشکریان پیدا شده بود، بی‌نتیجه به عراق بازگشت (همانجا؛ کندی، همانجا؛ بلوی، ۸۵ـ۸۷).

پس از آن ابن طولون دفاع از مرزهای آسیای صغیر در برابر رومیان را بهانه کرد و به سوی شام رفت (ابن خلدون، ۴(۳)/۶۴۲ـ۶۴۳). پیش از رسیدن او به شام، ماجور حاکم آنجا، در شعبان ۲۶۴ درگذشت (مسعودی، مروج...، ۱۲۳/۴؛ ابن خلدون، همانجا) و فرزندش علی به اطاعت از ابن طولون گردن نهاد و تهیهٔ ملزومات سپاه او را بر عهده گرفت (بلوی، ۹۱ـ۹۲؛ کندی، ۲۱۹). سپس احمد وارد دمشق شد (مسعودی، همانجا؛ غزی، ۳۶/۳) و بدین‌ترتیب اول کسی بود که‌حکومت شام را نیز در دورهٔ اسلامی بر حوزهٔ حکومتی مصر افزود (قلقشندی، ۲۵۱/۱).

ابن طولون پس از مصادرهٔ تمام اموال و خزاین ماجور، به حمص و از آنجا به سوی انطاکیه رفت و آنجا را به محاصره گرفت و در محرم ۲۶۵ با همدستی و راهنمایی عده‌ای از ساکنان شهر، آنجا را گشود (طبری، ۵۴۳/۹؛ مسعودی، همان، ۱۲۳/۴ـ۱۲۴؛ کندی، ۲۲۰؛ نیز نک: بلوی، ۹۳ـ۹۵).

در ربیع الاول ۲۶۵ خبر رسید که عباس، پسر ابن طولون به نیابت از پدر در مصر حکم می‌راند و به تحریک جمعی از اطرافیان، قسمتی از خزاین و اموال و سلاح را برداشته و به برقه رفته است. احمد به مصر بازگشت و سپاهی به سرکوب او فرستاد. عباس شکست خورد و احمد ابن طولون عده‌ای را که در این کار دست داشتند، به دست خود عباس شکنجه داده، به قتل رسانید و فرزندش را هم به دست خود شلاق زد و در خانهٔ خود بازداشت کرد تا در ۲۶۸ق بمرد (نک: همو، ۲۴۴ـ ۲۴۸، ۲۶۶ـ۲۷۱؛ ابن اثیر، ۳۲۴/۷ـ۳۲۵؛ عتون، ۹۹).

در ۲۶۸ق/۸۸۲م لؤلؤ، سردار لشکر ابن طولون قیام کرد (طبری، ۶۱۱/۹؛ ابن اثیر، ۳۷۲/۷) و در رفیقه (حومهٔ رقه) سکه به نام خود زد (لین پول، I/68، حاشیهٔ 1). او که امارت حمص و حلب و قنسرین و سرزمین مُضَر را از سوی ابن طولون در دست داشت، پس از مکاتبه با موفق، در ۲۶۹ق با شروطی به او پیوست (طبری، ۶۱۴/۹؛ ابن اثیر، ۳۹۳/۷؛ نیز نک: بلوی، ۲۷۶، ۳۰۱ـ۳۰۲).

در این میان خلیفه معتمد که جز نامی از خلافت نداشت و برادرش موفق بر او چیرگی تمام یافته بود، با استفاده از غیبت موفق که سرگرم جنگ با زنگیان بود، نامه‌ای به ابن طولون نوشت و در آن از رفتار و نفوذ موفق شکایت کرد. ابن طولون برای تحقق بخشیدن به نیت خود دربارهٔ جمع کردن قدرت و نفوذ خلافت در مصر، خلیفه را نزد خود دعوت کرد و وعدهٔ یاری داد. معتمد در جمادی الاول ۲۶۹ ظاهراً به عنوان شکار به سوی ابن طولون حرکت کرد و وی لشکری به استقبال او فرستاد. چون

معتمد به قلمرو اسحاق بن کنداجیق، عامل موصل و جزیره رسید، اسحاق بزرگان و همراهان او را به دستور موفق بازداشت کرد و اموال و مرکبهایشان را گرفت و پس از مذاکره با معتمد او را به سامرا بازگردانید (طبری، ۶۲۰/۹ ـ۶۲۱؛ ابن اثیر، ۳۹۴/۷ـ ۳۹۵). پس از آن معتمد به اصرار موفق ـ که بر منابر قلمرو ابن طولون او را لعن می‌کردند ـ حکومت مصر و تمام قلمرو ابن طولون را تا دورترین نقاط افریقا و نیز ریاست نگهبانان مخصوص را به اسحاق بن کند اجیق سپرد و دستور داد ابن طولون را در منابر لعن کنند (طبری، ۶۲۷/۹؛ کندی، ۲۲۶، ۲۲۹؛ ابن اثیر، ۳۹۷/۷). ابن طولون چند ماه پس از این واقعه در انطاکیه درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (همو، ۴۰۸/۸ـ ۴۰۹؛ ابن خلکان، ۱۷۴/۱).

او را از جملهٔ حافظان قرآن و مردی بخشنده، شجاع و متواضع شمرده‌اند که از ضعیفان و مسکینان نیز حمایت می‌کرد (بلوی، ۱۸۴، ۱۹۷؛ ابن خلکان، ۱۷۳/۱؛ ذهبی، ۹۴/۱۳ـ ۹۵)، اما بر دشمنان سختگیر و خونریز بود (ابن ایاس، ۱(۱)/۱۶۸) و شاعرانی در مدح و هجو او شعر سروده‌اند (کندی، ۲۲۷ـ۲۳۲). او همچنین به آبادانی و احداث مؤسسات عام المنفعه در قلمرو خود اهتمام تمام داشت. تعمیر منارهٔ اسکندریه، احداث شهر قطایع و قلعهٔ یافا در فسطاط و فلسطین (مسعودی، *التنبیه*...، ۴۷؛ بلوی، ۵۳ ـ ۵۵، ۱۸۴؛ ابن اثیر، ۴۰۹/۷؛ ابن ایاس، ۱(۱)/۱۶۲)، بنای جامع معروف به ابن طولون و جامع التنّور (عمون، ۱۰۱؛ بلوی، ۵۶) از جملهٔ آنهاست. مشهورترین اثر او بیمارستانی است که در ۲۵۹ق دستور بنای آن را داد. بعضی معتقدند که این اولین بیمارستانی بود که در مصر احداث گردید و بعداً به نام بیمارستان العتیق یا بیمارستان الاعلی مشهور شد. بیمارستان مذکور که در کنار جامع ابن طولون بنا شد، دارای بازار و قسمتهای مختلفی برای پذیرش و مداوای بیماران، داروخانه، غذاخوری و حمام زنانه و مردانه بود (همو، ۱۸۰؛ نیز نک: ابن ایاس، همانجا؛ ابن حبیب، ۲۹۸/۱ـ ۲۹۹). دیگر آثار او چاههای آب است که از آن جمله می‌توان چاه عفصه را نام برد (همانجا؛ عمون، همانجا) که در نزدیکی برکة الحبش و جنوب شرقی فسطاط واقع شده و آب آن توسط راه آبهای زیر زمینی به مسجد منتقل شده است (کوربه، 531؛ نیز نک: هد، ابن طولون، جامع).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن حبیب، حسن، *تذکرة النبیه*، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۹۷۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ بلوی، عبدالله، *سیرة احمد بن طولون*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۵۸ق؛ حسن، حسن ابراهیم، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ خضری بک، محمد، *محاضرات تاریخ الامم الاسلامیة*، بیروت، دارالمعرفه؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ زیود، محمد احمد، *العلاقات بین الشام و المصر*، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ عمون، اسکندر، *تاریخ مصر*، قاهره، ۱۳۴۱ق/۱۹۲۳م؛ غزی، کامل، *نهر الذهب فی تاریخ حلب*، حلب، ۱۳۴۵ق؛ قلقشندی، احمد، *مآثر الانافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، عالم الکتب؛ کندی، محمد، *الولاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بیروت، ۱۹۱۱م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹/۱۹۶۰م؛ نیز:
Corbet, Eustace, «The Life and Works of Aḥmad ibn Ṭūlūn», JRAS, 1891; EI²; Lane-Poole, Stanley, *A History of Egypt*, Karachi, 1977.
ابوالحسن دیانت

اَحْمَدِ بْنِ طَیِّبِ سَرَخْسی، ابوالعباس، معروف به ابن فرانقی (د ۲۸۶ق/۸۹۹م)، فیلسوف، منطقی، ادیب، اهل حدیث، متفنن در علوم مختلف، موسیقی‌شناس ایرانی و مترجم کتابهای یونانی به عربی.

بخش یکم ـ زندگی و آثار: احمد بن طیب در سرخس خراسان به دنیا آمد و برای کسب علم و استفاده از دانش فیلسوف معاصر خود کندی (د ۲۵۸ق/۸۷۲م) به عراق رفت و خود را منتسب به او ساخت و از بزرگ‌ترین و مخلص‌ترین شاگردان وی شد (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۴/۱؛ ابن ندیم، ۳۲۰؛ یاقوت، *ادبا*، ۹۸/۳؛ شهرستانی، ۲۴).

سال ولادت احمد در هیچ منبعی ذکر نشده، فقط هانری کربن آن را حدود سال ۲۱۸ق/۸۳۳م آورده است (ص 221). این تاریخ با توجه به برخی شواهد، قابل قبول است، زیرا بنا به اظهار خود احمد، وی به هنگام تألیف کتاب *اللهو و الملاهی*، برای معتضد بالله خلیفهٔ عباسی، ۶۱ سال داشته است (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۵/۱) و چون مدت خلافت معتضد (۲۷۹ـ۲۸۹ق/۸۹۲ ـ۹۰۲م) ۱۰ سال بوده، و مرگ احمد در ۲۸۶ق/۸۹۹م اتفاق افتاده است، می‌توان گفت که اگر احمد آن کتاب را در نخستین سال خلافت معتضد نوشته باشد که ۶۱ ساله بوده، پس تولد وی در ۲۱۸ق بوده است.

احمد به علوم دوران خود واقف بود و در تمام ابواب معارف و فنون از جمله فلسفه و منطق، طب، نجوم، حساب، جبر و مقابله، موسیقی، صرف و نحو، احداث الجو (هواشناسی)، رنگرزی، سیاست، جغرافیا و جز آنها تألیف و تصنیف داشت و در علم نحو و شعر یگانهٔ دوران بود. وی دارای قریحهٔ سرشار، بیانی رسا، طبعی ظریف بوده، و از فصحا و بلغای مسلّم و از کبار علمای عصر عباسی به شمار می‌آمده است (همو، ۲۱۴/۱ـ ۲۱۵؛ ابن عبری، ۱۵۳؛ یاقوت، همانجا). احمد را از فلاسفهٔ اسلام شمرده‌اند (قفطی، ۳۵؛ ابن عبری، همانجا) و نام او را جزو مفسران و شارحان فلسفه و منطق و در ردیف ابن مقفع، کندی، اسحاق ابن حنین و رازی آورده‌اند. از منطق ارسطویی باب قضایا (باری ارمینیاس) و باب جدل (طوبیقا) را نقل کرده (قفطی، ۳۵ـ۳۶)، و ابن ندیم باب خطابه (ریطوریقا) را به خط احمد در حدود ۱۰۰ صفحه دیده است (ص ۳۱۰؛ قفطی، ۳۷ـ۳۸).

از آثار احمد چیزی بر جای نیست که تصویری از شخصیت علمی او به دست دهد، اما در این باره می‌توان از منابع، اطلاعاتی در خور ذکر به دست آورد. حمزهٔ اصفهانی (ص ۳۵ـ۳۶) به نقل از نوشجان بن عبدالمسیح گفته است که احمد به سبب نیاز در به کار بردن واژه‌های ایرانی، سریانی، رومی و یونانی، الفبایی شامل ۴۰ حرف اختراع کرد که به سبب تمایز میان شکلهای آنها و نیز متصل نبودن حرفهای آن به یکدیگر، ضبط و تلفظ واژه‌ها بر او آسان شده بود. وی می‌افزاید که

«این‌است صورتهای آن حروف چهل گانه...». در نسخهٔ خطی کتاب او پس از این عبارت جای ۳ سطر خالی مانده است (نک: طلس، ۳۶، حاشیهٔ ۲). این گزارش هر چند اطلاع مفیدی از نوع کار احمد به‌دست نمی‌دهد، اما از یک سو حاکی از آشنایی او با میراث تمدنهای بیگانه است و از سوی دیگر می‌تواند نمونه‌ای باشد از کوشش دانشمندانی که اصلاحاتی را در خط عربی لازم می‌دیده‌اند.

حمزهٔ اصفهانی در جایی دیگر (ص ۱۲۹) این مطلب را از احمد نقل می‌کند که دانشهای مغرب زمین در ۵ گروه جمع آمده است: اصحاب رواق در اسکندریه، اصحاب اصطوان در بعلبک، اصحاب مظال در انطاکیه، اصحاب برابی در مصر و مشائیان در مقدونیه. از نظر کربن «اصحاب اصطوان» و «اصحاب مظال» هم نامهای معادلی برای رواقیان به شمار می‌آمده‌اند و احمد نخستین بار میان این سه تسمیهٔ رواقیان فرق نهاد و هر یک را به مکتبی از فلسفهٔ رواقی مربوط دانست. این آگاهی تاریخی او ابهامی را از اخبار مربوط به این گروه برداشته است (ص 222).

احمد بن طیب بر علم حدیث احاطه داشت (صفدی، ۵/۷). ابن ابی اصیبعه (۲۱۴/۱) دو حدیث به روایت از احمد نقل کرده است. وی همچنین راوی سخنانی است از کندی در مضامین حکمت و اندرز (نک: ابوسلیمان، ۲۸۶).

ذهبی در باب وسعت معلومات او گفته که او از دریاهای علم بوده که خشک نمی‌شد (۴۴۹/۱۳)؛ اما در اغلب منابع علم او را غالب بر عقلش وصف کرده‌اند (ابن ندیم، ۳۲۰؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا). همین ذخایر علمی و اشتهار، او را به دربار خلافت نزدیک کرد. ابتدا معلم معتضد شد (ابن عبری ۱۵۳؛ ابن ابی اصیبعه، ذهبی، همانجاها)، سپس در ۲۸۲ق/۸۹۵م که محتسب بغداد شد (یاقوت، *ادبا*، ۹۹/۳)، کم‌کم به دربار راه یافت و از خاصان معتضد و ندیم و حافظ اسرار و طرف مشاورهٔ او در مسائل مملکتی گردید (ابن ندیم، همانجا) و در سفری با خلیفه، کتابی دربارهٔ مشاهدات خود نگاشت که عبارات محکم و مطالب صحیحی دارد و یاقوت بارها آن را مورد اشاره و استناد قرار داده است (*بلدان*، ۱۷۷/۱، ۱۷۹، جم). او در همین سال در بغداد صاحب مناصب و عزت و جاه بود، اما اقبال وی در امور سیاسی و درباری طولانی نشد و پنجم جمادی‌الاول ۲۸۳ معتضد بر او غضبناک شد، چنانکه ۱۰۰ ضربه‌شلاق بر او نواختند و سپس او را به زندان بردند تا اینکه در ۲۸۶ق/۸۹۹م مقتول گردید (همو، *ادبا*، نیز، صفدی، همانجاها).

در باب علت و چگونگی مرگ و سبب غضب معتضد بر او، روایات گوناگون گفته شده است: ابن ابی اصیبعه می‌نویسد علت مرگ او به سبب افشای رازی دربارهٔ قاسم بن عبدالله و بدر، غلامان معتضد بود که خلیفه آن را به احمد بیان کرده بود. قاسم با استفاده از خدعه و حیله آن راز را از او گرفت و وقتی معتضد از این امر آگاه شد، احمد بن طیب را به آن دو سپرد و اموال او مصادره شد (همانجا). ثروت احمد به هنگام مصادرهٔ اموال وی، ۱۵۰ هزار دینار بوده است (مسعودی، ۱۷۹/۸).

ذهبی علت مرگ او را به نحوی دیگر نقل می‌کند و می‌گوید که معتضد، احمد را به سبب فلسفه‌اش و نیز ناپاکی اعتقاد وی، برای رضای خدا کشت. گفته شده که احمد از وی درخواست عفو کرد و اظهار داشت که من کتابهای فلسفه، نجوم و کلام خود را فروخته‌ام و جز کتابهای فقه و حدیث، کتابی ندارم؛ اما هنگامی که او از نزد معتضد بیرون رفت، معتضد به اطرافیان گفت: من کاملاً آگاهم که او زندیق است و آنچه را هم ادعا می‌کند، از سر دورویی است (همانجا). در باب کیفیت مرگ وی آمده است که معتضد به او گفت: تو قبلاً خدماتی کرده‌ای، پس نوع مرگ خود را انتخاب کن تا همان‌طور ترا بکشیم. او تناول کباب گوشت و نوشیدن شراب کهنه را برگزید تا کاملاً مست شود و سپس رگ دستهای او را پاره کنند تا بمیرد؛ اما بر خلاف آنچه گمان می‌کرد، با این کار به وضعی دچار شد که به سختی و درد بسیار جان داد (صفدی، ۶/۷؛ ذهبی، همانجا).

وقتی که معتضد به سبب قتل احمد مورد انتقاد قرار می‌گیرد، پاسخ می‌دهد: احمد مرا به الحاد می‌خواند، به او گفتم من پسر عم صاحب شریعت هستم و منصوب به جای او می‌باشم، کفر بورزم تا چه کسی باشم؟ احمد قبلاً به من می‌گفت خلفا غضبناک نمی‌شوند، ولی اگر غضبناک شدند، رضایت نمی‌دهند، پس من نیز آزادی او را مصلحت ندیدم (یاقوت، همان، ۱۰۰/۳-۱۰۱؛ ابن جوزی، ۱۲۴/۵؛ صفدی، ۵/۷-۶).

ابن حجر از *اخبار المعتضد* عبدالله بن احمد بن ابی طاهر نقل می‌کند که احمد بن طیب کسی بود که به معتضد توصیه کرد تا در منابر معاویه را لعن کنند و در این باره نامه به شهرها بنویسند (۱۹۰/۱). این گزارش می‌تواند احتمال تشیع وی را به میان آورد (امین، ۱۵۳/۳).

اما اخبار دیگری مبنی بر شهرت او به الحاد، احتمال قتل او را به این اتهام تقویت می‌کند. بیرونی از احمد بن طیب نکوهش سختی می‌کند و می‌گوید که هرچند از همهٔ معاصرانش به الحاد مشهورتر بوده، از روی فریبکاری تظاهر به دیانت می‌کرده است. او همچنین مطلبی را از کتاب احمد بن طیب در باب قران نحسین (زحل و مریخ) نقل می‌کند که در آنجا وی کوشیده است با توسل به احکام نجوم نشان دهد که روزگار دولت اسلام بیش از ۶۹۳ سال نمی‌پاید و برای پیشگویی خود تأییدی نیز از قرآن بر پایهٔ حساب جمل جست و جو کرده است (*ساقطات...*، ۳۴). بیرونی سپس بر بی‌پایگی سخن احمد بن طیب دلیل می‌آورد و می‌افزاید که نمی‌دانم وی از چه هنگام بنا را بر استشهاد به آیات قرآنی نهاده است، در حالی که پیش از آن در کتابها و مقالاتی که در فاش ساختن رازهای اهل تزویر نوشته بود، کنایه‌ای به پیامبران داشت (همان، ۳۴-۳۵). صفدی نیز ماجرایی را می‌آورد که احمد بن طیب برای معتضد خلیفه بازگو نموده، و معتضد حکایت او را تعریضی به عقاید دینی قلمداد کرده بود (۶/۷-۷). وی سپس شعری نیز در ذمّ آیین احمد بن طیب نقل می‌کند (۷/۷-۸).

وسعت معلومات احمد بن طیب نیز در بیان گیرا و شیرین او مؤثر

بوده است (ابن عبری، ۱۵۳) و همین امر موجب توجه بیش از حد مردم به وی می‌شده که از طرف معتضد خوش آیند نبوده است، چرا که در مجلس احمد بن طیب مردم جمع می‌شدند و با وی به بحث و گفت و گو می‌پرداختند (صفدی، ۶/۷).

آثار: چنانکه گفته شد، احمد بن طیب در زمینه‌های گوناگون آثاری داشته است که اکنون جز اندکی از آنها چیزی در دست نیست، اما به سبب تنوع موضوعات این آثار، عناوین برخی از آنها در اینجا ذکر می‌شود و نیز به سبب اهمیتی که آثار وی در موسیقی داشته، بخش دوم مقاله به آثار او در موسیقی اختصاص داده شده است: ۱. *اللهو و الملاهی* (نک: بخش دوم همین مقاله). ۲. *المدخل الی صناعة النجوم* (ابن‌ندیم، ۳۲۱). ۳. *کتاب الموسیقی الکبیر* (نک: بخش دوم همین مقاله). ۴. *کتاب الموسیقی الصغیر* (نک: همانجا). ۵. *المسالک و الممالک*، در جغرافیای عملی (GAL, S, I/375). ۶. *الارثما طیقی فی الاعداد و الجبر و المقابلة*. ۷. *المدخل الی صناعة الطب*، که در ردنظر حنین بن اسحاق نوشته شده است (ابن ندیم، همانجا). ۸. *فضائل بغداد و اخبارها*، که شامل سفرنامهٔ وی به بغداد همراه معتضد است ۹. *الطبیخ*، که بر حسب ماهها و روزهای مختلف برای معتضد تألیف کرده است (همانجا). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ نور عثمانیه موجود است و آن را عبدالعزیز بن فارس نوروزی در ۸۸۸ق در مکه نوشته است (احسان اوغلی، ۲۴۹؛ حاجی خلیفه، ۱۴۳۵/۲). ۱۰. *المدخل الی علم الموسیقی* (نک: بخش دوم همین مقاله). ۱۱. *رسالة فی جواب ثابت بن قرة*. ۱۲. *کتاب فی الشطرنج العالیة* (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۵/۱). ۱۳. *کتاب فی ادب النفس*، برای معتضد. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ برلین موجود است (آلوارت، شم 5408). ۱۴. *کتاب فی الفرق بین نحو العرب و المنطق*. نیز اختصارات وی در منطق که شامل این کتابهاست: ۱۵. *کتاب ایساغوجی لفرفوریوس*. ۱۶. *کتاب قاطیغوریاس*. ۱۷. *کتاب باری ارمینیاس*. ۱۸. *انالوطیقا الاولی*. ۱۹. *انالوطیقا الثانی*. ۲۰. *کتاب سوفسطیقا لارسطوطالیس*. ۲۱. *کتاب فی قران النحسین فی برج السرطان* (بیرونی، *آثار*...، ۱۳۶؛ برای دیگر آثار او، نک: ابن‌ندیم، همانجا).

مآخذ: در پایان مقاله. محمود نوالی

بخش دوم - آثار احمد بن طیب در موسیقی:

۱و۲. *کتاب الموسیقی الکبیر* و *کتاب الموسیقی الصغیر*، که اولی به گفتهٔ ابن ندیم در دو مقالهٔ بی‌نظیر بوده است (ص ۳۲۱؛ نیز نک: فارمر، 172). این کتاب ظاهراً اثری مفصل در موسیقی بوده، چه *کتاب الموسیقی الکبیر* فارابی که خوشبختانه مصون از حوادث ایام باقی مانده است، چنین ساختاری دارد و دور نیست که با الهام از کتاب احمد ابن طیب تألیف شده باشد. بنابراین *کتاب الموسیقی الصغیر* نیز ظاهراً کتابی مختصرتر بوده است.

۳. *اللهو و الملاهی* (ابن ندیم، همانجا)، یا به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه: *اللهو و الملاهی و نزهة المفکر الساهی*، که مؤلف در ۶۱ سالگی برای خلیفه تألیف کرده (۲۱۵/۱) و دربارهٔ غنا و خوانندگان و انواع اخبار نمکین در زمینهٔ مجلس‌آرایی بوده است (همانجاها).

۴. *المدخل الی علم الموسیقی*، که ابن ندیم و ابن ابی اصیبعه (همانجاها) از آن یاد کرده‌اند. این کتاب درآمدی بر موسیقی نظری است (نک: فارمر، همانجا).

۵. ابن ابی اصیبعه اثر دیگری به نام *کتاب القیان* از احمد بن طیب نام برده (همانجا) که هر چند دربارهٔ آن توضیحی نداده است، ولی با توجه به پیشینهٔ واژهٔ قیان و نیز نقشی که قیان یا دوشیزگان خنیاگر در دوران پیش از اسلام، و حتی مدتها در دوران اسلامی داشته‌اند (فارمر، 3,10,40)، می‌توان تا حدی به موضوع و محتوای این کتاب پی برد.

چنین به نظر می‌رسد که تا مدتها بعد از احمد بن طیب نسخه‌هایی از آثار او در موسیقی وجود داشته، و مورد استفادهٔ اهل فن قرار می‌گرفته است، زیرا در نسخهٔ منحصر به فرد مورخ ۶۲۵ق کتاب *کمال ادب الغناء* تألیف حسن بن احمد بن علی کاتب، نمونه‌هایی از اقوال احمد بن طیب آمده است و چون آن اقوال در زمینهٔ فلسفهٔ موسیقی یا موسیقی از دیدگاه فلسفه است، احتمال دارد از کتاب *الدلالة علی اسرار الغناء* که فارمر آن را از احمد بن طیب دانسته است، برگرفته شده باشد (نک: ص 172). حسن کاتب در بابهای اول، پنجم و هفتم از کتاب خود به نقل بخشی از اقوال احمد سرخسی پرداخته است که در آن میان آنچه در باب اول آن کتاب تحت عنوان «الطرب» آورده است، جالب توجه به نظر می‌رسد.

اینکه احمد بن طیب دریافته است که درک ارزش موسیقی به‌وسیلهٔ «تمیز» و به کمک قدرت شنوایی امکان پذیر خواهد بود، شایان توجه است (نک: کاتب، ۲۰). او می‌گوید اشخاص معمولی خیلی زود و به آسانی از شنیدن موسیقی احساس نشاط می‌کنند، در صورتی که التذاذ حقیقی و کامل از این هنر مستلزم شناخت دقایق هنری یا آشنایی با ریزه‌کاریها، داشتن طبع سلیم، یعنی استعداد و خبرگی و نیوشیدن به دقت است (نک: همانجا). از دیدگاه او هنر موسیقی را تنها با علاقه نمی‌توان فرا گرفت، زیرا این امر نیاز به آموختن از استادی ماهر و متخصص دارد که بتواند نکته‌های مهم و بنیادی موسیقی، نظیر نسبتهای صداها، نغمه‌ها، پرده‌ها و شدها ــ که شامل ادوار مشهور یا بحور (مراغی، ۹۷-۹۹) می‌شود ــ و ایقاعها (وزنها) را بشناسد. از این‌رو فراگیری موسیقی بدون داشتن استعداد و آموزش امکان‌پذیر نخواهد بود (نک: کاتب، ۲۱).

از سوی دیگر احمد دانش موسیقی، یا موسیقی نظری را برتر از حساب، هندسه و نجوم می‌داند و به این نکته اشاره می‌کند که فلاسفه آن را بر دیگر رشته‌ها مقدم می‌شمرده‌اند (همو، ۳۲).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آرگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، *صوان الحکمة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ احسان اوغلی، اکمل الدین، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات*

ترکیا، استانبول، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بیرونی، ابوریحان، *آثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *ساقطات الآثار الباقیة*، تهران، ۱۹۶۹م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمزة اصفهانی، *التنبیه علی حدوث التصحیف* . به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ شهرستانی، محمد، *توضیح الملل*، ترجمهٔ مصطفی خالق‌داد هاشمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۱م؛ طلس، محمد اسعد، حاشیه بر *التنبیه* (نک: هم، حمزهٔ اصفهانی)؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، قاهره، مکتبة خانجی؛ کاتب، حسن، *کمال ادب الغناء*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه، قاهره، ۱۹۷۵م؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۹۱۴م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:
Ahlwardt; Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; Farmer, H. G., *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*, London, 1967; GAL,S.
تقی بینش

اَحْمَدِبْنِ عَبّاس، ابوجعفر قرطبی (مق ۲۱ ذیحجهٔ ۴۲۷ ق / ۱۵ اکتبر ۱۰۳۶م)، کاتب، ادیب و وزیر اندلسی. وضع آشفتهٔ دوران حکومت ملوک الطوایفی در اندلس و نیز روایات ضد و نقیض دربارهٔ احمدبن عباس، مانع از ارائهٔ گزارشی دقیق از زندگی اوست.

تاریخ تولد وی در مآخذ یاد نشده، اما به گفتهٔ ابن خطیب وی به هنگام کشته شدن ۳۰ ساله بوده است (*الاحاطة*، ۲۶۲/۱). بنابراین، می‌توان تولد او را در حدود سال ۳۹۷ق/۱۰۰۷م تخمین زد. به گفتهٔ همو، وی نسب به انصار می‌برد (همان، ۲۵۹/۱). نخستین نکته‌ای که در سرگذشت احمدبن عباس ناپذیرفتنی می‌نماید، مربوط به آغاز دوران وزارت اوست: گفته‌اند که پس از مرگ خیران عامری (حک ۴۰۷ - ۴۱۹ ق)، در به حکومت رساندن زهیر عامری (حک ۴۱۹ - ۴۲۹ق) نقش عمده داشت (نک: همان، ۵۲۵/۱ - ۵۲۶؛ همو، *اعمال*، ۲۱۶) و چنین اقدامی ــ که بی گمان مستلزم داشتن سابقه و تجربه، دست کم در دوران حکومت خیران بود ــ با در نظر گرفتن سن وی، عجیب به نظر می‌رسد. از سوی دیگر، گفته‌اند که او وزارت را از پدر به ارث برد (نک: همو، *الاحاطة*، ۲۶۰/۱) و شگفت آنکه در هیچ یک از مآخذ موجود، از پدر وی حتی نامی آورده نشده است.

ماجرایی که به قتل او انجامید، تنها حادثهٔ مهمی است که به آن اشاره شده است: چون بادیس، فرزند حبوس و جانشین او، از زهیر عامری درخواست تا پیمان دوستیِ دیرین را تجدید کند و از قصد حمله به غرناطه باز گردد، احمد بن عباس، زهیر را از پذیرفتن این پیشنهاد بازداشت (ابن بسّام، ۱(۲)/۱۶۷؛ ابن عذاری، ۱۷۰/۳؛ ابن خطیب، همانجا) و در جنگ میان زهیر و بادیس، زهیر شکست خورد و گروهی از یاران او، از آن میان احمد بن عباس، به اسارت درآمدند. بادیس، احمد بن عباس را به زندان افکند و پس از چندی، به قتل رساند و حتی شفاعت ابوالحزم ابن جهور نیز در خلاصی او سودی نبخشید. پس از قتل وی، سرش را برافراشتند و پیکرش را به بیرون قصر بادیس افکندند (ابن بسام، ۱(۲)/۱۷۳ - ۱۷۴؛ ابن عذاری، ۱۷۱/۳ - ۱۷۲، ۱۹۱). در ماجرای قتل احمد بن عباس، نقش عبدالعزیز بن ابی عامر فرمانروای بلنسیه را که به حکومت المریه چشم داشت،نمی‌توان نادیده گرفت. وی که نمی‌خواست کسی از دولتمردان پیشین زنده بماند تا با او رقابت کند، طی نامه‌ای از بادیس خواست تا همگی امیران، به ویژه احمد را به قتل آورد (همو، ۱۷۲/۳؛ نیز نک: عنان، ۲۱۲).

گفته‌اند که احمد بن عباس کاتبی چیره دست بود و خطی خوش داشت و همچنین سخنوری توانا بود و چند رقعه‌ای که ابن بسام از او آورده است (برای نمونه، نک: ۱(۲)/۱۵۴ - ۱۶۵)، نشان از تبحر او در ادب دارد. وی از فقه و دیگر دانشها نیز بهره‌ای داشته است. همچنین او، کتابخانه‌ای عظیم داشت که گفته‌اند هزاران جلد کتاب در آن فراهم آمده بود (همو، ۱(۲)/۱۷۵؛ ابن خطیب، همان، ۲۵۹/۱؛ ابن سعید، ۲۰۶/۲). با آنکه وی ثروتی سرشار داشت، او را چشم تنگ و مغرور دانسته‌اند و ماجراهایی نیز در این زمینه در مآخذ به او نسبت داده شده است (نک: ابن بسام، ۱(۲)/۱۵۱ - ۱۵۳، ۱۷۵ - ۱۷۹). گفته‌اند که وی در شمار محدثان نیز بود و از کسانی روایت می‌کرد (نک: ابن خطیب، همان، ۲۶۰/۱).

مآخذ: ابن بسام شنترینی، علی، *الذخیرة فی محاسن الجزیرة*، قاهره، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ - ۱۹۵۵م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ عنان، محمد عبدالله، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م.
حسن یوسفی اشکوری

اَحْمَدِ بْنِ عَبْدُالرِّضا، مهذب‌الدین بصری دمامینی حیدرآبادی (د پس از ۱۰۸۵ق/۱۶۷۴م)، محدث و عالم امامی. از تاریخ تولد، زادگاه و اوایل زندگانی او چیزی دانسته نیست. به گفتهٔ آقا بزرگ، تنها در *نامهٔ دانشوران ناصری* نسبت او بصری یاد شده (*الذریعة*، ۲۲۷/۲، ۳۶۳/۳) و بروکلمان او را دمامینی دانسته است (GAL,II/542; GAL,S,II/577).

احمد خود در *فائق المقال* به مناسبتی یاد کرده که هرگاه در بلاد عرب می‌ماند و مهاجرت نمی‌کرد، شخص کاملی می‌شد (نک: کشمیری، ۱۸۲). معلوم نیست که او در چه تاریخی به ایران آمده است، ولی از یادداشتهای پایانی تألیفاتش پیداست که در ۱۰۶۸ق در روستای ادکان اسفراین درخراسان بوده ودرآنجابه‌نگارش کتابهای *اخلاق*، *الاعتقادیه* و *مصباح الصلاح* پرداخته است (آقابزرگ، همان، ۳۸۰/۱، ۲۲۷/۲، *مصفی المقال*، ۵۱؛ مرکزی، ۴۰۴/۸).

احمد چنانکه خود در خاتمهٔ *فائق المقال* (ص ۳۱۰) به صراحت بیان کرده، شاگرد حر عاملی بوده و بیشتر احادیث آن کتاب را از او روایت کرده است و نیز حر عاملی در ۱۰۷۵ق به خط خویش بر کتاب *الدرة النجفیه* اثر احمد بن عبدالرضا تقریظ نوشته که نسخهٔ خطی کتاب

با دست نوشتهٔ حرعاملی موجود است (آقابزرگ، *الذریعة* ، ۱۱۳/۸).

احمد در *فائق المقال* ، از مصاحبت خویش با ملوک نیز یاد کرده و آن را هم یکی از عوامل نپرداختن به ادامهٔ تحصیلات و تحقیقات دانسته است (نک: کشمیری، همانجا). با توجه به اینکه او *فائق المقال* را در نخستین سال ورود به حیدرآباد تألیف کرده‌است، مصاحبت او با ملوک می‌بایست مربوط به پیش از این تاریخ و در نواحی مختلف بوده باشد. به هر حال احمد سالهای ۱۰۶۸-۱۰۷۹ق را در نواحی مختلف خراسان، چون ادکان، شاندیز و مشهد گذرانیده و در هر یک از این نواحی تألیف یا تألیفاتی داشته است (آقابزرگ، همان، ۳۶۲/۳، مصفی *المقال* ، ۵۲؛ GAL، همانجا). در حالی که وی در اوایل ۱۰۷۹ق هنوز در مشهد بوده و در آن شهر کتاب *معارج الدین و مناهج الیقین* را تألیف کرده بود (همانجا)، در اواسط همان سال به هرات رفت و رسالهٔ *المقنعة الانیسة و المغنی النفیسة* را در آنجا نوشت (نک: ملک، ۴۹۵/۶). اقامت او در هرات ظاهراً کوتاه مدت بوده، زیرا در ذیقعدهٔ همان سال در قندهار کتاب *التحفة الصفویه* را نوشته است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۴۴۷/۳) و از آنجا به کابل رفته و در ۱۰۸۰ ق به تألیف کتاب *عمدة الاعتماد فی کیفیة الاجتهاد* پرداخته است (همان، ۳۳۴/۱۵). برخی از رسائل او - که نسخه‌های آنها موجود است - در ۱۰۸۱ق در حیدرآباد نوشته شده است و کتاب *کلیات الطب* را در ۱۰۸۲ق در شاه جهان‌آباد تألیف کرده است (همان، ۳۰/۱، ۱۳۰/۱۸). از احوال احمد پس از ۱۰۸۵ق اطلاعی در دست نیست. وی در همین سال برای شخصی به نام احمد بن جعفر چلبی اجازه نوشته است (ملک، ۴۹۶/۶).

احمد از بیشتر علوم و فنون روزگار خویش بهره داشته و کتابها و رساله‌هایی در هر باب نوشته است. تألیفات او - که نسخه‌های آنها در دست است - دانش او را در تفسیر، اصول، حدیث، فقه، رجال، اخلاق، فنون ادبی، طب، هیأت و نجوم، علوم طبیعی و مهارتهایی چون قیافه شناسی نشان می‌دهد و چنانکه خود در *فائق المقال* یاد کرده، ۱۲۰۰ حدیث را با سلسلهٔ اسناد و ۱۲۰۰۰ حدیث را بدون سلسلهٔ اسناد ازبر داشته است (کشمیری، ۱۸۲؛ قس: حسنی، ۴۱/۵).

گفتنی است که احمد، حر عاملی را شیخ، استاد و ملاذ خویش خوانده است (نک: ص ۳۱۰).

آثار: تا آنجا که می‌دانیم تألیفات او همه به زبان عربی است. مهم‌ترین آنها *فائق المقال* ، در حدیث و رجال است که آخرین اثر موجود اوست. دیگر *الدرة النجفیة فی الاصول الفقهیه* است. بیشتر این تألیفات با ذکر نسخه‌های آنها توسط آقابزرگ، در مجلدات مختلف *الذریعه* (نک: فاضل، ۷۲) و نیز بروکلمان (GAL, II/542; GAL,S, II/577-578) گزارش شده است (همچنین برای فهرست برخی دیگر از تألیفات، نک: آقابزرگ، *مصفی المقال*، ۵۰-۵۱؛ امین، ۶۲۴/۲؛ کحاله، ۲۷۳/۱).

آثار خطی او که نسخه‌های آنها موجود است، اینهاست: ۱. *آداب المناظرة* ، ضمن مجموعه‌ای در نجف در کتابخانهٔ شیخ هادی آل کاشف الغطاء نگهداری می‌شود (آقابزرگ، *الذریعة*، ۳۰/۱)؛ ۲. *تحفة ذخائر کنوز الاخبار* (شورا، ۱۸۸/۱۲)؛ ۳. *تحفة العزیزة* ، در اصول (ملک، همانجا)؛ ۴. *کتاب الحساب*، ضمن همان مجموعه (آقابزرگ، همان، ۵/۷)؛ ۵. *الدرة النجفیة فی اصول الفقهیة* ، که نسخه‌ای از آن با تقریظ حرعاملی در زنجان موجود است (همان، ۱۱۳/۸)؛ ۶. *رسالة فی القیافة* ، ضمن همان مجموعه (همان، ۲۲۲/۱۷)؛ ۷. *رسم الخط*، ضمن همان مجموعه (همان، ۲۳۱/۱۱)؛ ۸. *الزبدة* ، در معانی و بیان، ضمن همان مجموعه (همان، ۱۵/۱۲)؛ ۹. *العبقریة* (مولوی، ۱۵۰/۱)؛ ۱۰. *عمدة الاعتماد فی کیفیة الاجتهاد* ، ضمن همان مجموعه (آقابزرگ، همان، ۳۳۴/۱۵-۳۳۵)؛ ۱۱. *غوث العالم فی حدوث العالم* ، ضمن همان مجموعه (همان، ۷۲/۱۶)؛ ۱۲. *فائق المقال فی الحدیث و الرجال* ، که نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا موجود است (نیز نک: همان، ۹۱/۱۶)؛ ۱۳. *الفلکیة* ، در هیأت و نجوم، ضمن همان مجموعه (همان، ۳۱۴/۱۶-۳۱۵)؛ ۱۴. *کلیات الطب* ، ضمن همان مجموعه (همان، ۱۳۰/۱۸)؛ ۱۵. *مصباح الصلاح و مفتاح النجاح* (مرکزی، ۴۰۴/۸)؛ ۱۶. *المعانی* ، در تفسیر (ملی، ۱۱۰/۱۰-۱۱۱)؛ ۱۷. *المقنعة الانیسة و المغنی النفیسة* ، در علم حدیث (ملک، ۴۹۵/۶)؛ ۱۸. *الاولیاء فی تنزیه الانبیاء* (شیروانی، ۱۴۹۹/۴).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة* ؛ همو، *مصفی المقال*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ احمد بن عبدالرضا، *فائق المقال* ، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة* ، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ حسنی، عبدالحی، *نزهة الخواطر* ، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ شورا، خطی ؛ شیروانی، محمد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ وزیری یزد* ، تهران، ۱۳۵۵ش؛ فاضل قاینی، علی، *معجم مؤلفی الشیعة*، تهران، ۱۴۰۵ق؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین* ، بیروت، ۱۳۷۶ق؛ کشمیری، محمدعلی، *نجوم السماء* ، قم، ۱۳۹۴ق؛ مرکزی، خطی ؛ ملک ، خطی ؛ ملی، خطی ؛ مولوی عبدالحمید، *مفتاح الکنوز الخفیة* ، پتنه، ۱۹۱۸م؛ نیز: GAL; GAL,S.

محمدآصف فکرت

اَحْمَدِ بْنِ عَبْدُالْعَزیزِ بْنِ اَبی دُلَف، نک: بنی دلف.

اَحْمَدِ بْنِ عَبْدُاللهِ بْنِ اِبْراهیم، نک: آل طباطبا.

اَحْمَدِ بْنِ عَبْدُاللهِ خُجَسْتانی (مق ۲۶۸ق/۸۸۲م)، از امرا و سرداران برجستهٔ اواخر عصر طاهریان که پس از انحطاط این دودمان، بر سر امارت خراسان با صفاریان در افتاد و چندی در آنجا به استقلال فرمان راند. چنانکه از نسبت او پیداست، وی اصلاً از خجستان در ارتفاعات هرات و از توابع بادغیس بوده است که به گفتهٔ جغرافی نویسان، ساکنانش از خوارج بودند (نک: اصطخری، ۲۶۶؛ ابن حوقل، ۴۴۱/۲).

براساس حکایتی از نظامی عروضی، احمد بن عبدالله نخست در خجستان «مردی خربنده» بود؛ اما ابیاتی از *دیوان* حنظلهٔ بادغیسی از نخستین شاعران پارسی‌گوی ایرانی، در او سخت مؤثر افتاد؛ پس داعیهٔ امیری و سروری در او پدید آمد و پیشهٔ خود را رها کرد و به علی بن لیث، برادر یعقوب صفاری پیوست و از سوی او به شحنگی اقطاعاتش در کَروخِ هرات و خوافِ نیشابور منصوب شد؛ اما چندی بعد از اطاعت

صفاریان سر پیچید و بیهق و نیشابور را تسخیر کرد و سرانجام بر سراسر خراسان دست یافت (ص ۲۶ـ ۲۷؛ نیز نک: براون، ۵۲۰/۱ـ ۵۲۱؛ صفا، ۱۸۰/۱). اینکه احمد بن عبدالله تحت تأثیر شعر حنظلهٔ بادغیسی شغل خود را رها کرده و به صفاریان پیوسته باشد، جای تأمل دارد. از گفته‌های مؤلف گمنام *تاریخ سیستان* که احمد بن عبدالله را در زمرهٔ یکی از سرکردگانِ سالوکان (یا صعالیک) آورده است که به هنگام فتح نیشابور به دست یعقوب بن لیث، بدو پیوست (ص ۲۲۴ـ ۲۲۵)، چنین برمی‌آید که وی نیز مانند برخی دیگر از سرداران آن دوره از طریق عیاری شهرتی یافته و توانسته است پس از فروپاشی سلسلهٔ طاهریان در خراسان و خلأ قدرت در آن نواحی و کشمکشهای مدعیانِ امارت، نقش برجسته‌ای ایفا کند (نیز نک: زرین‌کوب، ۱۱۵/۲).

به گفتهٔ ابن اثیر، احمد بن عبدالله نخست از یاران محمد بن طاهر، امیر خراسان بود و در ۲۵۹ق پس از چیرگی یعقوب بن لیث بر نیشابور، به او و برادرش علی بن لیث پیوست (۲۹۶/۷) و بر آن شد تا با نیرنگ به مقاصد خود دست یابد. نخست برضد پسران شَرکُب (شرکُب) یعنی ابراهیم و ابوحفص یعمر و ابوطلحه منصور، سرداران متنفذ یعقوب به توطئه پرداخت. پس از آنکه یعقوب و ابراهیم را به یکدیگر بدگمان ساخت، از سوی یعقوب به نبرد ابراهیم رفت و او را به قتل رساند و نزد امیر صفاری تقرب یافت (ابن‌اثیر، همانجا؛ نیز نک: عوفی، ۳(۱)/۳۲۵ـ ۳۲۹).

هنگامی که یعقوب خواست از نیشابور به سیستان رود، عزیز (عزیر) بن سری را به نیابت خود بر آنجا گمارد و امارت هرات را به برادر خود عمرو داد. احمد بن عبدالله که از همین‌زمان اندیشهٔ مخالفت در سر می‌پرورانید، از علی بن لیث خواست تا پیشکاری خود را در خراسان به‌وی سپارد. علی از یعقوب اجازه خواست و او موافقت کرد. اما چون یعقوب از نیشابور رفت، خجستانی مردانی گرد آورد و در ۲۶۱ق آشکارا از فرمان او سرپیچید و بست نیشابور و قومس و بسطام را تصرف کرد. در آغاز سال ۲۶۲ق به نیشابور تاخت و نایب یعقوب را از آنجا راند و خطبه به نام طاهریان کرد (ابن‌اثیر، ۲۹۷/۷؛ نیز نک: باسورث، 116).

به روایت ابن خلکان (۴۲۳/۶)، احمد بن عبدالله برای جلب قلوب مردم نیشابور که ظاهراً هنوز از امارت چندین سالهٔ طاهریان خاطره‌ای خوش داشتند، خود را متمایل به این دودمان نشان داد و حتی در نامه‌هایش خود را احمد بن عبدالله طاهری می‌نامید؛ اما محمد بن طاهر که در این زمان در بغداد به‌سر می‌برد، هرگز جرأت نکرد به تختگاه پیشین خود بازگردد (*ایرانیکا*).

احمد بن عبدالله پس از استقرار در نیشابور، رافع بن هرثمه یکی از امرای یعقوب را نزد خویش فرا خواند (ابن اثیر، همانجا) و فرماندهی سپاهش را بدو سپرد. آنگاه بر آن شد تا از حمایت یعمر بن شرکب ـ که این زمان بلخ را به محاصره گرفته بود ـ نیز بهره گیرد، اما یعمر به‌سبب قتل برادرش به‌دست خجستانی به همکاری با او تن نداد و به هرات حمله کرد و بر آن شهر چیره شد. احمد به هرات شتافت و میان آن دو کشمکشها بود، تا سرانجام به نیرنگ احمد، یعمر کشته شد. در این میان ابوطلحه برادر یعمر که نیشابور را از احمد بن عبدالله تهی دید، بدانجا تاخت و شهر را گرفت و خطبه به نام حسین بن طاهر برادر محمد بن طاهر کرد که پیش از آن از اصفهان به نیشابور آمده، اما احمد بن عبدالله از گردانیدن خطبه به نام او سرباز زده بود. از این‌روی احمد به نیشابور لشکر کشید و در حوالی این شهر برادرش عباس را به نبرد ابوطلحه فرستاد. این لشکر منهزم شد و عباس به قتل رسید. خجستانی پس از آگاهی از این شکست، به هرات بازگشت، ولی از احوال برادر خبر نداشت. پس رافع بن هرثمه حیله‌ای اندیشید و خود را به ابوطلحه نزدیک کرد و امان یافت و به نیشابور رفت و خبر قتل عباس را به احمد رسانید. بنابر همین روایت، ابوطلحه چندان به رافع اعتماد یافته بود که وی را به گردآوری مالیات بیهق و بُست روانه کرد، ولی رافع با آن مالها که گرفت، نزد احمد بازگشت (همو، ۲۹۷/۷ـ ۲۹۸؛ قس: بیهقی، ۶۷ـ ۶۸).

در ۲۶۳ق پس از نزاع میان ابوطلحه و یکی از سردارانش به نام اسحاق شاری، نیشابوریان ابوطلحه را راندند و احمد بن عبدالله را به سوی خود خواندند. او بی‌درنگ از هرات باز آمد و شهر را گرفت. ابوطلحه به حسن بن زید علوی در طبرستان پناه برد و با سپاهی که این علوی در اختیار او نهاد، بار دیگر به نیشابور حمله کرد، اما کاری از پیش نبرد (۲۶۵ یا ۲۶۶ق) و به بلخ روی آورد (نک: ابن‌اثیر، ۲۹۹/۷ـ ۳۰۰). از سوی دیگر احمد بن عبدالله به بهانهٔ همراهی حسن بن زید با ابوطلحه آهنگ جرجان کرد و حسن بن زید را به آمل گریزاند و در جمادی الاول و رجب ۲۶۶ جرجان و برخی دیگر از نواحی طبرستان را غارت کرد (طبری، ۵۵۲/۹؛ ابن‌اثیر، ۳۰۰/۷، ۳۳۵).

به‌گفتهٔ ابن اسفندیار ـ مورخ محلی طبرستان که جزئیات بیشتری از این رویداد به دست داده است ـ رستم بن قارن، یکی از امرای محلی طبرستان، پس از آنکه قومس را از دست قاسم بن علی بیرون آورد، نزد احمد بن عبدالله کس فرستاد و او را برانگیخت تا به حسن بن زید در جرجان بتازد. در حالی که حسن بن زید برادرش را برای سرکوب رستم ابن قارن به قومس فرستاده بود، احمد با لشکر نیشابور به جرجان رسید. حسن بن زید با اینکه برادر را از بین راه بازگردانده بود، خود به تمیشه عقب نشست (ص ۲۴۸). احمد بن عبدالله پس از تصرف جرجان که گویا با مقاومتهایی هم روبه‌رو شد (نک: سهمی، ۴۴۲)، به تعقیب حسن ابن زید پرداخت؛ خزاینش را غارت کرد و بسیاری کسان را به اسارت گرفت و پس از آنکه مال فراوانی از مردم ستاند، به نیشابور بازگشت (ابن‌اسفندیار، ۲۴۸ـ ۲۴۹). گفته‌اند که برخی از علمای جرجان نیز در این حمله به دست خجستانی به قتل رسیدند (نک: ابوالفرج، ۷۱۴).

احمد بن عبدالله هنگامی به نیشابور رسید که عمرو لیث، جانشین یعقوب، از سوی خلیفه فرمان امارت خراسان داشت و نیشابور در تصرف او بود. در نبردی که میان عمرو و احمد روی داد، عمرو شکست خورد و به هرات گریخت (طبری، همانجا؛ گردیزی، ۳۱۱ـ ۳۱۲؛ حمزهٔ

اصفهانی، ۱۷۷؛ ابن‌اثیر، همانجا). عمرو که شکست خود را ناشی از رابطهٔ نهانی برخی از اطرافیان، از جمله برادرش علی بن لیث و محمد ابن طاهر با احمد بن عبدالله می‌دید، درصدد مجازات آنان برآمد. علی را در هرات به بند کشید (*تاریخ سیستان*، ۲۳۷) و چندی بعد محمد بن طاهر و برخی از افراد خانواده‌اش را بدین اتهام که برادر او حسین بن طاهر با همدستی احمد بن عبدالله در منابر خراسان خطبه به‌نام وی خوانده است، دستگیر و زندانی کرد (طبری، ۵۵۷/۹).

از سوی دیگر در نیشابور، امام اهل حدیث این شهر به نام یحیی بن محمد بن یحیی ذُهْلی، ملقب به حَیکان (کیکان؟) و نیز گروهی از مُطَّوِّعه و فقیهان که از عمرو جانبداری می‌کردند، بدان سبب که احمد بن عبدالله از سوی خلیفه فرمان حکومت نیافته است، به مخالفت با او برخاستند. خجستانی نیز برای مقابله با این گروه از اختلافهای دو فرقهٔ اصحاب حدیث (اهل مدینه) و اصحاب رأی (اهل عراق) در نیشابور بهره برد و با حمایت از گروه اخیر توانست بر حیکان و دیگر مخالفانش فایق آید (گردیزی، ۳۱۲؛ ابن‌اثیر، ۳۰۰/۷).

احمد بن عبدالله در ۲۶۷ق پس از تثبیت موقع خود در نیشابور برای مقابله با عمرو به هرات تاخت، اما کاری از پیش نبرد و از آنجا به سیستان حمله برد. مردم این شهر که از سوی عمرو به مال و سپاه مدد می‌یافتند، در برابر او پای فشردند، تا سرانجام احمد بن عبدالله پس از ویرانی رَبَض سیستان (محلات حاشیهٔ حصار شهر)، به سبب شورش نیشابوریان به این شهر بازگشت (همو، ۳۰۰/۷-۳۰۱؛ *تاریخ سیستان*، همانجا).

در غیبت احمد بن عبدالله خجستانی در نیشابور گروهی از اهالی و عیاران شهر پیرامون حیکان گرد آمدند و با سپاهی که عمرو فرستاده بود، نایب احمد را به سبب بدرفتاری با مردم دستگیر کردند و هواداران عمرو بر شهر دست یافتند. احمد پس از بازگشت به نیشابور، به قلع و قمع مخالفان پرداخت و بار دیگر بر شهر چیره شد. حیکان از نیشابور گریخت و پس از مدتی او را مرده یافتند (ابن‌اثیر، ۳۱۰/۷)، یا به قولی دیگر به دست خجستانی به قتل رسید (ذهبی، ۲۸۷/۱۲، ۹۷/۱۳).

از روایت طبری چنین برمی‌آید که احمد بن عبدالله تا ۲۶۷ق اسماً تابع طاهریان بود، اما در همین سال نام محمد بن طاهر را در شهرهای مختلف خراسان از خطبه انداخت و خطبه و سکه به نام خود و المعتمد (خلافت: ۲۵۶-۲۷۹ق/۸۷۰-۸۹۲م) خلیفهٔ عباسی کرد (۵۸۹/۹، ۶۰۰). از احمد بن عبدالله سکه‌هایی مربوط به سالهای ۲۶۷ و ۲۶۸ق در دست است که در هرات و نیشابور ضرب شده است (نک‍: باسورث، 117؛ زامباور، ۷۸، حاشیه).

احمد بن عبدالله در ۲۶۷ق بر آن شد که عراق عجم را نیز تسخیر کند و تا سمنان هم پیش رفت، اما مردم ری از بیم او حصارهای شهر را استوار کردند و در آن تحصن گزیدند و او توفیقی نیافت و به نیشابور بازگشت (طبری، ۵۹۹/۹). عمرو بن لیث در اوایل سال ۲۶۸ق ابوطلحه منصور بن شرکب را ــ که بلخ در محاصرهٔ سپاه او بود ــ به هرات فرا خواند. سپس او را برجای خود در خراسان گمارد و به سیستان روانه شد. احمد بن عبدالله سپاه به سرخس برد و ابوطلحه را درهم شکست و او را به سیستان گریزاند و خود در طخارستان ماند (ابن‌اثیر، همانجا؛ *تاریخ سیستان*، ۲۳۹). احتمالاً در همین زمان بود که هرات را نیز تصرف کرد و در آنجا به نام خود سکه زد (اسفزاری، ۳۸۳/۱؛ زامباور، همانجا). چندی بعد هنگامی که طاهریان از حمایت احمد بن عبدالله ناامید شدند، احمدبن‌محمدبن‌طاهر، فرزند آخرین امیر طاهری خراسان که در آن زمان در خوارزم فرمان می‌راند، سپاهی به نیشابور گسیل کرد تا احمد بن عبدالله را از آنجا بیرون کند، اما کاری از پیش نبرد (ابن‌اثیر، ۳۰۲/۷).

در اواخر ۲۶۸ق که احمد بن عبدالله در طایکانِ طخارستان به سر می‌برد، خبر یافت که ابوطلحه مادرش را در نیشابور به اسارت گرفته است. پس بدانجا شتافت و در شوال همین سال در شادیاخ نیشابور به‌دست دو تن از غلامانش که از او آزردگی داشتند، به قتل رسید (طبری، ۶۱۲/۹؛ ابن‌اثیر، ۳۰۱/۷-۳۰۳؛ بیهقی، ۶۸)؛ اما به روایت منحصر عوفی که در *جوامع الحکایات* آمده است، خجستانی وقتی برای ستاندن مال به طبرستان رفته بود، در غیاب وی یکی از غلامانش به نام عیاش، خانهٔ او را در نیشابور غارت کرد و مادرش را با خود برد و او را در بین راه جرجان کشت. خجستانی به نیشابور بازگشت و بزرگان و مردم شهر را سخت سرزنش کرد و دست بیداد بر مردم بگشاد، تا اینکه سرانجام خود به دست غلامانش کشته شد (۳(۲)/۵۰۷-۵۱۱). پس از قتل خجستانی، یاران وی رافع بن هرثمه را به فرماندهی برگزیدند (ابن‌اثیر، ۳۶۸/۷).

احمد بن عبدالله هنگامی به طلب امارت برخاست که فرمانروایی ۴۰ سالهٔ طاهریان در خراسان رو به ضعف و انحطاط نهاده بود و او می‌کوشید تا از میراث طاهریان نصیبی بَرَد. وی در مقابل یعقوب که به‌عنوان جانشین مقتدر طاهریان در خراسان، قدرت و اعتباری یافته بود، به بهانهٔ حمایت از دودمان طاهری چندی بر خراسان چیره شد. از مهم‌ترین عوامل پیروزی وی، گرفتاریهای یعقوب در جنوب ایران و عراق بود. هنگامی که او در ۲۶۲ق/۸۷۶م به سوی بغداد لشکر کشید و سرانجام در دیر عاقول از قوای خلیفه شکست خورد (نک‍: ابن‌اثیر، ۲۹۰/۷-۲۹۱)، احمد بن عبدالله به آسانی بر خراسان چیره شد. منابع کهن از روابط او با دستگاه خلافت عباسی آگاهی چندانی به دست نداده‌اند، اما برخی از مورخان متأخرتر چون علی بن زید بیهقی بر این باورند که او از سوی المعتمد، خلیفهٔ عباسی بر خراسان امارت می‌کرده است (ص ۶۶). با توجه به بیم خلیفه از توسعه طلبیهای یعقوب و همچنین درگیری المعتمد با قیام زنگیان در اهواز و بصره، بعید به نظر نمی‌رسد که وی برای مقابله با یعقوب، امارت احمد بن عبدالله را بر خراسان تأیید کرده باشد.

پس از مرگ یعقوب، برادرش عمرو نیز نتوانست وی را از خراسان بیرون کند. خلیفه با اینکه به اجبار مقام شحنگی بغداد و نیز امارت

خراسان را به عمرو واگذارده بود، همچنان وی را تهدیدی جدی برای دستگاه خلافت تلقی می‌کرد. از این‌روی، تاخت و تازهای احمد بن عبدالله در خراسان و کشمکشهای وی با عمرو می‌توانست دستگاه خلافت را از ناحیهٔ این امیر صفاری آسوده خاطر نگاه دارد (نک: اشپولر، ۱۳۰). خلیفه که از تجدید قدرت طاهریان برای مقابله با خطر صفاریان ناامید شده بود، می‌بایست از مرد مقتدری چون احمد بن عبدالله که شکستهای بسیاری بر عمرو وارد آورده بود، حمایت کند.

برخی نویسندگان، شاید از آن‌روی که خجستان به مسکن خوارج شهرت داشته است، احمد بن عبدالله را «خارجی» خوانده‌اند (نک: خطیب، ۲۱۸/۱۴؛ ابن جوزی، ۶۲/۵)، اما هیچ‌یک از متقدمان او را از خوارج ندانسته‌اند و به نظر می‌رسد که اطلاق این عنوان بر او فقط به سبب خروج و عصیانش بر حاکم وقت بوده است.

احمد بن عبدالله با اینکه مردی ستمگر بود و داستانها دربارهٔ او نقل کرده‌اند (نک: ابن‌اثیر، ۳۰۴/۷؛ عوفی، ۳(۲)/۴۱۰-۴۱۲، ۵۰۴-۵۱۱؛ ذهبی، ۹۶/۱۳-۹۷) و با اینکه از هر وسیله‌ای برای رسیدن به مقاصد خود بهره می‌گرفت، باز به گفتهٔ ابن‌اثیر (همانجا) از صفات نیکی چون بخشندگی، شجاعت، حسن معاشرت نیز برخوردار بود و به کسانی که او را پیش از رسیدن به امارت یاری رسانده بودند، سخت نکویی می‌کرد.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به‌کوشش کرامر، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمهٔ جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ علی پاشا صالح، تهران، ۱۳۳۲ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ زامباور، ادوارد، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمدحسن بک و حسن احمدمحمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طبری، *تاریخ*؛ عوفی، محمد، *جوامع الحکایات و لوامع الروایات*، به‌کوشش امیر بانو مصفا، تهران، ۱۳۵۲ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به‌کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ نیز:

Bosworth, C. E., « The Ṭāhirids and Ṣaffārids», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. V; *Iranica*.

ابوالفضل خطیبی

اَحْمَدِبْن عَبْدُاللّهِ مَسْتور، از امامان اسماعیلیه در دورهٔ ستر و از اخلاف محمد بن اسماعیل بن جعفر (ع) که انشای مجموعهٔ *رسائل اخوان الصفا* بدو منسوب است.

پیچیدگی و ابهامی که تاریخ جنبش اسماعیلی را در دورهٔ ستر - مدت زمانی نزدیک به یک سده - فرا گرفته، مانع از آن است که بتوان به ارزیابی درستی از وضعیت رهبران اسماعیلی و چگونگی فعالیتهای ایشان در آن دوره، دست یافت. معمولاً گفته می‌شود که رهبری اسماعیلیه در فاصلهٔ امامت محمد بن اسماعیل و عبیدالله مهدی، در دست ۳ تن امام مستور، از اخلاف محمد بن اسماعیل بوده که احمد بن عبدالله یکی از آنان است؛ اما در اینکه این امامان شخصیتهای تاریخی بوده‌اند، یا امامان فرضی - که بعدها اعتقادات رهبران جنبش آنان را آفریده است - اظهار نظر قطعی نمی‌توان کرد (نک: دفتری، 107؛ حمدانی، ۱۶۲؛ فیضی، 320-319؛ لوئیس، 71). این امر بیشتر ناشی از فقدان مدارک و منابع از یک سو و تعارض میان منابع موجود، از سوی دیگر است. دربارهٔ دورهٔ ستر، به طور کلی دو دسته منابع اسماعیلی و ضد اسماعیلی را می‌توان جست که روایتهای کاملاً متفاوتی ارائه می‌دهند، اما در میان هر یک از این دو دسته نیز یکپارچگی و اتفاق نظر وجود ندارد (نک: همانجا)، چنانکه به گفتهٔ ایوانف («اسماعیلیان...»[1]، 74) دربارهٔ نامها و عدهٔ امامان در این دوره، بیش از ۲۰۰ روایت متفاوت وجود دارد (نیز نک: حمدانی، همانجا).

در منابع اسماعیلی، نخستین بار نام احمد بن عبدالله را در کتاب *استتار الامام* اثر داعی احمد بن ابراهیم نیشابوری می‌یابیم. در این کتاب که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق (استرن، 172) نوشته شده، نام ۳ تن از امامان اسماعیلی در دورهٔ ستر که پدران عبیدالله مهدی بوده‌اند، آمده، اما از محمد بن اسماعیل و نسبت او با این امامان سخنی به میان نیامده است (برای تفصیل دربارهٔ امامان یاد شده، نک: نیشابوری، ۹۵).

البته در اثر منتشر نشده‌ای با عنوان *الفرائض و حدود الدین* نوشتهٔ جعفر بن منصور الیمن که به نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق تعلق دارد، به مناسبتی از احمد بن عبدالله یاد شده است. این کتاب متضمن نامه‌ای است، منسوب به عبیدالله مهدی که به جامعهٔ اسماعیلی در یمن نوشته است. در این نامه که مستقلاً توسط حسین همدانی با عنوان *فی نسب الخلفاء الفاطمیین* به چاپ رسیده، نام اجداد عبیدالله مهدی و از جمله، احمد بن عبدالله آمده است، اما شگفت آور آنکه این امامان از نسل عبدالله بن جعفر صادق (ع) معرفی شده‌اند، نه از نسل اسماعیل بن جعفر صادق (ع) (نک: همدانی، ۹-۱۲).

گفتنی است حتی اگر فرض کنیم که انتساب این نامه به عبیدالله درست باشد، مضمون آن هیچ گاه از جانب فاطمیان و داعیان آنان و نیز بعدها توسط اسماعیلیان یمن و ایران، مورد قبول واقع نشد و هرگز در گزارشهای رسمی تاریخ فاطمیان وارد نگردید. به علاوه سازمان دعوت در عصر فاطمی هیچ گاه به طور رسمی تمایل به آشکار کردن نسب امامان و نام ائمهٔ دورهٔ ستر نداشت. مروری بر نامهٔ المعز خلیفهٔ فاطمی به داعی سند، خود گویای این مدعاست (نک: ادریس، عیون...، ۱۳۰/۶-۱۳۴). قاضی نعمان نیز که قاضی القضات المعز و از

---

1. «Ismailis...»

برجسته‌ترین نظریه پردازان خلافت فاطمی است، در هیچ یک از آثار خود، نامی از امامان دورهٔ ستر نبرده، و گاه حتی یاد کردن از آنان را در حکم افشای اسرار دانسته است (نک: ص ۱۹۱-۱۹۲). این وضعیت تا دوره‌های متأخرتر در عصر فاطمیان نیز همچنان به چشم می‌خورد (نک:ابوالفوارس،۳۸).

ادریس بن حسن، داعی یمنی و مورخ اسماعیلی، در دو اثر خود *عیون الاخبار* (۴/۳۶۷-۳۶۸، ۳۹۰-۳۹۴) و *زهر المعانی* (ص ۲۱۱-۲۱۶) احمد بن عبدالله را از امامان دورهٔ ستر و نوادهٔ محمد بن اسماعیل یاد می‌کند که پس از پدرش عبدالله بن محمد بن اسماعیل به امامت رسید و در هیأت تاجران به کوفه، دیلم، سلمیه و عسکر مکرم آمدوشد داشت. داعی ادریس، احمد بن عبدالله را نویسندهٔ *رسائل اخوان الصفا* معرفی می‌کند (نک: ادامهٔ مقاله). در تصویری که او از دورهٔ ستر ترسیم کرده است، افراد خاندان میمون قداح در سلسله مراتب دعوت، از نقش مهمی برخوردارند و به عنوان حجت امامان مستور معرفی می‌شوند. او احمد بن عبدالله را با لقب «الامام التقی» معرفی می‌کند و حسین فرزندش را امام پس از او می‌داند. داعی ادریس از کسی به نام احمد بن عبدالله بن میمون قداح نیز سخن می‌گوید که حجت حسین بن احمد بن عبدالله، آخرین امام دورهٔ ستر است.

در منابع نزاری نام و لقب ۳ امام دورهٔ ستر، با اندک تفاوتی نسبت به دیگر منابع اسماعیلی، ذکر شده است. در این منابع نام احمد بن عبدالله که حلقهٔ میانی این سلسله محسوب می‌شود، گاه احمد و گاه محمد و لقب او وفی یا وفی الدین ضبط شده است (نک: ابواسحاق، ۲۳؛ کلام پیر، ۵۰؛ جوینی، ۳/۱۵۸-۱۵۹؛ قزوینی، ۳/۳۵۵-۳۵۶).

درخور توجه است که در کتابهای انساب، در شمار فرزندان محمد بن اسماعیل، نامی از عبدالله و فرزند او احمد در میان نیست، بلکه در این منابع همواره از شخصی به نام جعفر سلامی و فرزندش محمد مشهور به «الحبیب» یاد شده است (نک: عمری، ۱۰۱؛ فخرالدین رازی، ۱۰۱-۱۰۲؛ ابوطالب، ۲۳-۲۴؛ ابن عنبه، ۲۳۴).

گزارشهای ضد اسماعیلی که به طور عمده از رسالهٔ ابن رزام عبدالله بن محمد در رد اسماعیلیه، سرچشمه گرفته، تصویر دیگری از دورهٔ ستر ترسیم می‌کنند. قسمتهای مهمی از این رساله را ابن ندیم نقل کرده است (ص ۲۳۸-۲۳۹). همین گزارش بعدها مورد استفادهٔ شریف ابوالحسین محمد بن علی، معروف به اخو محسن واقع شده است. رسالهٔ اخو محسن در رد اسماعیلیه مفقود است، اما قسمتهایی از آن در آثار ۳ مورخ مشهور مصری: نویری، ابن دواداری و مقریزی آمده است. مهم‌ترین و بحث انگیزترین قسمت این گزارشها رد نسب علوی خلفای فاطمی است (نک: دفتری، «تحقیقات...»، ۱۲۲). اخو محسن، احمد بن عبدالله را از فرزندان میمون قداح دانسته که پس از مرگ پدرش عبدالله، در سلمیه جای وی را گرفته است و عبدالله خود را از نسل عقیل بن ابی طالب می‌خواند و به محمد بن اسماعیل دعوت می‌کرد (نویری، ۲۵/۱۸۹؛ ابن دواداری، ۶/۱۹).

البته تحقیقات جدید دربارهٔ اسماعیلیه روشنگر این نکته بوده است که ماجرای عبدالله بن میمون قداح و نقش او و خاندانش در پیشبرد جنبش اسماعیلیه، افسانه‌ای بیش نیست (ایوانف، «اسماعیلیان»، 77؛ دفتری، همان، ۱۲۳-۱۲۴) و از برخی منابع به ویژه نامهٔ المعز به داعی سند (نک: ادریس، عیون، ۶/۱۳۰-۱۳۴) و نامهٔ عبیدالله به اسماعیلیان یمن (نک: همدانی، ۹-۱۰)، چنین بر می‌آید که لقب «میمون»، «سعید» و «مبارک» و القابی شبیه به اینها، نامهای مستعاری بوده‌اند که امامان برای اختفا از آنها بهره می‌جسته‌اند (دفتری، 112). در منابع متقدمی همچون نوشته‌های نوبختی، سعد اشعری، طبری، عریب و نیز آثار اسماعیلی عصر فاطمی همچون نوشته‌های قاضی نعمان، جعفر بن منصور الیمن و داعی نیشابوری، هیچ‌گونه اشاره‌ای به حضور عبدالله بن میمون قداح و فرزندان او، در رهبری نخستین اسماعیلیه، وجود ندارد و المعز نیز در نامهٔ خود، چنین انتسابی را مردود دانست. البته بعدها، این فکر به آثار اسماعیلی نیز رسوخ کرد و از منابع دروزی و مستعلویان یمن سر برآورد (همدانی، «در نسب...»[1]، 8). از این رو دو شخصیت به نامهای احمد بن عبدالله در این منابع وجود دارد که یکی از نسل محمد ابن اسماعیل و امام است و دیگری از نسل میمون قداح و حجت امام. نکتهٔ قابل توجه آنکه در همین منابع، تنها در دورهٔ ستر است که به نقش فرزندان میمون قداح اشاره شده است و با شروع دورهٔ ظهور و عصر فاطمیان، افراد این خاندان گویا یکباره از صفحهٔ تاریخ محو می‌شوند (نک: دفتری، «نکاتی...»، ۴۳۹).

تاریخ طبری (۱۰/۹۶) ظاهراً کهن‌ترین منبعی است که به هنگام ذکر وقایع یک جنبش قرمطی در سدهٔ ۳ق از شخصی به نام احمد بن عبدالله نام برده است. در این متن ذیل وقایع ۲۸۹ و ۲۹۰ق، به هنگام بحث از شورشهای قرمطی که در اواخر سدهٔ ۳ق در شام رخ داد، چنین آمده است که پس از آنکه معتضد، خلیفهٔ عباسی برای سرکوب قرمطیان، کوفه و پیرامون آن را تحت فشار قرار داده بود، زکرویه پسر مهرویه که از سران قرمطی بود، پسران خود را فرستاد تا از گروهی از قبیلهٔ کلب، بیعت ستانند. جماعت معروف به بنو علیص از کلبیها با یحیی پسر زکرویه بیعت کردند و خود را از دوستداران علی بن ابی طالب (ع) و پیرو محمد بن اسماعیل خواندند. یحیی خود را ابوعبدالله بن محمد بن اسماعیل یا محمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل نامید و نخستین بار او و پیروانش خود را فاطمی خواندند که البته ارتباط این گروه با کسانی که بعدها (۲۹۶ق) در مغرب با عنوان فاطمیان ظهور کردند، سؤال برانگیز است. یحیی در نبرد با سپاه مصر کشته شد و بنو علیص، پس از او با برادرش حسین بیعت کردند. او که خود را احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل و مهدی نامید، کارش بالا گرفت و شهرهای بسیاری از جمله حمص، دمشق و سلمیه را تصرف کرد (نک: همو، ۱۰/۹۴-۹۶، ۹۹-۱۰۰، ۱۰۵).

1. *On the Genealogy*...

بر پایهٔ گزارش احمد بن ابراهیم داعی نیشابوری (ص ۹۶ به بعد)، شورشهای قرمطی پایان سدهٔ ۳ق، به انگیزهٔ کینه‌توزی و انتقام از عبیدالله مهدی که آن زمان در سلمیه می‌زیست، صورت گرفت و به دنبال همین وقایع بود که عبیدالله، سلمیه را به سمت مغرب ترک کرد. اگر چه جزئیات گزارش اخیر و نیز روایت ضد اسماعیلی ابن رزام (نک: ابن ندیم، ۲۳۸ـ ۲۳۹) قابل انطباق بر گزارش طبری نیست، پیداست که با توجه به اشتراک مضامین آنها در برخی موارد، نباید در تأثیر پذیری آنها از طبری تردید نمود. مهم‌ترین نکته در گزارش طبری آن است که این گزارش اگر چه از وجود واقعی شخصی به نام احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل خبر نمی‌دهد، اما دست کم نشان می‌دهد که این نام، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق، نزد اسماعیلیان و قرمطیان عراق و شام شناخته بوده است و نامیده شدن بدان می‌توانسته پیامدهای سیاسیـ مذهبی خاصی داشته باشد.

چنانکه یاد شد، داعی ادریس در آثار خود (نک: *زهر المعانی*، ۲۱۱ـ۲۱۲، عیون، ۳۶۷/۴، ۳۶۸) تألیف *رسائل اخوان الصفا* را به احمد بن عبدالله نسبت داده است. بدیهی است با توجه به جایگاهی که این رسائل در ادبیات اسماعیلی دارد، انتساب آن به احمد بن عبدالله چندان معقول به نظر نمی‌رسد، چرا که اگر این رسائل را نوشتهٔ یکی از رهبران اسماعیلی دورهٔ ستر بدانیم، بی اعتنایی نویسندگان و داعیان عصر فاطمی بدان، غیر منطقی و سؤال برانگیز است. حتی فیلسوف و متفکر فاطمی در سدهٔ ۵ ق، داعی حمیدالدین کرمانی در آثارش یک بار هم از این رسائل نام نمی‌برد و به آنها ارجاع نمی‌دهد.

در رساله‌ای با عنوان *الاصول و الاحکام*، انشای *رسائل اخوان الصفا* به ۴ تن از داعیان اسماعیلی، نسبت داده شده است (تامر، ۷۲). عارف تامر مصحح این رساله، آن رابه داعی سوری، ابوالمعالی حاتم ابن عمران بن زهره (د ۴۹۸ق) نسبت داده است که در این صورت باید آن را نخستین ارجاع به *رسائل اخوان الصفا* در ادبیات اسماعیلی دانست (نک: استرن، 169-166).

در نیمهٔ سدهٔ ۶ ق، *رسائل اخوان الصفا* مورد توجه نخستین داعیان یمنی قرار گرفت (همو، 170). این داعیان نیز ظاهراً نویسندهٔ *رسائل* را نمی‌شناختند و از او با عنوان «الشخص الفاضل صاحب الرسائل» یاد می‌شد (نک: حامدی، ۲۹۴) و گاه تعابیری چون (نضّرالله وجهه) دربارهٔ او به کار گرفته می‌شد که دربارهٔ امام مورد استفاده نبوده است (ایوانف، «ادبیات...[1]»، 19). نخستین بار حسین بن علی بن محمد بن ولید (د ۶۶۷ق)، در رساله‌ای با عنوان *الرسالة الوحیدة*، به نقل از داعی جعفر ابن منصور الیمن، انشای *رسائل* را به احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل نسبت می‌دهد. حال آنکه پدرش علی بن محمد بن ولید بدون آنکه به احمد بن عبدالله اشاره کند، *رسائل* را نوشتهٔ یکی از امامان مستور در دورهٔ مأمون خلیفهٔ عباسی دانسته بود (نک: حمدانی، 75-74؛ استرن، 172-171).

در حالی که داعی شرف الدین جعفر بن محمد بن حمزه در رساله‌ای به تاریخ ۸۳۴ ق، همان گزارش قدیمی علی بن محمد بن ولید را دربارهٔ *رسائل* تکرار کرده بود، داعی ادریس بن حسن (د ۸۷۲ ق)، به تفصیل داستان تألیف *رسائل* توسط احمد بن عبدالله را بسط داده است (همو، 172). حسین همدانی در مقاله‌ای، منابع داعی ادریس را در این باره بر شمرده است (*رسائل*...، 300-294).

مصطفی غالب (ص ۹) بر پایهٔ همین نصوص اسماعیلی یمنی، تألیف *الرسالة الجامعة* را نیز به احمد بن عبدالله نسبت داده، و خود آن را در ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م در بیروت به چاپ رسانیده است.

مآخذ: ابن دواداری، ابوبکر، *کنز الدرر و جامع الغرر*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، به کوشش محمد حسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق قهستانی، *هفت باب ابواسحاق*، به کوشش و.ایوانف، تهران، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابوطالب مروزی، اسماعیل، *الفخری فی انساب الطالبیین*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ق؛ ابوالفوارس، احمد، *الرسالة فی الامامة*، به کوشش سامی مکارم، نیویورک، ۱۹۷۳م؛ ادریس بن حسن، *زهرالمعانی*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *عیون الاخبار و فنون الآثار*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ تامر، عارف، حاشیه بر «الرسالة المذهبة»، *خمس رسائل اسماعیلیة*، دمشق، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۶م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حامدی، ابراهیم، *کنز الولد*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۹م؛ حمدانی، عباس، «دولت فاطمیان»، *اسماعیلیان در تاریخ*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ دفتری، فرهاد، «تحقیقات اسماعیلی و اسماعیلیان نخستین»، *کتاب آگاه*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، «نکاتی دربارهٔ آغاز نهضت اسماعیلیه»، *ایران نامه*، تهران، ۱۳۶۸ش، س ۷، شـ ۳؛ طبری، *تاریخ*؛ عمری، علی، *المجدی فی انساب الطالبیین*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ق؛ غالب، مصطفی، مقدمه بر *الرسالة الجامعة* احمد بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ فخرالدین رازی، *الشجرة المبارکة*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ق؛ قاضی نعمان، *الارجوزة المختارة*، به کوشش اسماعیل قربان پونه‌والا، مونترال، ۱۹۷۰م؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *تاریخ جهانگشای* (نک: هم، جوینی)؛ *کلام پیر (هفت باب)*، به کوشش و.ایوانف، بمبئی، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش محمد جابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۴۰۴ق؛ نیشابوری، احمد، «استتار الامام»، *مجلة کلیة الآداب بالجامعة المصریة*، قاهره، ۱۹۳۶م؛ همدانی، حسین، *فی نسب الخلفاء الفاطمیین*، قاهره، ۱۹۵۸م؛ نیز:

Daftari, Farhad, *The Ismā‘īlīs : Their History and Doctrine*, Cambridge, 1990; Fyzee, A.A., « The Ismā‘īlīs», *Religion in the Middle East*, Cambridge, 1976, vol.II; Hamdani, Abbas, « An Early Fāṭimid Source on the Time and Authorship of the Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā», *Arabica*, 1979, vol. XXVI; Hamdani, H., *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, Cairo, 1958; id, « *Rasā'il Ikhwān aṣ-ṣafā* in the Literature of the Ismā‘īlī Ṭaiyibī Da‘wat», *Der Islam*, 1932; Ivanow, W., « Ismailis and Qarmatians», *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 1940, vol. XVI; id, *Ismaili Literature*, Tehran, 1963; Lewis, Bernard, *The Origins of Ismā‘īlism*, Cambridge, 1940; Stern, S.M., *Studies in Early Ismailism*, Leiden, 1983.

مسعود حبیبی مظاهری

اَحْمَدِ بْنِ عَبْدُالْمَلِکِ بْنِ شُهَیْد، نک: ابن شهید، خاندان.

1. *Ismaili Literature*.

آوانگاری مدخلها

ابوعزه	abū azza(e)
ابوعصیده	=asīda(e)
ابوعطا	=atā
ابوعطای سندی	==-ye sendī
ابوعکرمه	=ekrema
ابوالعلاء بن زهر*	ab-ol-'alā'-e-bn-e zohr
ابوالعلاء بهشتی	==-=-e beheštī
ابوالعلاء شوشتری	==-=-e šūštarī
ابوالعلاء عطاء بن یعقوب غزنوی رازی	==-=-atā'-e-bn-e ya'qūb-e qaznavī-ye rāzī
ابوالعلاء گنجوی	==-=-e ganjavī
ابوالعلاء محمد بن علی*	==-= mohammad-e-bn-e alī
ابوالعلاء معری	==-=-e ma'arrī
ابوالعلاء همدانی	==-=-e hamadānī
ابوعلقمه	abū alqame(a)
ابوعلی ابن سکره	=alī ebn-e sokkare(a)
ابوعلی احمد بن محمد چغانی*	==ahmad-e-bn-e mohammad-e čaqānī
ابوعلی اردستانی	==-ye ardestānī
ابوعلی اهوازی*	==-=ahvāzī
ابوعلی بصیر	==-=basīr
ابوعلی بلخی	==-=balxī
ابوعلی بلعمی*	==-=bal'amī
ابوعلی بن استاد هرمز	==-=-bn-e ostād hormoz
ابوعلی جبایی*	==-=jobbāyī
ابوعلی جوزجانی	==-=jū(ow)zajānī
ابوعلی حائری	==-=hā'erī
ابوعلی حبوبی	==-=hobūbī
ابوعلی حسن بن احمد بن شاذان*	==hasan-e-bn-e ahmad-e-bn-e šāzān
ابوعلی خیاط*	==-ye xayyāt
ابوعلی دامغانی	==-=dāmqānī
ابوعلی دقاق	==-=daqqāq
ابوعلی رودباری	==-=rūdbārī
ابوعلی سیاه مروزی	==-=siyāh-e marvazī
ابوعلی سیمجور	==-=sīmjūr
ابوعلی سینا*	==-=sīnā
ابوعلی صولی	==-=sūlī
ابوعلی ضریر نیشابوری	==-=zarīr-e ne(a)yšābūrī
ابوعلی طوسی	==-=tusī
ابوعلی عکبری*	==-=okbarī
ابوعلی فارسی	==-=fārsī
ابوعلی فارمدی	==-=fārmadī
ابوعلی قالی*	==-=qālī
ابوعلی قلندر پانی‌پتی	==-=qalandar-e pānīpatī
ابوعلی کاتب	==-=kāteb
ابوعلی محمد بن الیاس*	==mohammad-e-bn-e elyās
ابوعلی محمد بن همام*	===-e-=-e hammām
ابوعلی مروزی	==-ye marvazī
ابوعلی مسکویه	== moskūye(a) (meskavayh)
ابوعمار	=ammār
ابوعمران فاسی	=emrān-e fāsī
ابوعمر محمد بن احمد*	=omar mohammad-e-bn-e ahmad
ابوعمرو*	=amr
ابوعمرو بن علاء	==-e-bn-e alā'
ابوعمرو بن نجید	==-e-=-e nojayd
ابوعمرو دانی	==-e dānī
ابوعمرو دمشقی	==-e demašqī
ابوعمرو شیبانی	==-e še(a)ybānī
ابوعمرو عثمان بن حاجب*	==osmān-e-bn-e hājeb
ابوعمرو عثمان حفصی*	===-e hafsī
ابوعمیثل	=amaysal
ابوعنان فارس*	=enān-e fāres
ابوالعنبس صیمری	ab-ol-'anbas-e se(a)ymarī
ابوعوانه	abū avāna(e)
ابوعون	=own
ابوعیسی اصفهانی	=isā esfahānī
ابوعیسی وراق	==varrāq
ابوالعیناء	ab-ol-'aynā'
ابوعینیة بن محمد بن ابی عینیهٔ مهلبی*	abū oyaynat-e-bn-e mohammad-e-bn-e abī oyayne(a)-ye mohallabī
ابوالغازی بهادرخان	ab-ol-qāzī bahādor xān

ابوغالب زراری*	abū qāleb-e zorārī
ابوغانم خراسانی	=qānem-e xorāsānī
ابوغانم محمد بن هبةالله*	= = mohammad-e-bn-e hebat-ol-lāh
ابوالغرانیق*	ab-ol-qarānīq
ابوالغیث قشاش	=-=-qa(e)ys-e qaššāš
ابوفارس*	abū fāres
ابوالفتح اصفهانی	ab-ol-fath-e esfahānī
ابوالفتح بستی	=-=-=-e bostī
ابوالفتح حسینی	=-=-=-e hose(a)ynī
ابوالفتح‌خان بختیاری	=-=-=xān-e baxtyārī
ابوالفتح‌خان جوانشیر	=-=-=-=-e javān-šīr
ابوالفتح‌خان زند	=-=-=-=-e zand
ابوالفتح دیلمی	=-=-=-e de(a)ylamī
ابوالفتح گیلانی	=-=-=-e gīlānī
ابوالفتح محمود بن حسین*	=-=-=mahmūd-e-bn-e hose(a)yn
ابوالفتح میرزا مؤیدالدوله	=-=-=mīrzā mo'ayyed-od-dowle(a)
ابوالفتوح رازی	=-=-fotūh-e rāzī
ابوالفتوح عجلی	=-=-=-e ejlī
ابوالفتوح موسوی*	=-=-=-e mūsavī
ابوالفداء	=-=-fedā'
ابوفدیک	abū fodayk
ابوفراس	=ferās
ابوالفرج ابن طیب	ab-ol-faraj ebn-e tayyeb
ابوالفرج اصفهانی	=-=-=-e esfahānī
ابوالفرج بن جوزی*	=-=-=-e-bn-e jowzī
ابوالفرج بن رئیس الرؤساء*	=-=-=-e-=-e ra'īs-or-ro'asā'
ابوالفرج بن هندو*	=-=-=-e-=-e hendū
ابوالفرج رونی	=-=-=-e rūnī
ابوالفرج سجزی	=-=-=-e sejzī
ابوالفرج عبدالرحمان بن ابی عمر*	=-=-=abd-or-rahmān-e-bn-e abī omar
ابوالفرج مغربی	=-=-=-e maqrebī
ابوالفرج یمامی	=-=-=-e yamāmī
ابوالفضل بلعمی*	=-=-fazl-e bal'amī
ابوالفضل بیهقی*	=-=-=-e be(a)yhaqī
ابوالفضل تاج‌الدین	=-=-=tāj-od-dīn
ابوالفضل ختلی	=-=-=-e xottalī
ابوالفضل ساوجی	=-=-=-e sāvajī
ابوالفضل سرخسی	=-=-=-e saraxsī
ابوالفضل شیرازی	=-=-=-e šīrāzī
ابوالفضل العباس(ع)*	=-=-=-el-'abbās
ابوالفضل علامی	=-=-=-e allāmī
ابوالفضل میکالی*	=-=-=-e mikālī
ابوالفضل هروی	=-=-=-e haravī
ابوفطرس	abū fotros
ابوالفوارس بن بهاءالدوله*	ab-ol-favāres-e-bn-e bahā'-od-dowle
ابوفید*	abū fīd
ابوالقاسم اسکافی*	ab-ol-qāsem-e eskāfī
ابوالقاسم بابر*	=-=-=-e bābor
ابوالقاسم بشر یاسین	=-=-=bešr-e yāsīn
ابوالقاسم بلخی	=-=-=-e balxī
ابوالقاسم تیمی	=-=-=-e te(a)ymī
ابوالقاسم حکیم سمرقندی	=-=-=hakīm-e samarqandī
ابوالقاسم خبزارزی*	=-=-=-e xobz-'arozī
ابوالقاسم درگزینی	=-=-=-e dargazīnī
ابوالقاسم زهراوی	=-=-=-e zahrāvī
ابوالقاسم سلطان	=-=-=soltān
ابوالقاسم سیمجور	=-=-=-e sīmjūr
ابوالقاسم شابی*	=-=-=-e šābbī
ابوالقاسم علی بن اسماعیل مطوعی*	=-=-=alī-ye-bn-e esmā'īl-e mottavve'ī
ابوالقاسم علی بن محمد بن حسین بن عمرو	=-=-=-=-=-e mohammad-e-bn-e hose(a)yn-e-bn-e amr
ابوالقاسم فرهنگ	=-=-=-e farhang
ابوالقاسم فندرسکی	=-=-=-e fendereskī
ابوالقاسم قشیری*	=-=-=-e qoše(a)yrī
ابوالقاسم کاشانی	=-=-=-e kāšānī
ابوالقاسم کثیر	=-=-=-e kasīr
ابوالقاسم کرگانی	=-=-=-e korragānī
ابوالقاسم کوفی	=-=-=-e kūfī
ابوالقاسم محمد (ص)*	=-=-=mohammad
ابوالقاسم محمد اسلم	=-=-=-=aslam
ابوالقاسم مسعود بن محمد خجندی*	=-=-=mas'ūd-e-bn-e mohammad-e xojandī
ابوالقاسم مغربی	=-=-=-e maqrebī
ابوالقاسم نائینی	=-=-=-e nā'īnī
ابوالقاسم نصرآبادی	=-=-=-e nasr-ābādī
ابوالقاسم هارون	=-=-=hārūn
ابوقبیس	abū qobe(a)ys
ابوقتاده	=qatāde(a)
ابوقحافه	=qohāfe(a)

ابوقره	=qorre(a)
ابوقره، ابومحمد	= = , abū mohammad
ابوقطیفه	=qatīfa(e)
ابوقیر	=qīr
ابوکالیجار صمصام‌الدوله *	=kālījār samsām-od-dowle(a)
ابوکالیجار گرشاسب *	= =garšāsb
ابوکالیجار مرزبان بن سلطان‌الدوله *	= =marzbān-e-bn-e soltān-od-dowle(a)
ابوکامل	=kāmel
ابوکبیر هذلی	=kabīr-e hozalī
ابوالکرم شهرزوری	ab-ol-karam-e šahrzūrī
ابوکلثا	abū kel'ā
ابولبابهٔ انصاری	=lobabe(a)-ye ansārī
ابولو*	abūlū
ابولؤلؤ	abū lo'lo(o')
ابولهب	=lahab
ابولیث سمرقندی	=le(a)ys-e samarqandī
ابوماهر موسی بن یوسف بن سیار *	=māher mūsa-bn-e yūsof-e-bn-e sayyār
ابوالمثل بخاری	ab-ol-masal-e boxārī
ابوالمحاسن جرجانی	=-=-mahāsen-e jorjānī
ابوالمحاسن فاسی *	=-=-=-e fāsī
ابومحجن	abū mehjan
ابومحذوره	=mahzūre(a)
ابومحرز*	=mohrez
ابومحلم	=mohallem
ابومحلی*	=mahallī
ابومحمد اودی کوفی *	=mohammad-e owdī-ye kūfī
ابومحمد جریری	= =-e jore(a)yrī
ابومحمد جعفر حذاء	= = ja'far-e hazzā'
ابومحمد حسن بن محمد مهلبی *	= = hasan-e-bn-e mohammad-e mohallabī
ابومحمد خازن	= =-e xāzen
ابومحمد رویم بن احمد*	= = rova(e)ym-e-bn-e ahmad
ابومحمد شمس‌الدین عبدالله بنجیری *	= = šams-od-dīn abd-ol-lāh-e bonjīrī
ابومحمد صالح	= = sāleh
ابومحمد عبدالله بن اسماعیل میکالی *	= = abd-ol-lāh-e-bn-e esmā'īl-e mīkālī
ابومحمد عبدالله بن محمد*	= = =-=-=-e-=-e mohammad
ابومحمد مرتعش *	= =-e morta'eš
ابومخنف	=mexnaf
ابومدین	=madyan
ابومرثد غنوی	=marsad-e qanavī
ابومروان*	=marvān
ابومروان عبدالملک بن زهر *	= =abd-ol-malek-e-bn-e zahr
ابومسلم اصفهانی	=moslem-e esfahānī
ابومسلم خراسانی	= =-e xorāsānī
ابومسلم خولانی	= =-e xūlānī
ابومسلم نامه	= =-nāme(a)
ابومسلمیه*	=moslemiyye(a)
ابومسمار	=mesmār
ابومصعب	=mos'ab
ابوالمطرف	ab-ol-motarref
ابومطهر ازدی	abū motahhar-e azdī
ابومطیع بلخی	=motī'-e balxī
ابوالمظفر احمد بن محمد چغانی *	ab-ol-mozaffar ahmad-e-bn-e mohammad-e čaqānī
ابوالمعالی*	=-=-ma'ālī
ابوالمعالی،شاه	=-=-=, šāh
ابوالمعالی،محمد	=-=-=, mohammad
ابوالمعالی رازی	=-=-=-e rāzī
ابوالمعالی شریف سعدالدوله *	=-=-=-šarīf sa'd-od-dowle(a)
ابوالمعالی لاهوری	=-=-=-e lāhūrī
ابوالمعالی هبةالله بن محمد *	=-=-= hebat-ol-lāh-e-bn-e mohammad
ابومعشر بلخی	abū ma'šar-e balxī
ابومعشر سندی	= =-e sendī
ابومعشر طبری	= =-e tabarī
ابوالمفاخر رازی	ab-ol-mafāxer-e rāzī
ابوالمفضل شیبانی	= =-mofazzal-e še(a)ybānī
ابومنصور اصفهانی	abū mansūr-e esfahānī
ابومنصور بغدادی *	= =-e baqdādī
ابومنصور بن رکن‌الدوله *	= =-e-bn-e rokn-od-dowle(a)
ابومنصور بن یوسف	= =-e-=-e yūsof
ابومنصور ثعالبی *	= =-e sa'ālebī
ابومنصور چغانی *	= =-e čaqānī
ابومنصور عجلی	= =-e ejlī
ابومنصور ظهیرالدین فرامرز *	= = zahīr-od-dīn farāmarz
ابومنصور محمد بن عبدالرزاق	= = mohammad-e-bn-e abd-o(e)r-razzāq
ابومنصور معمری	= =-e ma'marī

ابومنصور موفق هروی	= = movaffaq-e haravī
ابومنصور نفوسی	= =-e nafūsī
ابوالمؤثر	ab-ol-mo'ser
ابوموسیٰ	abū mūsā
ابوموسیٰ اشعری	= = aš'arī
ابوموسیٰ مدینی	= = madīnī
ابوموسیٰ مردار	= = mordār
ابوالمؤید بلخی	ab-ol-mo'ayyad-e balxī
ابوالمؤید جزری*	=-=-=-e jazarī
ابومهاجر دینار	abū mohājer-e dīnār
ابوالنجم عجلی	ab-on-najm-e ejlī
ابوالنجم نصرانی	=-=-=-e nasrānī
ابونخیله	abū noxayle(a)
ابونزار	= nezār
ابونصر احمد*	= nasr ahmad
ابونصر احمد بن علی میکالی*	= = =-e-bn-e alī-ye mīkālī
ابونصر پارسا	= =-e pārsā
ابونصر سجزی	= =-e sejzī
ابونصر سراج*	= =-e sarrāj
ابونصر صاعدی*	= =-e sā'edī
ابونصر عتبی*	= =-e otbī
ابونصر فارابی*	= =-e fārābī
ابونصر فارسی	= =-e fārsī
ابونصر فراهی	=-e farāhī
ابونصر قشیری*	= =-e qoše(a)yrī
ابونصر قمی	= =-e qomī
ابونصر کاشی	= =-e kāšī
ابونصر مستوفی	= =-e mostowfī
ابونصر مشکان	= =-e moškān
ابونصر منصور بن عراق	= = mansūr-e-bn-e erāq
ابونظاره	= nazzāre(a)
ابونعیم	= no'a(e)ym
ابونعیم اصفهانی	=-=-e esfahānī
ابونمی*	= nommī
ابونواس	= novās
ابوالوزیر	ab-ol-vazīr
ابوالوفا بوزجانی*	=-=-vafā būzajānī
ابوالوفا خوارزمی	=-=-= xārazmī
ابوالولید*	=-=-valīd
ابوالولید باجی	=-=-=-e bājī
ابوالولید بن حزم	=-=-=-e-bn-e hazm
ابوالولید حمیری	=-=-=-e hemyarī
ابوهاشم*	abū hāšem
ابوهاشم، عبدالله	= =, abd-ol-lāh
ابوهاشم جبایی	= =-e jobbāyī
ابوهاشم جعفری	= =-e ja'farī
ابوهاشم صوفی	= =-e sūfī
ابوالهدیٰ	ab-ol-hodā
ابوالهذیل علاف	=-=-hoza(e)yl-e allāf
ابوهریره	abū hora(e)yre(a)
ابوهفان	= heffān
ابوهلال عسکری	= helāl-e askarī
ابوالهیثم	ab-ol-he(a)ysam
ابوالهیثم بن تیهان	=-=-=-e-bn-e ta(e)yhān
ابوالهیجاء*	=-=-ha(e)yjā(ā')
ابوالهیجاء مقاتل	=-=-=, moqātel
ابوالهیذام	=-=-ha(e)yzām
ابویحییٰ بطریق	abū yahyā betrīq
ابویزید بسطامی*	= yazīd-e bastāmī
ابویزید نکاری	= =-e nokkārī
ابوالیسر	ab-ol-yasar
ابوالیسر بزدوی*	=-=-=-e bazdavī
ابویعزیٰ	abū ya'zā
ابویعقوب	= ya'qūb
ابویعقوب اهوازی	= =-e ahvāzī
ابویعقوب خریمی	= =-e xore(a)ymī
ابویعقوب سجزی	= =-e sejzī
ابویعقوب نهرجوری	= =-e nahrjūrī
ابویعقوب همدانی	= =-e hamadānī
ابویعلیٰ، محمد بن حسین	= ya'lā, mohammad-e-bn-e hose(a)yn
ابویعلیٰ، محمد بن محمد	= =, =-e-=-e mohammad
ابویعلیٰ جعفری	= = ja'farī
ابویعلیٰ موصلی	= = mūselī
ابویقظان	= yaqzān
ابویقظان محمد بن افلح*	= = mohammad-e-bn-e aflah
ابوالیمن کندی	ab-ol-yomn-e kendī
ابوالینبغی	=-=-yanbaqī
ابویوسف	abū yūsof
ابویوسف قزوینی	= =-e qazvīnī
ابویوسف یعقوب	= = ya'qūb
ابها	abhā
ابهر	abhar

ابهری*	abharī
ابهری، ابوبکر	=, abū bakr
ابهری، ابوعمرو	=, =amr
ابی	obbī
ابیار	abyār
ابیاری	abyārī
ابیانه	abyāne(a)
ابیانه‌ای*	abyane(a)'ī
ابی بن کعب	obayy-e-bn-e ka'b
ابیجان	abījān
ابیرد بن معذر	obayrad-e-bn-e mo'azzar
ابیض	abyaz
ابیض	obayyez
ابین	abyan
ابیورد	abīvard
ابیوردی	abīvardī
اپامیه*	apāmiye(a)
اپتیک*	optīk
اپشیر مصطفی پاشا	apšīr mostafā pāša
اتابک	atābak
اتابکان آذربایجان	atābakān-e āzarbāyjān
اتابکان اربل*	=-e erbel
اتابکان جزیرهٔ ابن عمر*	=-e jazīre(a)-ye ebn-e omar
اتابکان دمشق*	=-e demašq
اتابکان سنجار*	=-e senjār
اتابکان شام*	=-e šām
اتابکان فارس	=-e fārs
اتابکان لرستان	=-e lorestān
اتابکان مراغه*	=-e marāqe(a)
اتابکان موصل*	=-e mūsel
اتابکان یزد	=-e yazd
اتابکیه	atābakiyye(a)
اتاج*	atāč
اتاوه	etāve(a)
اتاوه ـــ	=
اتای*	atāy
اتبره*	atbare(a)
اتحاد*	ettehād
اتحاد شوروی	=-e šū(ow)ravī
اتحاد عاقل و معقول	=-e āqel va ma'qūl
اتحاد محمدی	=-e mohammadī
اتحاد مشرقی	=-e mašreqī
اتحاد و ترقی، جمعیت	=va taraqqī, jam'iyyat-e
اتحادیهٔ امارتهای عربی*	ettehādiyye(a)-ye emārathā-ye arabī
اتحادیهٔ عرب	=-=arab
اتحاف اهل الزمان*	ethāf-o ahl-ez-zamān
اترار	otrār
اترک	atrak
اتریب	atrīb
اتسز، ابوالمظفر*	atsez, ab-ol-mozaffar
اتسز، علاءالدین	=, alā'-od-dīn
اتسز بن اوق خوارزمی	=-e-bn-e ovaq-e xārazmī
اتصاف	ettesāf
اتعاظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء*	ette'āz-ol-honafā'('-e) be-'axbār-el-'a'emmat-el-fātemiyyīn-al-xolafā'
اتفاق*	ettefāq
اتفاق اسلام	=-e eslām
اتک	atek
اتک	atak
اتل	atel
اتلاف، قاعدهٔ*	etlāf, qā'ede(a)-ye
اته	ete
اتینگهاوزن	etinghāwzen
اتیوپی	etyo(ū)pī
اثاث*	asās
اثارب	asāreb
اثبات*	esbāt
اثبج	asbaj
اثرم	asram
اثناعشری*	esnā-'ašarī
اثناعشریه*	=-'šariyye(a)
اثور	asūr
اثولوجیا	osūlūjiyā
اثیخا*	esixā
اثیر	asīr
اثیرالدین ابهری	=-od-dīn-e abharī
اثیرالدین اخسیکتی	=-=-=-e axsīkatī
اثیرالدین اومانی	=-=-=-e ūmānī
اثیل	osayl
اجادیر*	ajādīr
اجاره	ejāre(a)

اجازه	ejāze(a)
اجازهٔ اجتهاد*	=-ye ejtehād
اجأ و سلمی	aja' va salmā
اجتماع امر و نهی*	ejtemā'-e amr va nahy
اجتهاد	ejtehād
اجدابیه	ajdābiyye(a)
اجده*	ojde(a)
اجرام*	ajrām
اجرای احکام	ejrā-ye ahkām
اجسام*	ajsām
اجل	ajal
اجماع	ejmā'
اجمیر	ajmīr
اجنادین	ajnāda(e)yn (ajnādīn)
اجهوری	ojhūrī
اجیاد	ajyād
اجین	oja(e)yn
اچکزی*	ačakzī
اچمه	ačme(a)
الاحاجی و الاغلوطات*	al-'ahājī va-l-'oqlūtāt
الاحاطة فی اخبار غرناطة*	=-'ehāta(at-o) fī axbār-e qarnāta
احباط	ehbāt
احتکار	ehtekār
احتیاط، اصل*	ehtiyāt, asl-e
احد	ohod
احداث*	ehdās
احداث	ahdās
احداث، وجوه	=, vojūh-e
احدب	ahdab
احدیت*	ahadiyyat
احرار*	ahrār
احرار، خواجه ناصرالدین	=, xāje(a) nāser-od-dīn
الاحرار الدستوریون	al-'ahrār-od-dostūriyyūn
احرام	ehrām
احزاب	ahzāb
احزاب، غزوهٔ*	=, qazve(a)-ye
احزاب، مسجد*	=, masjed-e
احساء	ahsā(ā')
احسان، قاعدهٔ*	ehsān, qā'ede(a)-ye
احسایی، شیخ احمد	ahsāyī, še(a)yx ahmad
احسایی، علینقی	=, alī-naqī
احسایی، محمد*	=, mohammad
احسن*	ahsan
احسن آباد گلبرگه*	=-ābād-e golbarge(a)
احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم	=-ot-taqāsīm(m-e) fī ma'refat-el-'aqālīm
احسن التواریخ*	=-=-tavārīx
احسن القصص*	=-ol-qasas
احصاء العلوم*	ehsā'-ol-'olūm
احصار	ehsār
احصان	ehsān
احقاف	ahqāf
احقاف	=
احکام*	ahkām
احکام اولیه*	=-e avvaliyye(a)
احکام ثانویه*	=-e sānaviyye(a)
احکام السلطانیه	=-os-soltāniyye(a)
احکام القرآن	=-ol-qor'ān
احکام نجوم*	=-e nojūm
احمد	ahmad
احمد (اول)	=
احمد (دوم)	=
احمد (سوم)	=
احمد، امامزاده	=, emām-zāde(a)
احمدآباد	=-ābād
احمدآباد	=-=
احمد احسایی، شیخ*	=-e ahsāyī, še(a)yx
احمد اسعد افندی*	= as'ad afandī
احمد اعرج*	=-e a'raj
احمد امین*	= amīn
احمد بابا*	= bābā
احمد بای اول	= bāy-e avval
احمد بدوی	=-e badavī
احمد برقی*	= barqī
احمد بن ابان*	=-e-bn-e abān
احمد بن ابراهیم ضبی*	=-e-=-e ebrāhīm-e zabbī
احمد بن ابی الحواری	=-e-=-e ab-el-havārī
احمد بن ابی خالد احول	=-e-=-e abī xāled-e ahval
احمد بن ابی دؤاد ایادی	=-e-=-e = do'ād-e eyādī
احمد بن ابی سعد هروی*	=-e-=-e = sa'd-e haravī
احمد بن ابی سعید	=-e-=-e = sa'īd
احمد بن ابی شجاع*	=-e-=-e = šojā'

احمدبن ادریس* =-e-=-e edrīs
احمدبن اسدبن سامان خدات =-e-=-e asad-e-bn-e sāmān xodāt
احمدبن اسماعیل سامانی =-e-=-e esmā'īl-e sāmānī
احمدبناکتی =-e banākatī
احمدبن ایوب =-e-bn-e ayyūb
احمدبن ثبات =-e-=-e sabāt
احمدبن جعفر* =-e-=-e ja'far
احمدبن حاتم* =-e-=-e hātem
احمدبن حائط =-e-=-e hā'et
احمدبن حسن مادرانی =-e-=-e hasan-e mādarānī
احمدبن حسن میمندی =-e-=-e =-e me(a)ymandī
احمدبن حسین کاتب =-e-=-e hose(a)yn-e kāteb
احمدبن حمدان بن شبیب =-e-=-e hamdān-e-bn-e šabīb
احمدبن حنبل =-e-=-e hanbal
احمدبن خصیب =-e-=-e xasīb

احمدبن زینی* =-e-=-e ze(a)ynī
احمدبن سعید* =-e-=-e sa'īd
احمدبن سهل* =-e-=-e sahl
احمدبن سهل، ابن هاشم =-e-=-e =, ebn-e hāšem
احمدبن طولون =-e-=-e tūlūn
احمدبن طیب سرخسی =-e-=-e tayyeb-e saraxsī
احمدبن عباس =-e-=-e abbās
احمدبن عبدالرضا =-e-=-e abd-or-rezā
احمدبن عبدالعزیز بن ابی دلف* =-e-=-e =-o(e)l-'azīz-e-bn-e abī dolaf
احمدبن عبدالله بن ابراهیم* =-e-=-e =-=-lāh-e-bn-e ebrāhīm
احمدبن عبدالله خجستانی =-e-=-e =-=-=-e xoja(e)stānī
احمدبن عبدالله مستور =-e-=-e =-=-=-e mastūr
احمدبن عبدالملک بن شهید* =-e-=-e=-=-malek-e-bn-e šoha(e)yd

* * *

قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمدهٔ مآخذ و منابع *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی ـ فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده‌رویی، محققان این مرکز را در تکمیل منابع یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:

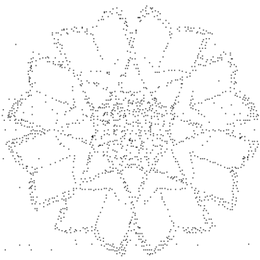
الف ـ کتابخانه‌های عمومی:

کتابخانهٔ آستان قدس رضوی
کتابخانهٔ آیت‌الله العظمیٰ مرعشی
کتابخانهٔ انجمن حکمت و فلسفه
کتابخانهٔ بنیاد دائرة المعارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران
کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی
کتابخانهٔ دائرة المعارف اسلام (ترکیه)
کتابخانهٔ دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
کتابخانهٔ سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه
کتابخانهٔ سلیمانیه (ترکیه)
کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتابخانهٔ مرحوم استاد مجتبیٰ مینوی
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات استراتژیک (تهران، قم)
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
کتابخانهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
کتابخانهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ موزهٔ توپکاپی سرایی (ترکیه)
کتابخانهٔ موزهٔ رضا عباسی
کتابخانهٔ موزهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ مطالعات خاورمیانه
کتابخانهٔ مؤسسهٔ معارف اسلامی (قم)
کتابخانه و آرشیو مطالعات استراتژیک خاورمیانه (وابسته به وزارت امور خارجه)

ب ـ کتابخانه‌های اختصاصی:

کتابخانهٔ استاد فخرالدین نصیری
کتابخانهٔ استاد یحییٰ مهدوی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام آقای سیدعبدالعزیز طباطبایی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام و المسلمین آقای شیخ محمدرضا جعفری

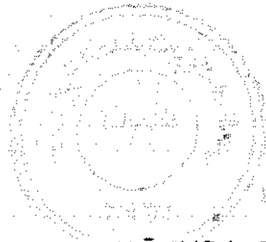
۲. بدین‌وسیله از همهٔ همکاران که هریک به طور مستقیم یا غیرمستقیم در آماده ساختن این کتاب به‌نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان لیتوگرافی نصر، چاپ نادر، چاپ سحاب و صحافی ایران‌مهر قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

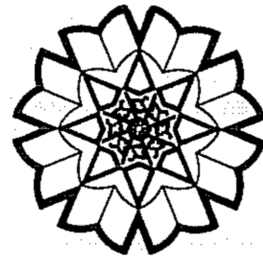
The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.



$ 120

Address: 23, Shahid Āqāi (Golestān) Ave., Shahid Bāhonar (Niyāvarān) St., Tehran.
P.O. Box 19575 / 197.



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The GREAT ISLAMIC ENCYCLOPAEDIA

VOLUME VI

ABŪ AZZA(E) - AHMAD-E-BN-E ABD-O(E)L-MALEK

Edited by

Kazem Musavi Bojnurdi



First Edition

TEHRAN
1994

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful